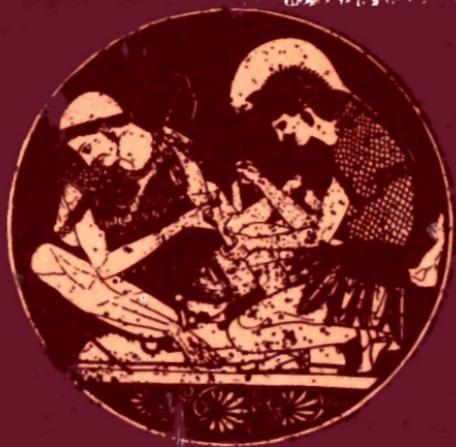


# ЧЕЛОВЕК



МЫСЛИТЕЛИ  
ПРОШЛОГО  
И НАСТОЯЩЕГО  
О ЕГО  
ЖИЗНИ,  
СМЕРТИ  
И БЕССМЕРТИИ



# ЧЕЛОВЕК

**МЫСЛИТЕЛИ  
ПРОШЛОГО  
И НАСТОЯЩЕГО  
О ЕГО  
ЖИЗНИ,  
СМЕРТИ  
И БЕССМЕРТИИ**

**Древний  
мир-  
эпоха  
Просвещения**

Москва  
Издательство  
политической  
литературы  
1991

ББК 87.3  
4-39

Редакционная коллегия

И. Т. Фролов (ответственный редактор),  
Л. П. Буева, Б. Т. Григорьян, А. В. Гулыга, П. С. Гуревич,  
М. А. Киссель, М. Т. Степанянц, А. В. Воропаева

Составитель П. С. Гуревич

Научно-вспомогательная работа  
выполнена И. В. Егоровой

Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его  
Ч-39 жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха  
Просвещения / Редкол.: И. Т. Фролов и др.; Сост.  
П. С. Гуревич. — М.: Политиздат, 1991. — ... с.

ISBN 5 — 250 — 00317 — 6

Что такое человек? Каковы его сущность, назначение и место в мире? В чем смысл человеческой жизни? Каковы непреходящие проблемы человеческого бытия? Эти и другие вопросы освещаются в сборнике текстов, включающем фрагменты из произведений выдающихся индийских, китайских, арабских, западноевропейских и русских мыслителей разных эпох, начиная с древности и кончая Просвещением. Тематическая направленность каждого раздела книги, посвященного определенной эпохе, отражает специфику антропологических взглядов внутри различных философских течений. Некоторые из текстов впервые переведены на русский язык.

Сборник рассчитан на всех изучающих философию, интересующихся философскими проблемами человека.

Ч 0301020000 — 121 28—91  
079(02) — 91

ББК 87.3



Составление П. С. Гуревича, 1991  
Вступительная статья П. С. Гуревича,  
И. Т. Фролова, 1991

ISBN 5 — 250 — 00317 — 6

# ФИЛОСОФСКОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

## I

Что такое человек? Можно ли считать его уникальным созданием на Земле? Почему в отличие от других природных существ он наделен всепониманием? Какова природа человека? Что определяет суверенность его духа? В чем драма человеческих отношений и человеческого существования? От чего зависят смысл и ценность человеческой жизни? Подобного рода вопросы в той или иной аранжировке обнаруживаются в философских текстах разных эпох.

В настоящем издании сделана первая в советской литературе попытка собрать и прокомментировать мысли о человеке, накопленные на протяжении многих веков, раскрыть их глубину и богатство, показать своеобразие философско-антропологических интуиций далеких и близких культур, выявить внутреннюю проблемно-смысловую близость конкретных философских выводов о человеке. Разумеется, тема эта столь обширна, материала за несколько тысячелетий истории философской мысли накоплено столь много, что вместить все в одну книгу просто невозможно. Поэтому составители предполагают подготовить несколько книг, в данном же случае ограничиваясь рассмотрением весьма обширного периода человеческой истории, начиная от древности, через средние века и новое время и кончая Просвещением.

Человек — уникальное творение Вселенной. Он неизясним, загадочен. Ни современная наука, ни философия, ни религия не могут в полной мере выявить тайну человека. Когда философы говорят о природе или сущности человека, то речь идет не столько об окончательном раскрытии этих понятий, их содержания, сколько о стремлении уточнить роль названных абстракций в философском размышлении о человеке.

Понятия "природа", "сущность" человека часто употребляются как синонимы. Однако между ними можно провести концептуальное разграничение. В принципе под "природой человека" подразумеваются стойкие, неизменные черты, общие задатки и свойства, выражающие его особенности как живого существа, которые присущи *Homo sapiens* во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки — значит выразить человеческую природу.

Перечисляя те или иные человеческие качества, философы приходят к выводу, что среди них есть определяющие, принципиально значимые. Например, разумность присуща только

человеку. Он овладел также искусством общественного труда, освоил сложные формы социальной жизни, создал мир культуры. У Homo sapiens, стало быть, есть постоянные и специфические признаки, но в какой мере они приоткрывают тайну человека в целом?

Человеческая натура проявляется в разном, но в чем-то, надо полагать, обнаруживается верховное, державное качество человека. Выявить эту главенствующую черту означает постичь сущность человека. Какое качество можно считать специфически человеческим? Есть ли вообще в человеке какое-то внутренне устойчивое ядро? Философы, как показывают материалы хрестоматии, отвечают на эти вопросы по-разному. Многое зависит здесь от общей мировоззренческой установки, то есть от того, что данное философское направление выдвигает в качестве высшей ценности. Конкретные позиции обуславливаются, в частности, и тем, как рассматривается человек — "извне" или "изнутри".

Любой феномен может быть осмыслен, по-видимому, двояким способом: либо через сопоставление его с другими сущностями или явлениями, либо через раскрытие его собственной уникальной природы. Изучение человека "извне" предполагает осмысление его отношений с природой (космосом), обществом, богом и самим собой. Приобщение к тайне человека "изнутри" сопряжено с постижением его телесного, эмоционального, нравственного, духовного и социального бытия. Вполне понятно, что эти различные подходы не всегда существуют в идеальном выражении. Они дополняют друг друга, вызывают потребность в выработке общей, синтезирующей позиции.

Религиозно-философское направление рассматривает в качестве высшей ценности бога. Поэтому тайна человека в этой системе мышления оказывается принципиально непостижимой либо соотнесенной с сущностью божественного. Философы натуралистической ориентации исходят из культа природы, космоса. Человек воспринимается в основном как живое вещество, наделенное рядом отличительных естественных особенностей. Наконец, многие философы оценивают мир через человека, полагая его главной ценностью мироздания.

Разумеется, эти установки можно квалифицировать только как идеальные типы, поскольку они нередко смешиваются, переплетаются. Теоцентризм (культ бога), как правило, содержит указание на предназначение человека. Антропоцентризм (культ человека) зачастую включает в себя тему верховного существа, а возвеличивание божества нередко принимает собственно антропоцентрические формы. Природоцентризм и связанный с ним принцип натурализма оценивает человека как песчинку Вселенной, но вместе с тем пытается воздать должное своеобразию мыслящей материи.

В истории западной философии названные установки нередко чередуются или совмещаются в панораме одной эпохи. Анти-

чный космоцентризм уступает место теоцентризму средневековья, окрашенный в гуманистические тона натурализм Возрождения сменяется возвышением личности в эпоху Просвещения, а затем обостренным интересом к субъективности человека в период романтизма. Представление о ничтожности "мыслящего тростника" (выражение Б. Паскаля), сложившееся в европейской культуре XVII—XVIII веков, замещается в следующем столетии верой в безграничные возможности Homo sapiens.

Человек, прежде всего, — живое, природное существо. Он обладает пластичностью, несет на себе следы биогенетической и культурной эволюции. Поэтому некоторые философы, указывая на способность человека изменять самого себя, приходят к выводу, что никакой четко фиксированной человеческой природы нет. Эту точку зрения поддерживают сторонники так называемого антропологического релятивизма. Они утверждают, что человеческая натура восприимчива к бесконечным перестроениям, ее внутренне устойчивое ядро может быть расколото, разрушено, а изначальная природа преобразована в соответствии с той или иной программой.

Такая позиция характерна также для тех философов, которые стоят на позициях социоцентризма, то есть отстаивают мысль об абсолютном приоритете культуры, общественных форм жизни над природными предпосылками человеческого бытия. В частности, среди структуралистов бытует убеждение, что человек есть слепок формирующих его культурных условий. Отсюда вывод: хочешь проникнуть в тайну человека, изучай те или иные структуры культуры, ибо индивид отражает их изменчивые формы.

В религиозной философии нередко отстаивается представление о том, что человеческую природу можно радикально изменить. Поэтому облагораживание человека предполагает изживание его устойчивых изначальных задатков, присущей ему животности и т. д.

Однако все это не означает, будто охарактеризованная позиция является преобладающей для всех эпох. Многие исследователи полагают, что природа человека как нечто конкретное, несомненно, существует. Из этой предпосылки исходит, в частности, вся динамическая психология.

Антропология свидетельствует — вид человека остается неизменным вот уже несколько сотен тысяч лет, со времен кромаignonsцев. Другими словами, биологическая эволюция человечества завершена. Этот вывод не опровергается современной наукой. Психология, в частности, не располагает данными о том, что от поколения к поколению улучшается или ухудшается память, воображение, мышление, угасают старые или появляются новые формы эмоциональной жизни, обостряется или притупляется действие анализаторов.

Но было бы ошибкой полагать, что человек с момента своего появления вовсе не изменился. По сути дела, такую позицию

можно назвать неэволюционистской и тем более неисторической. Между нашими предками и цивилизованным человеком последних четырех — шести тысячелетий — огромное различие. Да и общая антропологическая характеристика человека как *Homo sapiens* на протяжении длительного процесса становления и развития сына природы, охватывающего почти 2,5 миллиона лет, не остается неизменной.

Стало быть, изменяясь, человек, как уже отмечалось, сохраняет некое ядро своих устойчивых признаков. Но можно ли отнести эти признаки только к биологии или психологии человека? Иначе говоря, правомерно ли понимать под человеческой природой некую субстанцию, сводящуюся только к его естественным свойствам и задаткам? Многие европейские мыслители видели в человеке в основном сына природы. Из ее тайн, ее богатства они выводили и другие свойства индивида. Человек при этом понимался как высший продукт природы, его особенности и качества объяснялись только их природным происхождением.

Такая позиция противоречила идее историчности человеческого рода. Когда человек, продолжая свою биологическую эволюцию, переходит в стадию культурного развития, возникает противоречие между биологической и социальной формой человеческого бытия. Отношения человека с природой реализуются только через его социально-культурную жизнь.

Но с другой стороны, если исходить из прямолинейного историзма, то можно прийти к убеждению, что каждая эпоха накладывает радикальный отпечаток на человека, преображая его. Что же в таком случае остается от изначальной субстанции, трактуемой как человеческая натура? Ведь начиная с христианства в истории постоянно возникает идея "нового человека", который преодолевает себя, свою изначальную природу. Правомерен вопрос: сохраняется ли при всех этих изменениях некое ядро человеческого существа или он целиком растворен в исторических структурах?

Отметим, что разумность, духовность, этическая ответственность — важные атрибутивные качества человека. Но они являются производными от исторической сущности человека. Индивид как универсальное и свободное природное существо отражает в себе прошлое, настоящее и будущее, то есть он не только воссоздает в собственной практике опыт прошлого, но и меняет, развивает себя. Такое осмысление проблемы, на наш взгляд, отличается от религиозной традиции, которая рассматривает человека как существо пересотворенное. Эта позиция позволяет отмежеваться и от натуралистической традиции прошлого, согласно которой человек, будучи частью природы, подчиняется только ее законам.

Человек — общественное существо, его жизнь возможна лишь при условии коммуникации отдельного индивида с другими. В этом смысле формы его поведения, способности, потреб-

ности predeterminedены. Люди сами творят историю, но делают это при обстоятельствах, которые обусловлены их прошлым развитием. Наиболее глубокое и развернутое представление о сущности человека дает реальная история, в ходе которой человек разворачивает свое сущностное богатство. Люди живут в реальном, исторически конкретном, изменяющемся мире. Общественные процессы, стало быть, позволяют с предельной выразительностью выявить "истинно человеческое".

## II

Само собой понятно, что антология, какой бы обстоятельной она ни была, не может претендовать на исчерпанность темы. Дело не только в том, что сама проблема стягивает к себе едва ли не весь спектр философской рефлексии. Не так легко порою вычленишь собственно антропологический ракурс. Любое размышление о познании, о природе, о жизни и смерти в конечном счете может непосредственно соотнестись с философским постижением человека.

Трудности возникают и при обращении к истокам антропологической сюжетики в патриархальных формах культуры.

Правомерно ли искать тему человека, например, в философских и художественных памятниках Востока, как это сделано в нашей хрестоматии? "Растворенность" человека в космосе, в высших инстанциях прослеживается в мифологиях разных народов, западных и восточных. Она, согласно сложившейся философской традиции, отражает "дух" восточного мировосприятия. Напомним хотя бы о ведийской жертве Пуруши, из которой возник мир. В этом понятии древнеиндийской мысли воплощено представление о вселенской душе. Первочеловек отказался от собственной единичности, уникальности во имя более значительных целей. Из частей тела Пуруши образовалась Вселенная. Расчленение первочеловека символизирует многосоставность мира.

Структура антологии отражает стремление преодолеть одно-стороннее, европоцентристское по своей сути представление о персоналистской традиции, как она складывалась в философии. Согласно устоявшимся европейским воззрениям, антропологическая установка утвердилась только в западном сознании, на Востоке же издавна складывались антиперсоналистские тенденции. Такая позиция прослеживается во многих современных исследованиях философских компаративистов, осуществляющих сравнительный анализ различных культур.

В силу социально-исторических, природно-географических, религиозно-этических и иных предпосылок "образ-понятие" Востока при всех многочисленных трансформациях издавна являл для европейца иной тип жизнеустройства, нежели тот, к которому принадлежал он сам. В этом качестве понятие Востока

и послужило той универсальной схемой, которая, сохраняясь, могла вместе с тем в разное время и в разных обстоятельствах наполняться совершенно различным содержанием.

Если, скажем, Гердер видел в ориентальном мире воплощение патриархального, идиллического начала, то Гегель уже пытался поставить вопрос о том, почему восточные народы ушли от своих истоков, остались в известной мере за пределами магистральной, как он полагал, линии истории. В "Феноменологии духа" Гегель, как известно, пытался раскрыть картину саморазвертывания духа. Он стремился показать последовательность отдельных стадий. Так рождается схема "Иран — Индия — Египет". Древнему Ирану Гегель отводил роль первого восприятия духовного начала как огня и светоносной сущности. Индии — рассеяние этого импульса на многообразии внеположенных ему растительных и животных формах. Египту — самопо рождение духа.

Разумеется, постижение человека в европейских и ориентальных культурах отличается своеобразием. Не отвергая этой специфики, важно все-таки рассмотреть развитие антропологической темы в мировой философии во всей ее конкретности, учитывая прежде всего культурно-историческую самобытность народов, уникальность в осмыслении различных граней проблемы человека.

Философские тексты, помещенные в хрестоматии, позволяют раскрыть своеобразие трактовки человека в восточной культуре, проследить становление и развитие европейской персоналистской традиции, провести сравнительный культурно-исторический анализ в разработке антропологической темы. Эти задачи позволяют выявить общечеловеческий смысл тех исканий, которые реализовались в различных культурах.

Различие в подходе к проблеме человека в западном и восточном сознании сложилось, по-видимому, не сразу. Древнейшая мифология не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней слитны. "Человек на прежних ступенях развития не отделял себя от остальной живой природы. Он теснейшим образом чувствовал свою генетическую, неразрывную связь со всем остальным органическим миром, и это чувство, — подчеркивает В. И. Вернадский, — охватывает некоторые из глубочайших проявлений религиозного творчества — религии древней Индии и, в частности, одну из наиболее высоких форм человеческого достижения в этой области — буддийские религиозные построения"<sup>1</sup>.

Это чувство слитности с природой присуще мистическим и религиозным представлениям язычества, христианства и мусульманства. В ряде великих поэтических произведений выявляется всепроникающая связь всего живого. Поэтизация природы

---

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Живое вещество. М., 1978. С. 44.

обнаруживается в том, как она воспринимается, описывается. Но вместе с тем процесс познания с самого начала "отягощен" способностью человека оценивать реальность как "очеловеченную", созданную по его меркам. Это находит свое отражение в антропоморфизме, то есть бессознательном восприятии космоса и божества как живых существ, подобных самому человеку. Неживая природа, небесные тела, животные, мифические создания наделяются чертами человека. В антропоморфическом видении животные обладают человеческой психикой. И неодушевленные предметы имеют способность действовать, жить и умирать, испытывать чувства. Вопрос о происхождении мира в мифе неразрывно связан с вопросом о происхождении человека и его месте во Вселенной.

В целом человек в восточной культуре — это лишь материал, который содействует приобщению к высшим, внеличностным ценностям. Сознание такого типа, естественно, тяготеет к власти, в которой и выражает себя, как предполагается, искомый абсолют. Власть понимается как безоговорочная ценность, как наиболее полное выражение тайны бытия. Она возникает независимо от человека как отражение духа Вселенной. Человек же должен сознательно подчиниться этой власти, даже не претендуя на постижение ее смысла.

В индуизме и буддизме личность отрицается, признается лишь безоговорочная "самость". В восточных же деспотиях, следовательно, индивид вообще не рассматривается как ценность. Напротив, всякая уникальность, "нестертость" человека оценивается как зло, как помеха. Эти качества индивида противоречат общему настрою восточной культуры, призванной обнаружить безличные абсолюты, идет ли речь о некоем верховном начале бытия, пантеистически осмысленной природе (природоцентризм) или конфуцианском понимании общества как иерархически организованном общежитии людей (социоцентризм).

Однако это господство всеобщности не исключает зарождение этических принципов милосердия, гуманности, добра, пробуждения чувства самосознания личности. Напротив, по мнению китайского философа Чэн Чжуньина, "конфуцианская философия с ее сильной ориентацией на холистскую целостность и единство человеческой личности как средство реализации высшей ценности в мире является, несомненно, внутренне гуманистической и резко противопоставит раздвоению человеческого существования через противопоставление его божеству или внешнему материальному окружению"<sup>1</sup>.

Восток в хрестоматии представлен в широком спектре. Поэтому важно сразу отметить, что религиозные течения Ближнего (Средиземноморского) Востока, маздеизм и суфизм выра-

---

<sup>1</sup> Phenomenology of life in a dialogue between Chinese and Occidental philosophy. Dordrecht, Reidel, 1984. P. 31.

ботали такое представление о человеке, которое во многом соотносится с христианским. Индивид выступает здесь в качестве посредника между богом и миром. Он "сочетает в себе и божественное и тварное начало, что обеспечивает единство бытия космического и феноменального"<sup>1</sup>. Христианская трактовка человека отличается и от мифологической, и от раннегреческой.

### III

У древних греков, как и у большинства народов Востока, еще не сложилось ощущение личности. Чтобы подойти к тайне человека, важно было исторически отделить индивида от космоса, от всеобщей субстанции. Античность сделала только шаг на этом пути. Но шаг весьма значительный. Как показывают философские тексты, помещенные в данной книге, здесь и только здесь был открыт человек!

В ранней и даже зрелой античности, по существу, не могла родиться идея личности в той конкретной оформленности, которая выявилась в европейском сознании в конце античной эпохи. Постепенно космологические сюжеты уступают место собственно человеческим проблемам. В античной философии поворот к антропологической теме осуществил Сократ. Его в современной западной литературе и называют родоначальником философии человека, ее первоначальной версии. Для Сократа самопознание становится главнейшей и единственной целью философии.

Уникальное свойство, которое присуще только человеку, — разум. Разве не здесь надлежит искать меру всего человеческого? Именно так рассуждал Сократ. Однако Протагор понимает человека шире. Он выделяет не только способность к мышлению, но и всю человеческую субъективность. Под человеком подразумевался конкретный индивид, и тем самым провозглашалась относительность любого знания, любых ценностей, законов и обычаев.

В философии Аристотеля объединяются уже две сложившиеся антропологические тенденции. С одной стороны, религиозно-этическая, в которой человек и природа разъединены, а с другой — космологически-натуралистическая направленность мысли, предлагающая неразрывную связь человека со всем миром. Словом, основные проблемы современной философии человека (его природа и сущность, предназначение, соотношение души и тела, разумности и внутренней субъективности) были сформулированы еще в Древней Греции.

Принципиально новый поворот в осмыслении человека содержится в христианстве. Это древнее учение рассматривает чело-

---

<sup>1</sup> Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М., 1987. С. 21.

века как храм, вместилище богатейших чувств. Человек несет на себе знак иного предназначения, ибо на него накладывается отпечаток абсолютной личности творца. Происходит своеобразное соединение теоцентризма и антропоцентризма. Человек обретает в христианстве некую самоценность, независимую от космологических сюжетов. Вместе с тем рождается идеальное представление о человеке как существе, воплотившем в себе телесно-чувственную субстанцию, одушевленную разумом, духовностью. "Христианство освободило человека от власти космической бесконечности, — писал русский философ Николай Бердяев, — в которую он был погружен в древнем мире, от власти духов и демонов природы. Оно поставило его на ноги, укрепило его, поставило его в зависимость от Бога, а не от природы"<sup>1</sup>.

Отныне человек рассматривается как центр и высшая цель мироздания. Природа, космос, социальная действительность осмысливаются через определенную установку — помещение человека в центр мироздания. Все явления мира воспринимаются с точки зрения опыта и ценностей человека. Эти стандарты сознания обнаруживаются затем в спекулятивных философских моделях античности, в метафизических системах средневековья, в некоторых современных философских учениях.

Именно христианство явилось почвой европейской персоналистской традиции. В нем личность понимается как своеобразная святыня, абсолют. Личность не есть нечто тварное, она представляет собой и божественное начало. Речь идет о трактовке человека как безусловной ценности. Христианство в целом принципиально отличается от язычества в понимании человека. Оно подчеркивает в нем индивидуальное, тогда как язычество растворяет индивидуальность в какой-либо социальной общности.

По мнению К. Ясперса, язычество постоянно вторгается в тончайший слой современной культуры, возрождая ложное обожествление человека. Но в целом христианская традиция, как это очевидно, утвердилась гораздо прочнее. Она-то и противостоит, по Ясперсу, всем формам философского неверия, которые пытаются восстановить демонологию, культ кумиров, языческое боготворение<sup>2</sup>.

Именно в христианстве, по первому впечатлению, произошла дискредитация человеческого тела. Ведь в нем оформилось воззрение на греховность людской природы: тело отворачивает человека от высшего предназначения. Но христианство, которое принижает человека как плотское, заключающее в себе радикальное зло существо, тем не менее утверждает, что человек создан по образу и подобию божьему. Несовершенство челове-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 159.

<sup>2</sup> См.: Ясперс К. Философская вера. М., 1991.

ка вызвано грехопадением, а отнюдь не изъянами господнего творения.

Античности присуще целостное пластическое восприятие человека. Именно поэтому христианству нередко вменяют в вину концепцию бестелесной сущности человека. Между тем "антропологическая модель обоих Заветов представила человека единым (с психосоматической точки зрения) существом и уникальной личностью, заключающей в себе подобие создателю. И патристика, занявшаяся толкованием именно этой модели, должна была сохранить и сохранила упомянутые черты библейской антропологии, хотя в то же время парадоксальным образом начала воспроизводить на библейском материале и греческую философско-антропологическую парадигму"<sup>1</sup>.

Христианство учит: телесность в идеале должна быть соотнесена с духовностью, сливаться с нею. Человеку же надлежит культивировать в себе не только рассудок, но и возвращать также чувства, через которые и раскрывается личностное богатство и уникальность.

Вместе с тем отпадение человека от космоса, распадение единой мифологической картины мира имело далеко идущие последствия. Если мы в ежедневном хаосе оторгнуты от космоса, выключены из великого космического процесса, то становимся маленькой клеточкой, не управляемой никакими естественными, природными законами. Именно поэтому в христианской теологии идеал абсолютной независимости человека от природы стал рассматриваться как его крупнейший порок. Согласно Августину, вся философия до Христа страдала этим существенным изъяном. Она полагала разум высшей способностью человека. Но чем был на деле этот разум? К подлинному познанию человек мог прийти только со сверхъестественной помощью, посредством божественной благодати. Так постепенно проявлялось глубокое отличие антропологии от всех других отраслей философии.

Христианское сознание исходило из того, что "человек прекрасно устроен из разумной души и тела"<sup>2</sup>. Как показывают привлеченные тексты, в философии западного средневековья всесторонне обсуждались проблема души и тела, вопрос о целостности личности. Христианские мыслители подчеркивали, что абсолютно свободному богу соответствует человек, обладающий дарованной ему творцом свободой воли. "В противоположность космоцентризму, интеллектуализму и объективизму античной философии ключевым понятием западно-христианского мировоззрения является "воля". Христианство воспринимает мир не с объективистской точки зрения созерцающего его

---

<sup>1</sup> Уманская Т. А. Телесность как философская проблема: к постановке вопроса в западной патристике // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 13.

<sup>2</sup> Немесий Эмесский. О природе человека. Почаев, 1904. С. 19.

наблюдателя, а под знаком субъекта, причем субъекта воле-ния"<sup>1</sup>.

Средневековое миросозерцание представлено в хрестоматии в нескольких вариантах, сохраняющих свое культурно-историческое своеобразие. Материалы глав этого раздела говорят о том, что неоднократно в философии вплоть до наших дней рождалась обостренная тяга к язычеству с его культом рода, деспотической опекой. Вытесненное христианством язычество постоянно напоминает о себе. По мнению русского философа В. Соловьева, упадок средневекового миросозерцания обусловлен именно тем, что он и связанный с ним строй жизни, как на Западе, так и на Востоке, представляет собой исторический компромисс между христианством и язычеством.

Этот компромисс, по его мнению, имеет характер двоеверия или полуверия и ошибочно принимается за само христианство как его противниками, так и его защитниками. "В средневековом миросозерцании и жизненном строе, — пишет В. Соловьев, — новое духовное начало не овладело старым языческим: они утвердились во внешнем сопоставлении и само христианство — вообще и в целом — было принято как внешний факт, а не как задача, разрешаемая собственной исторической деятельностью. В происходящих отсюда противоречиях заключаются коренные причины упадка средневекового миросозерцания"<sup>2</sup>.

Нельзя не прислушаться к мнению русского философа, который полагал, что вследствие узаконения языческих элементов истина христианской веры перестала быть нормой действительности, превратилась в отвлеченный теоретический догмат и христианству был придан несвойственный ему характер одно-стороннего и нетерпимого догматизма. В связи с этими соображениями ради отрезвления мысли следует подчеркнуть, что гуманизм — тончайший, зыбкий и постоянно растворяющийся слой в толще культуры.

#### IV

Мыслим ли гуманизм без автономного, суверенного субъекта? Казалось бы, вопрос выглядит абсурдным. Как может проявиться любовь к человеку в доличностных культурах? Однако постоянное возрождение неоязычества в европейском сознании (философия жизни, "новые правые" во Франции) сопряжено с идеей деперсонализации. В связи с этим огромное значение приобретают "первые и трудные Шаги европейской

---

<sup>1</sup> Антонова Е. В. Философское понимание свободы человека // Философия человека: диалог с традицией и перспективы. М., 1988. С. 24.

<sup>2</sup> Соловьев Владимир. Положения к чтению Владимира Соловьева в Психологическом обществе о причинах упадка средневекового миросозерцания // Советская культура. 1989. 8 апреля.

культуры на пути к идее оригинальности и суверенности индивида — идее, с которой мы жили настолько, что едва ли отдаем себе отчет, в какой мере оригинальна сама эта идея"<sup>1</sup>.

Гуманизм как специфическая система воззрений складывался на протяжении веков. Он, естественно, отражает в себе исторически определенные подходы к проблеме, конкретное представление о тех или иных общечеловеческих ценностях. Гуманизм базируется на философском понимании человека. Без живого индивида, наделенного телесностью, разумом, чувствами, человеколюбие утрачивает свою основу.

Наиболее наглядное воплощение персоналистская традиция европейской культуры нашла в эпоху Возрождения. Гуманизм становится самостоятельным идейным движением. Мыслители той поры — титаны духа — утвердили полную принадлежность человека к земному миру. Они провозгласили свободу человеческой личности, выступили против религиозного аскетизма, за право человека на наслаждение и удовлетворение всех потребностей. Гуманисты считали человеческую красоту своеобразной красотой божественной.

В гуманизме нового и новейшего времени персоналистская тенденция европейской культуры освободилась от религиозного содержания. Она стала признавать право человека на свободу, счастье, развитие и проявление своих способностей. Гуманизм рассматривает человека как существо, достойное духовного и физически полноценного существования. В последующие эпохи эти умонастроения воплотились в идеалах индивидуализма, которые в специфической форме реализовали концепцию возвышения личности.

В работах советских исследователей, в частности А. Ф. Лосева, подчеркивается, что мыслители и художники эпохи Возрождения ощущают в себе безграничные возможности и силу для проникновения в глубины человеческих переживаний, всемогущей красоты природы. Но даже самые великие деятели той эпохи чувствовали какую-то ограниченность человеческого существа, его некоторую беспомощность в преобразовании природы, в художественном творчестве, в религиозных постижениях.

Индивид, изолированный от социальной общности, не может быть абсолютной основой исторического процесса. Гении понимали всю ограниченность изолированного человеческого субъекта. Эпоха Возрождения как бы взывала к потребности заменить обособленного субъекта исторически обоснованным коллективом.

Гуманисты эпохи Возрождения поставили немало острых философских проблем. Меняется ли антропологическая природа человека? Можно ли говорить об эволюции человека не

---

<sup>1</sup> Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 6.

только в непосредственно биологическом смысле? Пико дела Мирандола в "Речи о достоинстве человека" подчеркнул, что особенность природы человека именно в том, что он может творить себя, менять присущие ему свойства.

Таким образом, философ рисует человеческое существо как создание по природе неуловимое и безгранично пластичное: своего рода "хамелеона", способного имитировать все живые формы как сверху, так и снизу, как ангельское, так и демоническое. В последующие века идея человеческой природы как незавершенной возможности, жизни как приключения саморазвития получила признание. Она постоянно возникала во все новых и новых версиях.

Новый взлет гуманизм пережил за пределами Италии, в эпоху социально-религиозных движений XVI века. В частности, в Нидерландах и Германии возник так называемый северный гуманизм, который существенно отличается от итальянского. Видным представителем этого гуманизма стал Эразм Роттердамский.

Со времен Возрождения идея антропоцентризма фокусируется все больше на самом человеке, а не на его связи со сверхприродным. Развитие науки было использовано гуманизмом для того, чтобы восславить "экспансионизм" человека, его готовность сорвать с природы присущий ей ореол священности.

Однако бурное развитие науки, изменившее картину мира, привело к переосмыслению проблемы человека. В эпоху эллинской и средневековой цивилизации земной шар казался беспредельно великим по сравнению с окружающими его небесными сферами. Лишь отдельные мыслители поднимались до осознания беспредельных размеров космоса. "Жизнь и сущность человека не резко отходили от остального живого, — отмечает В. И. Вернадский, — и не вызывали тех смущающих и тревожащих вопросов, которые возникли в христианском мировоззрении в ту эпоху, когда в XVI и XVIII столетиях успехи научного знания вновь поставили — уже перед всем человечеством — вопрос о колоссальных размерах и величии Космоса и ничтожности той пылинки, какую в нем представляет наша Земля"<sup>1</sup>.

Если раньше представление о краткотечности земной жизни, которая в своем значении представлялась величайшим благом, беспокоило умы, то теперь возникает сознание ничтожности этой жизни в холодном и бесстрастном космосе. И античная философия, и христианская теология рассматривали человека как конечную цель мироздания. Сокрушительный удар по этим воззрениям нанесла новая космология. Осознание того факта, что Вселенная не знает ни центра, ни вечных очертаний, безразлична к благополучию и счастью человека, естественно, породило трагическое мироощущение.

---

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Живое вещество. С. 29.

Разрабатывая структуру антологии, редколлегия сочла возможным выделить в особый раздел XVII век. Эта эпоха, воследовавшая за Возрождением, не получила столь же броского обозначения, однако она ознаменовалась существенными культурными достижениями, внесла принципиальные коррективы в осмысление антропологической темы и гуманизма.

"Век разума" в сфере искусства закреплён такими понятиями, как "классицизм" и "барокко". Барокко (от итал. *barocco* — странный, причудливый) — это также специфическое направление западноевропейской культуры XVII века, которое сформировалось на почве кризиса Возрождения. Как искусствоведческий термин это слово было использовано швейцарскими теоретиками Я. Буркхардтом и Г. Вёфлином в конце XIX века. Философское мышление той эпохи, так же как и художественная практика, отличаются трагическим мироощущением.

Религиозный философ Блез Паскаль, назвавший человека "мыслящим тростником", исходил из идеи нереализованности, ничтожности человека. Оценивая философские воззрения Паскаля, Н. А. Бердяев отмечал, что человек может познавать себя сверху и снизу, из своего света, из божественного в себе начала и познавать из своей тьмы, из стихийно-подсознательного и демонического в себе начала. "И он может это делать потому, что он двойственное и противоречивое существо, существо в высшей степени поляризованное, богоподобное и звероподобное, высокое и низкое, свободное и рабье, способное к подъёму и падению, к великой любви и жертве и к великой жестокости и беспредельному эгоизму"<sup>1</sup>. Эту двойственность, подмечает Бердяев, Паскаль выразил лучше всех. Французский философ подчеркивал, что человек — самая ничтожная былинка в природе, но все-таки былинка мыслящая. Начало нравственности Паскаль усматривал в разуме.

Мыслителей XVII века волнует тайна человека, его предназначённость, загадка его природы, его место в обществе и мироздании. Они пытаются также распознать его добродетели и пороки, наклонности и страсти, нравственные искания и падения.

Представление о двойственности человеческой природы подерживалось и самим развитием теоретического знания. Галилей положил начало современной науке. Она предстала в его трудах как новый способ познания природных субстанций. Конечно, осмысление результатов этого познания все еще осуществлялось в русле прежней "натурфилософии". Но постепенно методы и концептуальные средства, которые использовались наукой, стали расходиться с арсеналом традиционной философии. Наука все более рассматривалась как род особого мышления, отличающегося от философии.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). Париж. 1939. С. 19.

Но и внутри философии произошла определенная переориентация. Она обнаруживала свою продуктивность в сфере гуманитарного знания — в теории познания, этике, политической философии, в философии истории, образования, религии. Иначе говоря, философия раскрывала свой потенциал в тех областях, которые были непосредственно связаны с деятельностью человека, его жизненными проблемами. Возникло своеобразное противопоставление науки и философии.

Классическим выражением этого противостояния, возможно, стало картезианское разграничение мыслящего и протяженного. Первое относилось к области философии, второе — к области математического естествознания. Применительно к человеку это означало, что его телесность есть воплощение природного начала. Тело человека — это своеобразный механизм, и, стало быть, естествознание призвано изучать такое проявление природы. Что касается "истинного человека", то он остался в ведении философии. Как отметил швейцарский философ Э. Агацци, современная философия "открыла субъекта"<sup>1</sup>. Это означает, что философия Просвещения предоставила науке изучение природы, но сохранила за собой изучение человека.

Эпоха Просвещения, как известно, составила важный этап в развитии европейской истории. Она противостоит нынешней философии как своеобразная духовная формация, имеющая собственные мировоззренческие посылки. Миссионерство просветителей базировалось на признании того, что история человечества, несмотря на все случайности, имеет внутреннюю линию развития, а именно: всеобщий прогресс разума и движение ко все большему совершенству. Поэтому-то самосознание современной им эпохи рассматривалось как истинное историческое сознание.

Первоначальные либерально-просветительские представления о неисчерпаемых возможностях просвещения были связаны с идеалом независимой и разумной личности. Эпоха Просвещения породила культ "автономного человека", способного трезво и глубоко оценивать явления, идеи, нравственные поступки и их следствия. Рационализм и критицизм объявлялись универсальной характеристикой человека.

Пафос разума, знания и основанного на них прогресса выразился в философии Просвещения наиболее полно и отчетливо. Вневременная, неисторически понятая, всегда тождественная себе "разумность" в противоположность "заблуждениям", "страстям", "таинствам" рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс осмыслялся ими как результат распространения истинных идей, которые постепенно устраняют загадки и чудеса мира, пропитывая его светом разумности.

---

<sup>1</sup> Агацци Э. Человек как предмет философского познания // О человеке в человеке. М., 1991. С. 59—79.

Высоко оценивая разум отдельной личности, идеологи Просвещения видели причину рационального поведения индивида, его разумности в "человеческой природе". Но эти антропологические послышки не получили у мыслителей XVIII века сколько-нибудь последовательного разъяснения. Разумность как критерий всеобщей связи между людьми не обосновывалась, а постулировалась.

Разумеется, просветители уделяли значительное внимание человеческой субъективности, то есть таким компонентам внутреннего мира личности, как разум, чувства, воля. Однако особый акцент они делали именно на разуме, который будто бы обеспечивает относительную цельность личности, отвращая ее от пороков, страстей и других проявлений эмоций. Это не позволяло мыслителям Просвещения последовательно раскрыть проблему человеческой индивидуальности.

С одной стороны, уже в середине XVIII века Ж.-Ж. Руссо подверг секуляризации идею Последнего Суда, то есть исповедь, которая одушевлена покаянием перед Богом за совершенные грехи. Руссо истолковал покаяние как акт человеческого поведения, совершаемого не для Бога, а для себя самого. Желание получить признание и прощение у своих собратьев устраняло религиозное чувство оправдания, избавления от грехов милостью Божией. Рождалось совсем иное переживание, сопряженное с поиском понимания у другого человека. Так в европейской литературе возникают письма, исповеди, дневники, автобиографии, которые требовали от их автора и от того, к кому они обращены, чтобы те были индивидуальностями, способными понять мир человеческих признаний, откровений.

Именно с периода ранних буржуазных революций в европейской философии началось неслыханное возвышение личности. Глубинный смысл Великой французской революции 1789 года в том, что она утвердила великие принципы свободомыслия, которые вошли в плоть и кровь мировой культуры. Она интегрировала в себе плоды Реформации и Просвещения, которые подготовили глубокие интеллектуальные и нравственные повороты в истории.

Блестящая плеяда выдающихся мыслителей (Вольтер, Руссо, Монтескье, Гельций) с присущим им блеском показывали, что старый порядок, пронизанный аморализмом и лицемерием, вырождением правящих элит, мертвящим догматизмом и схоластикой, противоречит разуму, находится в конфликте с самой природой человека, его стремлением к гармоничному обществу, свободному от сословного неравенства и монархического произвола, обществу, в котором частный интерес каждого совпадал бы с общечеловеческими интересами.

Вместе с тем в эпоху Просвещения идеал личности обнаружил свою ограниченность. Не случайно современные "новые философы" во Франции полагают, что вся новая европейская философия приписывает суверенитет только общинам и народам. Философия Просвещения, по их мнению, видит в отдельном человеке полусущество, нулевой уровень человечества. Народ же,

рассматриваемый как абсолютный суверен, требует истолкователя своей воли, и этот истолкователь становится тираном, как им был Робеспьер. Несомненно, в этих рассуждениях схвачено зерно будущих концептуальных противоречий в осмыслении человека.

*П. С. Гуревич, И. Т. Фролов*

\* \* \*

Книга подготовлена силами исследовательского коллектива под руководством академика И. Т. Фролова. К работе были привлечены не только философы, но и известные историки, филологи, религиоведы. Каждый раздел и главы внутри разделов имеют в качестве кураторов специалистов по отдельным эпохам и проблемам, которые помогали в подборе текстов, в определении их научной ценности и представительности, писали предисловия и комментарии.

Основу книги составляют тексты, которые были опубликованы в разные годы и в разных изданиях. Однако в ряде случаев включены новые переводы, подготовленные Е. В. Антоновой, В. М. Бакусевым, М. Р. Бургете, М. А. Гарнцевым, М. Н. Громым и М. И. Левиной.

В работе над антологией участвовали: А. И. Абрамов ("Русское просвещение" — предисловие (в соавторстве), комментарии); Л. М. Баткин ("Возрождение" — предисловие); А. Н. Воскресенский ("Барокко и классицизм" — комментарии); М. А. Гарнцев ("Византийская философия", "Западноевропейская философия" — предисловия, комментарии); М. Н. Громов ("Русская философская мысль XI—XVII веков" — предисловие, комментарии); А. В. Гулыга ("Немецкое просвещение" — предисловие (в соавторстве); П. С. Гуревич ("Древнеиндийская философия", "Немецкое просвещение" — предисловие (в соавторстве); И. В. Егорова ("Русское просвещение" — предисловие (в соавторстве), "Немецкое просвещение" — комментарии); Ф. Х. Кессиди ("Античная философия" — предисловие, комментарии); В. И. Корнев ("Древнеиндийская философия" — предисловие (в соавторстве); О. В. Летов ("Возрождение" — комментарии); И. С. Лисевич ("Древнекитайская философия" — предисловие, комментарии); Б. В. Мееровский ("Французское просвещение", "Английское просвещение" — предисловия, комментарии); В. В. Меликов ("Древнеиндийская философия" — комментарии); А. С. Смирнов ("Арабская философия" — комментарии); М. Т. Степанянц ("Арабская философия" — предисловие); Г. Я. Стрельцова ("Барокко и классицизм" — предисловие).

# ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО МИРА О ЧЕЛОВЕКЕ

## ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

По представлениям древних китайцев, человек возникает после того, как изначальный эфир (или пневма, ци) делится на два начала: Инь и Ян, Свет и Тьму. Своим появлением он как бы призван преодолеть эту расколотость мира, ибо объединяет в себе темное и светлое, мужское и женское, активное и пассивное, твердость и мягкость, покой и движение. Вместе с Небом и Землей человечество составляет великую Триаду, каждый член которой порождает свой, особый мир, а вместе — всю "тьму вещей". Срединное положение человека в мире определяет и "срединный путь" как наиболее для него приемлемый, диктует ему постоянную роль медиума, посредника. Это видно даже в самом написании некоторых иероглифов, где, например, слово "ван" (царь) изображается тремя горизонтальными чертами, соединенными одной вертикальной, поскольку влады-ка людей призван объединить своей персоной все три мира: верхний, нижний и средний, а по другой версии: Небо, Землю и Дао — великий Путь Вселенной. Он — сын Неба, через него небесная благодать нисходит на землю и распространяется повсюду, "вплоть до зверей и насекомых, деревьев и трав".

В написании иероглифа "мудрец" мы видим изображение уха и рта: мудрый ничего не придумывает, не измышляет, а лишь вслушивается в сокровенное своим внутренним слухом и передает людям. "Передаю, но не творю", — декларирует свое кредо Конфуций, выступая посредником между прошлым и будущим. В воображаемом пространстве времени человек Древнего Китая занимает несколько необычную для нас позицию: он обращен лицом к прошлому, к будущему же повернут спиной, и вся устремленность его, так сказать, ретроспективна. Добавим, что древность для него не "глубокая", а "высокая", она постоянно присутствует в настоящем и с ней он неизменно сверяется в своих действиях. Будущее не привлекает слишком большого внимания — ведь время движется по кругу и все возвращается к своему истоку. Возвращается к истокам ("желтым источникам") и каждый отдельно взятый человек, совершив положенное и снова уходя во все порождающее Небытие или, точнее, Инобытие мира. Отсюда — взгляд на смерть как на "возвращение" и одновременно как на "превращение", ибо Великий гончарный круг — Дао — лепит из старого материала все

новые формы, разбрасывая их по Вселенной: ничего не пропадает, но ничто и не остается неизменным. Впрочем, жизнь скорее всего — лишь сон и не нужно бояться Великого Пробуждения.

Древний китаец полагал, что "меж Небом и Землей человек драгоценнее всего", однако мир создан не ради человека, тот — лишь предпоследнее звено саморазвития мира, и вместе с Землей и Небом (которые тоже подчас воспринимаются как живые существа) творит свою, особую сферу бытия, ныне именуемую ноосферой. Человек — не царь Вселенной, он не может диктовать ей свою волю, "покорять" и распоряжаться. Наилучшей стратегией поведения для него является "недеяние" и следование "естественности", в крайнем случае — "упорядочивание" и устранение "смуты", то есть сбоев и ошибок, вкравшихся в процесс эволюции. Человек вообще не слишком выделяет себя из природы, он "микрокосм", который соединен с Космосом тысячами незримых связей, и они постоянно влияют друг на друга. Отсюда — неизменное чувство ответственности за свои действия на высшем, "космическом" уровне.

На огромных открытых просторах китайской равнины человек привык действовать кучно, в массе, здесь оставалось мало места для инициативы личности. Только вместе можно было справиться с разливами желтой реки — Хуанхэ или оросить ее водами засушливые земли, только вместе можно было построить тянущиеся на тысячи верст пограничные стены, создать "систему оповещения" о нападениях кочевых племен. Надо всем верховенствовал здесь закон больших чисел: уже первый император Китая Цинь Шихуан стогоняет 700 000 человек на строительство своего дворца и гробницы, отправляет более миллиона на возведение Великой стены, его предок в один день предаст казни 400 000 пленных и т. д. и т. п. Отдельный индивид поистине стоит немного. Сам человек еще не слишком четко ощущает границы собственной личности, с рождения он оказывается включенным в некую человеческую общность, подчас насчитывающую тысячи особей: большую семью, род, клан, и все время воспринимает себя ее частью. Его "ближние" — ныне здравствующие, еще нерожденные и уже умершие — составляют как бы единое, протяженное во времени тело рода, и человек заимствует у него частичку его бессмертия. Мертвые заботятся о живых, живые — о мертвых, и, хотя "пути человека и духа различны", оба мира находятся в постоянном общении. Однако и это общение прежде всего коллективное.

Взять хотя бы регулярные жертвоприношения предкам — исключительно семейный, клановый ритуал. В Древнем Китае невозможен диалог человека с Богом или апелляция к нему отдельной личности. Нет ничего напоминающего библейского Иону или пророков, впрочем, не существует и самого понятия Бога-Творца — его заменяет безликое Дао, черное Небытие,

творящая мир Пустота. Различные божества древних китайцев не слишком антропоморфны и воспринимаются скорее как предки. Что же касается Неба, которое обозначается тем же иероглифом, что и "великий человек" лишь с дорисовкой некоего "венца" над головой, то прерогатива общения с ним принадлежит лишь "сыну Неба", то есть императору. Впрочем, он общается с божеством не как индивид, а как потомок, ответственный перед предком за всю Поднебесную. Вообще судьба человеческого сообщества как целого всегда мыслится в Древнем Китае более важной, чем судьба любой его части — та повсеместно приносится в жертву целому, подчас с удручающей жестокостью.

Однако мы были бы неправы, если бы на фоне торжества всеобщности не заметили признаков постепенного самосознания личности. Пусть философская школа тоже именуется семьей и все связи в ней воспринимаются как вариации родственных, но уход из родных мест к учителю уже предполагает необходимость индивидуального выбора. В конфуцианстве рождается идеал "благородного мужа", носителя высших моральных качеств, который "не присоединяется к стае", не мирится с ролью орудия, не воспринимает себя "сосудом" и "утварью". Высшей ценностью почитается "жэнь" — гуманность, милосердие, которое предполагает прежде всего общение между двумя индивидами. Мо-цзы выдвигает идею "всеобщей любви", когда человек "любит не только своих близких" и готов перенести ради другого многие муки. В даосизме поиски индивидуального бессмертия начинают объединяться с идеей добра или хотя бы непричинения зла ничему живому. "Не делай другому того, чего себе не желаешь", — говорит Конфуций ученикам, и его слова напоминают нам аналогичный принцип, провозглашенный на противоположном конце Азии пять веков спустя. Иначе говоря, мир в своем развитии един, и столь далекий от нас во всех отношениях Китай демонстрирует это в полной мере.

*И. С. Лисевич*

## КОНФУЦИАНСТВО

### Лунь ЮН<sup>1</sup>

1.1 Учитель сказал<sup>2</sup>:

Не радостно ль  
Учиться и постоянно совершенствоваться?  
И не приятно ль  
Видеть друга, идущего издалека?  
Не тот ли благородный муж,  
Кто не досадует, что неизвестен людям.

1.2 Юцзы<sup>3</sup> сказал:

Редко бывает,  
Чтобы человек, почтительный к родителям и стар-  
шим,  
Любил бы нападать на высших,  
И не бывает вовсе,  
Чтобы тот, кто не любил бы нападать на высших,  
Любил бы затевать смуты.  
Благородный муж трудится над корнем,  
С установлением корня рождается и путь.  
Сыновняя почтительность и уважение к старшим —  
Это и есть корень милосердия!

1.3 Учитель сказал:

Милосердие — редкость  
При искусных речах и добропорядочной внешности.

1.4 Цзэнцзы<sup>4</sup> сказал:

Я на день себя трижды вопрошаю:  
Остался ли я верен тем, для кого стараюсь,  
И сохранил ли искренность в общении с друзьями,  
И повторял ли то, что мне передавалось.

1.14 Учитель сказал:

Если благородный муж не думает о сытости  
И не стремится жить в покое,  
Проворно служит, осторожно говорит  
И исправляется от приближения к пути,  
Он может называться любящим учиться.

1.16 Учитель сказал:

Не печалься о том, что люди тебя не знают,  
А печалься о том, что ты не знаешь людей.

2.1 Учитель сказал:

Кто правит согласно добродетели,  
Подобен северной звезде:  
Стоит на своем месте  
В кругу других созвездий...

4.1 Учитель сказал:

Прекрасно там, где пребывает милосердие.  
Разве достигнуть мудрости,  
Если не жить в его краях?!

4.2 Учитель сказал:

Лишенный милосердия  
Не может долго оставаться в бедности,  
Не может постоянно быть полным радости.  
Милосердный находит в милосердии покой,  
А мудрый в милосердии находит пользу.

4.3 Учитель сказал:

Лишь милосердный человек  
Умеет и любить людей,  
И ненавидеть.

4.4 Учитель сказал:

Если стремиться к милосердию, не будет зла.

4.5 Учитель сказал:

Знатность и богатство —  
Это то, чего так жаждут;  
Если я их обретаю незаслуженно,  
Ими не пользуюсь.  
Убожество и бедность —  
Это то, что люди ненавидят;  
Если я их обретаю незаслуженно,  
Ими не гнушаюсь.  
Как может благородный муж добиться имени,  
Если отвергнет милосердие?!  
Благородный муж даже на время трапезы не забывает о милосердии,

И в спешке — непременно и тогда,  
И под угрозой — непременно и тогда.

4.6 Учитель сказал:

Я не видел, чтобы тот, кто любит проявлять милосердие,  
Ненавидел бы то, что лишено милосердия.  
У любящих проявлять милосердие  
Нет ничего, чтобы это превышало.  
Кто ненавидит то, что лишено милосердия,  
Тот проявляет милосердие  
И не позволяет ничему из того, что лишено милосердия,  
Его касаться.  
Сможет ли кто-нибудь однажды проявить милосердие?  
Я не видел тех, у кого бы сил для этого недоставало.  
Может быть, они и есть,  
Но я таких не видел...

6.20 Учитель сказал:

Знающему далеко до любящего;  
Любящему далеко до радостного.

6.21 Учитель сказал:

Кто возвышается над средним человеком,  
С тем можно говорить о высшем;  
Кто его ниже,  
С тем о высшем говорить нельзя...

16.6 Конфуций сказал:

Рядом с благородным мужем  
Допускают три ошибки:  
С ним говорить,  
Когда ни слова не доходит до него, —  
Это опрометчивость;  
Не говорить,  
Когда слова бы до него дошли, —  
Это скрытность;  
И говорить,  
Не наблюдая за выражением его лица, —  
Это слепота.

*Семенко И. И.  
Афоризмы Конфуция.  
М., 1987. С. 263, 266—267,  
272, 296*

1. Гао-цзы сказал:

— Человеческая природа подобна иве, а чувство долга подобно деревянной чаше. Воспитать в человеке человечность и долг — все равно что вырезать чашу из ивы.

— Но разве вы сможете вырезать чашу, не насилуя природы ивы? — возразил Мэн-цзы. — Ведь чтобы вырезать чашу, нужно прежде искалечить иву. Стало быть, изувечив дерево, вы смастерите из него чашу, а изувечив человека, сделаете его человеческим и справедливым? Если вся Поднебесная станет отныне считать человечность и долг злом, то виною тому — только ваши речи!

2. Гао-цзы сказал:

— Человеческая природа подобна стремительному потоку: пустите его на восток — потечет на восток, пустите на запад — потечет на запад. Ей безразличны добро и зло, как воде безразличны восток или запад.

— Воде и впрямь безразлично — восток или запад, — сказал Мэн-цзы. — Но разве безразличны ей верх и низ? Человек по природе стремится к добру, так же как вода устремляется вниз. И нег среди людей таких, что были бы несклонны к добру, как нет воды, которая бы не текла вниз. Вот перед вами вода: если хлопнуть по ней ладонью, заставив взметнуться, она подпрыгнет выше лба; если ее, взволновав, привести в движение, она подымется в горы. Но разве такова ее природа? Только сила понуждает ее так поступать. И когда человека заставляют творить зло, с его природой поступают подобным же образом.

10. Корзинка риса, миска похлебки: получишь — будешь жить, не получишь — умрешь. Но предложи их с грубым окриком — и не возьмет даже бродяга. А предложи их, пнув ногою, — откажется и нищий!

11. Мэн-цзы говорил:

— Человечность — это сердце человека. Долг — это путь человека. Как жаль, когда люди бросают свой путь и не идут по нему, теряют свое сердце и не знают, как отыскать! Когда теряют кур или собак, знают, как их отыскать, а когда сердце теряют, не знают! Смысл учения — только в том, чтоб отыскать свое потерянное сердце.

12. Мэн-цзы говорил:

— Вот безымянный палец — он согнут и не разгибается. Боли это не причиняет, работать не мешает. А ведь найдись где-нибудь человек, способный разогнуть вам этот палец, и даже путь от Цинь до Чу не показался бы далеким. А все лишь оттого, что палец не как у людей. Когда палец не как у людей, — на это досадают. А вот если сердце не как у людей — это досады не вызывает! Стало быть, не понимают, что важнее.

*Из книг мудрецов.  
Проза Древнего Китая.  
М., 1987. С. 60—61*

Врожденные свойства — это плод действий неба, которых нельзя добиться учением и невозможно создать самому.

Человек имеет злую природу. Доброе в человеке — это благоприобретенное. Нынешний человек от рождения стремится к выгоде. Это приводит к тому, что люди начинают соперничать между собой и проявляют неуступчивость. Человек от рождения проникнут ненавистью. Если следуют этому свойству человеческой природы, то у людей появляется желание причинить друг другу зло и уже не придется говорить о доверии и преданности. От рождения уши и глаза обладают жадностью к наслаждению: уши любят приятные звуки, глаза любят красивые, хорошо сочетающиеся цвета. Если следуют этой стороне природы человека, то появляется развращенность и уже не придется говорить о правилах *ли*, справедливости и долге. Таким образом, послушное следование врожденной природе человека, повиновение чувствам неизбежно порождает соперничество; в этом случае все люди будут нарушать укоренившийся порядок и благонравие, что приведет к хаосу в государстве. Поэтому необходимо путем воспитания изменять природу человека, обучая его правилам *ли*, справедливости и долгу. Только после этого люди будут проявлять уступчивость друг другу, их поступки будут соответствовать древним книгам и установленным правилам и в государстве восстановится покой. Из сказанного следует, что человек имеет злую природу, а его добродетели благоприобретены (там же).

Есть люди, которые спрашивают: если природа человека злая, то откуда же возникают правила *ли* и справедливость? Отвечая: отсюда *ли* и справедливость созданы совершенномудрыми, а вовсе не возникли из изначальной природы человека... Совершенномудрый после глубоких размышлений и раздумий постигает правила человеческих поступков и на основе этого устанавливает правила *ли* и мерил справедливости, создает законность (там же).

Мэн-цзы говорил: "Природа человека добрая". Я утверждаю, что это неправильно. С древности до наших дней добро, о котором говорят люди в Поднебесной, — это соответствие поступков и высказываний истинному *дао*, соблюдение установленных правил. Зло, о котором говорят люди, — это одностороннее, корыстное стремление к выгоде и нанесению [другому] ущерба, к предательству и мятежу. Таково различие между добром и злом. Если предположить, что природа человека действительно изначально соответствовала истинному *дао*, что человек всегда следовал установленным правилам, то зачем еще существовали совершенномудрые правители и какое они имели значение? Зачем тогда были придуманы правила *ли* и справедливость? Хотя и были совершенномудрые правители и установленные ими правила *ли* и мерил справедливости, но какое значение они могли иметь,

если природа человека независимо от них соответствовала истинному *дао* и следовала установленным правилам? (Там же.)

Великие достоинства [древних правителей] Яо, Юя и совершенных мужей состоят именно в том, что они сумели переделать изначальную природу человека, смогли создать правила, как стать [добродетельным] человеком (там же).

"Любой прохожий может стать великим Юем". Что означает это утверждение? Отвечаю: Юй смог стать великим лишь потому, что он мог соблюдать *жэнь*, справедливость, правила *ли* и закон (там же).

*Антология мировой философии. В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 230—231*

## Ли-цзы<sup>7</sup>

Луский правитель Ай-гун спросил Кун-цзы<sup>8</sup>: "Платье, которое на вас, учитель, это, [наверное], одеяние ученого?"<sup>9</sup>

Кун-цзы ответил ему так: "Цю в молодости жил в [царстве] Лу и потому носит платье с широкими рукавами, в зрелые годы жил в [царстве] Сун и потому носит головной убор светлого мужа<sup>10</sup>. Цю слышал, что ученость благородного мужа должна быть обширной, платье же должно быть таким, какое носят другие жители. Цю не знает, что это такое — одеяние ученого".

Ай-гун сказал: "Осмелюсь ли спросить о поступках ученого?"

Кун-цзы отвечал так: "Если перечислять их мимоходом, мы многое упустим; если говорить подробно, задержимся слишком долго. Сменится стража<sup>11</sup>, а мы все еще не закончим!"

Тогда Ай-гун приказал [принести Кун-цзы] циновку. Усевшись, Кун-цзы сказал: "Ученый предлагает древние жемчужины [мысли и добродетели], ожидая приглашения [на службу]; с утра до ночи отдает все силы учению, ожидая, что к нему обратятся за советом; хранит верность и преданность, ожидая выдвижения; упорно идет [по пути совершенствования], ожидая, что ему найдут применение. Вот каково самостановление ученого!"

Платье и шапка ученого скромны, действия осмотрительны. С важным поручением он словно бы не торопится, незначительное словно бы считает за пустяк. Перед великим он как бы робеет, малого — как бы стесняется. Он с трудом поступает [на службу], но [в отставку] уходит с легкостью. Он скромен, словно нет у него способностей. Таков внешний облик ученого.

Живет ученый в чрезвычайной бедности, сидит и поднимается с места учтиво. В речах обязательно начинает с выражения преданности, в поступках непременно следует среднему и правильному. На дорогах не вступает в спор за более легкий путь, летом и зимой не оспаривает [у других] места гармонии *инь* и *ян*<sup>12</sup>. Бережет себя от смерти, ожидая применения, пестует свое

тело, дабы иметь возможность свершений. Такова предуготованность ученого.

Ученый не дорожит золотом и драгоценными камнями, ибо его сокровище — преданность и верность. Он не молится [богу] земли, ибо утверждает свои стопы на долге и справедливости. Он не молится о накоплении богатств, ибо своим богатством он полагает обилие учености. Его трудно привлечь, но легко вознаградить; легко вознаградить, но трудно удержать. Ведь в дурные времена он скрывается — вот и трудно его привлечь [на службу]. С неверными долгу он не соединяется — вот и трудно его сохранить. Сначала он трудится и лишь потом [требует] вознаграждения — вот и легко его вознаградить! Так-то ученый сближается с людьми.

Если доверить ученому товары и богатство, если погрузить его в соблазны, — он не изменит долгу перед лицом выгоды; если напасть на ученого многочисленной [ратью], если угрожать ему оружием, — он не изменит своим принципам и перед лицом смерти.

Вступая в борьбу с хищными тварями, он не взвешивает [вначале] своего мужества; влача тяжкий треножник, не взвешивает своих сил. Об ушедшем он не сожалеет, грядущее не старается предугадать. Ложных речей он не повторяет, толкам и клевете не придает значения. Он не роняет своего достоинства, не меняет своего решения. Такова самостоятельность ученого.

С ученым можно обращаться как с родственником, но нельзя ему угрожать; с ним можно сближаться, но нельзя его принудить; его можно убить, но нельзя опозорить. Жилище его не роскошно, еда и питье не обильны. О его ошибках и недостатках можно сказать ему в мягких выражениях, но нельзя бранить его в лицо. Таковы твердость и непреклонность ученого.

Верность и преданность [государю] — вот кольчуга и шлем ученого; ритуал и справедливость — вот его малый и большой щиты. В путь он выступает, увенчав себя гуманностью; [дома] пребывает в объятиях долга<sup>13</sup>. Даже при жестоком правлении он не изменяет тому, на чем стоит. Такова независимость ученого.

[Весь] двор ученого — величиной в один му<sup>14</sup>, окружает его жилище глинобитная стена, ворота бамбуковые, калитка камышовая, окна без рам. [Домашние его] выходят за ворота, передавая друг другу [единственное выходное] платье, едят же не каждый день. Когда он находит отклик у государя, он не позволит себе сомневаться; когда он не находит отклика, он не позволит себе льстить [ради достижения цели]. Таков ученый на службе.

Ученый живет со своими современниками, но сверяет [свои поступки] с древними; путь, проложенный им в нынешний век, послужит ступенью для будущих поколений. Когда наступает лихолетье и государь не оказывает [ему] поддержки, а подданные не выдвигают, тогда льстивая и клеветущая чернь сообщает старается погубить его. Однако можно погубить тело, но нельзя победить волю. И даже пребывая в пучине несчастья, он оста-

ся верен своим устремлениям, ни на минуту не забывая о бедствиях народа. Такова глубина помыслов ученого.

Расширяя свои познания, ученый не знает предела; идя честным путем, не знает усталости; когда он живет в уединении, для него не существует роскоши; когда его приближает [к себе] государь, для него не существует трудностей. В ритуале для ученого всего драгоценнее гармония [между людьми]. Он восхваляет верных и преданных, подражает невозмутимым и восхищается мудрыми. Будучи снисходительным к людям обыкновенным, он старается к ним приспособиться, не выставляя своих достоинств. Такова широта души ученого.

Когда ученый выдвигает [достойных], то среди близких себе он не избегает родственников, среди посторонних не пренебрегает теми, кого недолюбливает. Взвесив заслуги, накопив факты, он выдвигает мудрого, помогая ему достигнуть [самого верха], и не ожидает за это воздаяния. Лишь бы был человек по нраву государю, лишь бы принес пользу государству — самому же ученому не нужно ни богатства, ни чинов! Так ученый выдвигает мудрых и поддерживает талантливых.

Узнав нечто благое, ученые делятся друг с другом; увидав нечто прекрасное, друг другу показывают. На служебной лестнице пропускают друг друга вперед; попав в беду, друг за друга умирают. Если другому долго [не везет], ждут вместе; если друг — в захолустье, вызывают его [к себе]. Так ученый верен другу и способствует его продвижению.

Омыв свое тело, ученый [мыслями] погружается в сущность вещей. Представив свои соображения, [он скромно] отступает [в тень]. Своего государя он поправляет неназойливо. Если государь чего-то не знает, он осторожно подсказывает ему, но и здесь не спешит с действиями. Среди низких ученых не выказывает своей возвышенности, [свершенную им] малость не выдает за многое. В умиротворенный век не бывает беспечным, в смутное время не впадает в отчаяние. С единомышленниками не вступает в сговор, инакомыслящих не отвергает. Такова независимость ученого, и таков его особый путь.

[Если говорить о] высочайших, то ученый не подданный даже для сына неба; [если сказать о более] низких, то ученый не работает и на правителей. Внимательный и спокойный, он превыше всего ставит широту [души]. Стойкий и непреклонный, он не идет на поводу у других, однако, обладая большой ученостью, он знает и что такое почтительность. Приникнув к литературным сочинениям, он трудолюбиво оттачивает на их точиле свою скромность и бескорыстие. Даже получив в удел царские земли, он не ставит это ни в грош. Не подданный он и не служилый. Таковы принципы ученого.

Если помыслы [у двоих] согласны, а устремления сходны, если путь и пристанища на нем одни, то стоять рядом с таким человеком — наслаждение, находиться же у него в подчинении не досадно. Долгое время не видя [друга, ученый] не верит

порочающей его молве. [В дружбе] он прям и справедлив. С мыслящими одинаково он сходится, чуждых же себе избегает. Таков ученый в дружбе.

Мягкость и благодать — это корни гуманности. Уважение и внимательность — это почва, [на которой она произрастает]. Широка души — это образ действий гуманности. Последовательность и постепенность — это ее искусство. Ритуал и обряды — это обличие гуманности. Речи и беседы — это ее украшение.

*Древнекитайская философия.  
Собр. текстов. В 2 т. М., 1973.  
Т. 2. С. 136—139*

## МУДРЕЦЫ ДАОССКОЙ ШКОЛЫ

### Даодэцин<sup>15</sup>

Когда Великий Путь утрачен — появляются "человечность" и "долг". Вместе с остротой ума рождается и великое коварство. Когда шесть родичей не ладят — появляются "сыновья почтительность" и "родительская любовь". Когда в государстве смута — возникают "верноподданные"...

Человек при рождении — нежен и слаб, а когда умирает — тверд и крепок. Все существа, и трава, и деревья при рождении — нежны и мягки, а когда гибнут — сухи и ломки. Ибо твердость и крепость — спутники смерти, а нежность и слабость — спутники жизни. Вот почему сильное войско не побеждает, а крепкое дерево гибнет. Большое и крепкое оказывается внизу, а нежное и слабое — наверху.

*Из книг мудрецов.  
Проза Древнего Китая. М., 1987.  
С. 74, 77—78*

### Чжуан-цзы<sup>16</sup>

Цзысы, Цзыюй, Цзыли и Цзылай, беседа вчетвером, сказали так:

— Мы подружались бы с тем, кто способен постичь, что небытие — это голова, жизнь — позвоночник, а смерть — крестец, с тем, кому ведомо, что жизнь и смерть, существование и погибель — одно единое тело.

И тут все четверо взглянули друг на друга и рассмеялись. Никто из них не воспротивился в душе — и они подружались...

И вдруг заболел Цзылай. Он тяжело дышал и был при смерти, а жена и дети, обступив его, плакали над ним. Цзыли, что пришел его навестить, прикрикнул на них:

— Ступайте прочь! Не тревожьте того, кто превращается!

И, прислонясь к дверям, повел беседу с умирающим:  
— О как велик творец! Во что же еще он тебя превратит? Куда еще тебя отправит? Может, он превратит тебя в печень крысы? Или в лапку козявки?

— Куда бы отец с матерью ни послали сына, — сказал Цзылай, — на восток или на запад, на юг или на север, — сын исполнит их повеление. А разве силы Тьмы и Света не больше для человека, чем отец и мать? Если они понуждают меня умереть, а я послушаюсь — то окажусь строптивцем. И в чем их можно упрекнуть? Ведь Великая Глыба обременила меня телом, истомила жизнью, успокоила старостью и успокоит смертью. И тот, кто умел устроить мою жизнь, сумеет устроить и мою смерть.

Вот, допустим, литейщик плавит металл, а тот бурлит и плещет, и говорит: "Я должен стать мечом Мо Е!" Литейщик конечно же сочтет его дурным металлом. Или же тот, кого однажды вылепили в виде человека, вдруг станет повторять: "Хочу опять быть человеком!" Ведь творец превращений конечно же сочтет его дурным человеком. Так вот, Небо и Земля — это великая плавильня, а творец превращений — литейщик. И чего только он не сможет еще со мной сотворить! Ведь жизнь — это сон. А смерть — пробуждение.

*Из книг мудрецов. Проза Древнего Китая.  
М., 1987. С. 84—85*

## Ле-цзы<sup>17</sup>

Конфуций, странствуя в окрестностях горы Тайшань, повстречал там Жун Цици, который бродил по чэнским полям. Накинув на себя оленью шкуру, подпоясавшись веревкой, он играл на цине и пел.

— Чему вы так радуетесь? — спросил его Конфуций.

— Я многому радуюсь, — ответил Жун. — Небо породило тьму тварей, и драгоценнейшая из них — человек. А мне довелось родиться человеком: вот первая радость. Между мужчиной и женщиной есть различие: мужчину — почитают, женщиной — небрегут, поэтому мужчина выше ценится. Мне же довелось родиться мужчиной: это вторая радость. Бывает, человек не успевает прожить дня или месяца, умирает, не выбравшись из пеленок, — а я дожил до девяноста лет. Это третья радость. Бедность — обычная участь мужа, а смерть — конец человека. Испытав обычную участь, я обрету свой конец — так о чем же мне печалиться?

— Как прекрасно вы умеете себя утешить! — сказал Конфуций.

Цзыгун, изнуренный учением, сказал Конфуцию:

— Я хочу отдохнуть.

— В жизни нет места отдыху, — сказал Конфуций.

— Значит, мне и отдохнуть негде? — спросил Цзыгун.  
— Есть где, — ответил Конфуций. — Взгляни на тот пустырь — тогда и поймешь, где отдых: и простор, и могилы, и жертвоприношения, и жертвенная утварь!..

Указал на могильные холмы и сказал:

— Это могилы твоих предков.

И янец зарыдал неудержимо.

Попутчик же его расхохотался и сказал:

— Я тебя обманул — это царство Цзинь! —

И янец не знал, куда деваться от стыда.

Когда же приехал он в Янь и увидел там настоящие яньские стены и настоящий алтарь, настоящую хижину предков и подлинные их могилы — печаль его была уже не столь сильна.

Цзыся спросил у Конфуция:

— Что вы скажете о Янь Хуэе как о человеке?

— Хуэй превосходит меня в человечности, — ответил Учитель.

— А что вы скажете о Цзыгуне?

— Сы превосходит меня в красноречии, — ответил Учитель.

— А что вы скажете о Цзылу?

— Ю превосходит меня в смелости, — ответил Учитель.

— А что вы скажете о Цзычжане?

— Ши превосходит меня в твердости, — ответил Учитель.

— Если так, почему же все они служат вам, Учитель? — спросил Цзыся, поднявшись с циновки.

— Сядь, — сказал Конфуций. — Я расскажу тебе. Хуэй может быть человечным — но не умеет возражать. Сы может быть красноречивым — но не умеет запинаться. Ю может быть смелым — но не умеет робеть. Ши может быть твердым — но не умеет уступать. Я не согласился бы обменять все их достоинства на свои. Вот почему они и служат мне беспрекословно...

Учитель Ле-цзы стал учиться — и после рассказывал об этом так:

— Через три года сердце не смело помышлять об истинном и ложном, уста не смели говорить о пользе и вреде — лишь тогда Лао Шан впервые взглянул на меня краем глаза. Через пять лет сердце стало по-новому мыслить об истинном и ложном, уста — по-новому глаголить о пользе и вреде: лишь тогда Лао Шан удостоил меня улыбки. Через семь лет, дав волю сердцу, я вновь уже не помышлял об истинном и ложном, дав волю словам, вновь не говорил о пользе и вреде. Лишь тогда Учитель впервые позволил мне сесть рядом. Через девять лет, как бы ни понуждал я сердце думать и уста говорить — не знал уже, что для меня истинно, а что ложно, что полезно, а что вредно, и не знал уже, что для других истинно, а что ложно, что

полезно, а что вредно. Внешнее и внутреннее слилось — и вот зрение мое уподобилось слуху, а слух уподобился обонянию, обоняние — вкусу, а для вкуса все стало единым. Дух мой сгустился, а тело — расслабилось, плоть и кости — размякли, и я перестал ощущать — на что опирается тело и на что ступает нога, о чем помышляет сердце и что таится в словах. И лишь когда до этого дошел — не стало для меня ничего сокровенного.

Учитель Ле-цзы любил поначалу странствовать. И Ху Цю-цзы спросил его:

— Вот ты, Юйкоу, любишь странствия — а за что же ты их любишь?

— Прелесть их в том, — ответил Ле-цзы, — что развлекаешься непривычным. Другие странствуют, чтобы увидеть то, что у них перед глазами. Я же странствую — чтобы увидеть изменения. Так что есть странствия и странствия — и никто еще прежде не умел их различать.

— Твои, Юйкоу, странствия, — сказал Ху Цю-цзы, — конечно, такие же, как и у прочих — хоть ты и утверждаешь, что они совершенно другие. Ведь когда на что смотрят — видят всегда и перемены. Ты же развлекаешься непривычностью вещей, не ведая, что и сам ты непривычен. Стремись странствовать во внешнем, не ведая, что стремиться надо заглянуть в самого себя. Тот, кто странствует во внешнем, ищет совершенства в вещах. Тот, кто заглянул в себя, находит удовлетворение в себе самом. Найти удовлетворение в себе самом — вот высшее в странствиях. А искать совершенства в вещах — нечто второстепенное...

Ян Чжу говорил:

— Все сущее различается в жизни и уравнивается в смерти. Пока живем, есть среди нас мудрецы и глупцы, знатные и низкие — этим мы различаемся. А после смерти — смрад и гниль, распад и разложение, и это всех уравнивает. Однако быть мудрецом или глупцом, знатным или низким — не в нашей власти, как и не в нашей власти — смрад и гниль, распад и разложение. Ибо жизнь — не по воле живых, а смерть — не по воле мертвых; быть мудрецом — не в воле мудрого, а быть глупцом — не в воле глупого, быть знатным — не в воле знатного, а быть низким — не в воле низкого. Но если оно так — то все сущее равно и в жизни, и в смерти, и в мудрости, и в глупости, и в знатности, и в низком состоянии. Умирают и в десять лет, умирают и в сто. Умирают гуманный и мудрый, умирают злодей и глупец. При жизни — Яо и Шунь, после смерти — истлевшие кости. При жизни — Чжоу и Цзе, после смерти — истлевшие кости. Истлевшие кости — все одинаковы, и кто разберет — где чьи. А потому спешите жить — к чему тревожиться о том, что будет после смерти?

Мэнсунь Ян спросил Ян-цзы:

— Вот перед нами человек — дорожит своей жизнью, бережет свое тело. Добьется ли он этим бессмертия?

— По законам естества нет бессмертия, — ответил Ян-цзы.

— А добьется ли он этим долголетия?

— По законам естества нет долголетия, — ответил Ян-цзы.

— Жизнь не сохранишь, дорожа ею, тело не укрепишь, даже если его бережешь. Да и на что она — долгая жизнь? То, к чему влекутся и от чего отвращаются пять чувств, и в древности было таким же, что и ныне. Покой и беспокойство для четырех конечностей и в древности были те же, что и ныне. Муки и радости мирских деяний и в древности были те же, что и ныне. Превращения и перемены, порядок и смута и в древности были те же, что и ныне. Всё это уже слышали, всё это уже видали, всё это уже испытали. Этим пресытишься и за сто лет — а что же говорить о муках долгой жизни!

— Если так, — сказал Мэнсунь Ян, — то ранняя смерть лучше, чем долгая жизнь. Стоит лишь кинуться на меч или пику, броситься в кипяток или в огонь — и обретишь желаемое.

— Нет, — сказал Ян-цзы. — Уж если живешь, то отдайся жизни и претерпи ее, и в ожидании смерти изведай все ее желания. А придет время умирать — отдайся смерти и претерпи ее, изведай все ее пути и дай ей волю до конца. Всему отдайся и все претерпи — и не пытайся удлинить или укоротить жизненный срок...

Ян Чижу сказал: "Человек подобен небу и земле и, как они, таит в себе природу пяти движущих начал. Человек — самое разумное среди всех существ, наделенных жизнью. И в то же время ногти и зубы человека недостаточно сильные, чтобы обеспечить ему охрану и защиту; мускулы и кожа недостаточно крепки, чтобы оборонять его и отражать удары; ноги недостаточно быстры, чтобы унести от опасности. У человека нет ни шерсти, ни перьев, защищающих его от холода и жары, и, чтобы прокормиться, он должен полагаться не на силу, а на разум. Поэтому человек высоко ценит разум и с пренебрежением относится к силе, ибо разум сохраняет его существование, а презренная сила вершит насилие над внешними вещами"...

Старейшина с Лисьего холма спросил Суньшу Ао:

— Знаете ли вы о трех людских досадах?

— О каких же? — спросил Суньшу Ао.

— О зависти к высоким титулам. О неприязни государя к занимающим большую должность. О досаде на тех, что получают большое жалованье.

— Чем выше мой титул, — сказал Суньшу Ао, — тем скромней мои желания. Чем больше должность — тем смиренней мое сердце. Чем обильней жалованье — тем щедрей мои раздачи. Можно ли этим отвратить эти три досады?..

Суньшу Ао занемог и был при смерти. И так наказывал сыну:  
— Царь настойчиво жаловал меня землями — я же от них отказывался. Когда умру, царь будет жаловать и тебя. Ни за что не бери богатой земли. А вот есть на границе между Чу и Юэ холм Усопших. Земля там тощая и славу имеет недобрую: чусцы избегают ее из-за привидений, а юэсцы — из-за дурных примет. Только этой землей и можно владеть долго.

Когда Суньшу Ао умер, царь и впрямь стал предлагать его сыну тучные земли, но тот от них отказался, а попросил холм Усопших. Царь отдал ему эту землю — и потомки Суньшу Ао владеют ею и поныне.

*Из книг мудрецов.  
Проза Древнего Китая.  
М., 1987. С. 117, 128—129, 140—  
141, 145, 154*

### Хуайнань-цзы<sup>18</sup>

Сила мысли — вот что заставляет человека высоко ставить свое достоинство и воздавать себе хвалу; но мысль же виновна в том, что человек унижается и клеветет на себя.

Слово, слетевшее с уст, не поймать; дело трудно завершить, но легко проиграть; славу трудно добыть, но легко потерять. Тысячемильная плотина истачивается муравьями; дом высотой в сто суней сгорает из-за щели в дымоходе.

Люди пренебрегают мелочами, а потом раскаиваются. Беда приходит — и только тогда задумываются. Словом, ищут хорошего лекаря, когда болезнь уже приняла опасный поворот. И тут хоть обладай искусством Бянь Цюэ и Юй Фу — мертвого не оживить. Пришло несчастье — человек сам его породил, пришло счастье — человек сам его вырастил. У несчастья и счастья одни двери, польза и вред — соседи.

Вот почему, берясь за дело, заранее все изучи, проверь, оцени, а уж потом принимай решение. А принесет оно пользу или вред — зависеть будет от твоего ума или глупости. Ум же — это понимание естественного хода вещей. Если бы все знали, в чем истина, дела шли бы как по маслу и не заходила бы в тупик Поднебесная.

Ныне же Поднебесную подтачивают три зла: порочные — пользуются большими милостями; малоталантливые занимают высокое положение; не имеющие заслуг — получают щедрое жалованье.

Бывает так, что убыток оборачивается прибылью, а прибыль — убытком. Некогда чуский Чжуан-ван одержал в Хэюне победу над Цзинь. Возвратившись из похода, он пожаловал Суньшу Ао надел, но тот отказался его принять. Уже будучи при смерти, Суньшу Ао сказал своему сыну:

— Как только умру, ван непременно пожалует тебе надел. Не бери жирные и плодородные земли, а бери каменистые и песча-

ные. Вот холмы Юцинь: земля там бесплодная, известна как дурное место. Она никому не нужна.

Суньшу Ао умер, и ван действительно хотел пожаловать его сыну жирные и плодородные земли. Однако тот отказался их принять и попросил юциньские холмы. По обычаю, в царстве Чу всякому, кто имел заслуги в двух поколениях, давали жалование и надел. И только один Суньшу Ао сумел сохранить и то и другое. Вот случай, когда убыток оборачивается прибылью.

Что же тогда называется "получить прибыль, а на самом деле потерпеть ущерб"?

*Из книг мудрецов.  
Проза Древнего Китая.  
М., 1987. С. 174—175*

### **Бао Пу-цзы<sup>19</sup>**

Господин Бао, по имени Цзинъянь, любит сочинения Лао-цзы и Чжуан-цзы и весьма сведущ в искусстве красноречия. Он считает, что древние превосходили современных людей, так как у них не было государей. В его произведении мы читаем: "Конфуцианцы говорят: "Небо породило народ, а затем насадило государей". Державное Небо или же люди, заинтересованные в таком положении вещей, произносят подобного рода речи? Известно ведь: сильные подчиняют себе слабых — и слабые покоряются им, а мудрые обманывают глупых — и глупые служат им. Потому и возник путь государей и подданных и оказался управляемым лишенный мощи народ. Стало быть, господство и подчинение возникают из борьбы между могущественными и слабыми и из противостояния мудрых и глупых. И синее Небо не имеет к этому никакого отношения.

Если ободрать коричное дерево и срезать кору с лакового, то это не пойдет им на пользу. Если вырвать перья у фазана и лишит зимородка его красоты, то это вряд ли будет приятно птицам. Природе лошади противно понуждение ее уздой и удилами, и ярмо, взваленное на буйвола, отнюдь не доставляет ему радости. Сила, противостоящая истине, порождает ложь. Подрывать корни жизни ради бесполезных украшений, отлавливать крылатые существа для изысканных забав, проделывать в носу животных искусственные отверстия и связывать ноги тварей, созданных Небом свободными, — разве это не противно природе и стремлениям всех существ? Простой народ работой своей и повинностями кормит чиновников, однако он голоден и нищ, а аристократия счастлива и сыта.

Когда в Поднебесной смута — появляются "гуманность и справедливость"; когда шесть родственников не пребывают в согласии — появляются "сыновья почтительность и материнская любовь". Прежде, в древние времена, не было ни государей, ни подданных. Люди рыли колодцы и пили из них,

возделывали поля и тем добывали себе пропитание; солнце вставало — шли работать, солнце садилось — отдыхали. Лишенные оков и оружия, они никого не боялись и не ведали ни славы, ни позора. В горах не было троп, в реках — лодок, потоки и долины были неизведаны, люди не объединялись и военных походов не замыслили.

Гнезда на деревьях не разорялись, глубокие водоемы не иссыкали. Фениксы гнездились прямо во дворах людских жилищ. Драконы и циличи стаями бродили в садах и обитали в водоемах. На голодного тигра можно было наступить, ядовитую змею взять в руки. Когда люди переходили вброд реку, чайки даже не взлетали, а когда входили в леса, зайцы и лисы не пугались. Сила и выгода не применялись, городские стены не строились, мириады вещей покоились в сокровенном единении, и все пребывало в Дао-Пути. Моря и поветрия не распространялись, и люди доживали до преклонных лет. Они были чисты, и хитрость не рождалась в их сердцах. Они находили себе пропитание и жили в мире, насыщались и путешествовали. Их речи не были цветисты, поступки не были порочны. Разве можно было тогда отнять у народа его богатства или бесчинствовать, расставляя капканы и ловушки?

Когда эта эпоха пришла в упадок, появились знания и мудрость, прибегающие к искусным уловкам. Дао-Путь и Дэ-Благодать оказались отброшены, а почтение и презрение обрели свой порядок. Живущие в роскоши и избобилии еще более возвысились, а неимущие потеряли и последнюю свою выгоду...

*Из книг мудрецов.  
Проза Древнего Китая.  
М., 1987. С. 186—187*

## Гуань Инь-цзы<sup>20</sup>

Гуань Инь-цзы сказал: "Без Дао-Пути нельзя было бы говорить, но то, о чем нельзя сказать, и есть Дао-Путь; без Дао-Пути нельзя было бы мыслить, но то, о чем нельзя помыслить, и есть Дао-Путь. Небо и все сущее под ним кружится в бурлящем водовороте, люди и дела их переплетены и смешаны; все находится в непрестанном коловращенье и взаимопроникновении — кажется, вот оно, но вот уже и исчезло. Говорить о нем — дуть на отражение, думать о нем — резать пылинки. То, что нельзя содеять и разделить, называют Небом, судьбой, духом, изначальным, все же вместе — Дао-Путем.

Один гончар может изготовить мириад кувшинов, но никогда не будет ни одного кувшина, который мог бы изготовить гончара или повредить гончару. Один Дао-Путь может создать

мириад существ, но никогда не будет ни одного существа, которое могло бы создать Дао-Путь или повредить Дао-Пути.

Если люди ищут Дао-Пути посредством слова, действий, учения и познания, то они лишь будут пребывать в постоянном коловращении и никогда не обретут его. Знай, что слова подобны журчанию источника; что действия подобны полету птиц; что учение подобно попытке схватить отражение; что познание подобно размышлениям во сне. Зная это, не успеешь и вздохнуть, как наступит единение с Дао-Путем.

Среди живущих в мире людей иные умирают в первый день жизни, иные на десятом году, иные на сотом. Умершие в первый день жизни сразу же обретают Дао-Путь, умершие на десятом или сотом году жизни обретают Дао-Путь как бы через промежуток времени. Те, что еще не умерли, хотя и действуют разумно и мудро, связали свою славу со славой жизни, а не со славой смерти. Те, кто еще не обрел единение с Дао-Путем, хотя и действуют мудро и разумно, связали свою славу со славой дел, а не со славой Дао-Пути.

Когда сходятся два стрелка из лука, они смотрят, кто из них искусен, а кто неумел. Когда сходятся два игрока в шашки, они смотрят, кто выиграл, а кто проиграл. Когда же сходятся два человека, обретшие Дао-Путь, то им нечего смотреть друг у друга. У тех, кому нечего смотреть друг у друга, нет ни искусства, ни неумения, ни победы, ни поражения.

Гиря ничтожного человека тянет его ко злу, гиря благородного мужа склоняет к тому, что нельзя обрести. Только то, что нельзя обрести, и может привести к Дао-Пути.

Мой Дао-Путь подобен мечу. Если его лезвием рассекаешь вещи — будет польза; если же хвататься за лезвие рукой — только порежешься.

Смена мороза и зноя, холода и жары — того же рода, что черепица и камни: разведешь огонь — они нагреваются, польешь водой — охлаждаются. Выдыхаешь воздух — он теплый, вдыхаешь воздух — он холодный. Именно по этой причине внешние вещи то появляются, то исчезают, словно те черепица и камни. Реальность же, напротив: не появляется и не исчезает. Тому пример — отражение в воде, которое может то исчезать, то появляться. Если же говорить о самой воде, то в ней поистине ничто не появляется и ничто не исчезает.

Не оценивай совершенных мудрецов по их делам — ведь Дао-Путь бессловесен. Не оценивай совершенных мудрецов по их возможностям — ведь Дао-Путь пребывает в недеянии. Не оценивай совершенных мудрецов по их внешности — ведь Дао-Путь не имеет облика.

Следуя за науками, совершенномудрый человек устанавливает прядение и ткачество; следуя за сусликами, создает ритуал; следуя за боевыми муравьями, приводит в порядок войска. Все люди следуют за мудрецами, мудрецы следуют за совершенномудрыми, совершенномудрые следуют за всем сущим. Только совершенномудрые пребывают в единстве с сущим и потому у них нет "Я".

Если рыба хочет покинуть стаю, она выбрасывается на берег и погибает. Если тигр хочет покинуть стаю, он спускается с гор и входит в город, где его и ловят. Совершенные мудрецы не покидают людскую толпу, и потому другие существа не могут схватить их.

Если человеку, играющему на цитре, грустно, звуки его музыки печальны; если он задумчив, звуки его музыки медленны; если обижен — широки; целеустремлен — протяжны. Потому и говорится, что печаль, задумчивость, обида и целеустремленность не сводятся к руке, бамбуку, струнам или тунговому дереву. В единство с рукой приходит душа человека, в единство с инструментом — рука. У людей есть лишь Дао-Путь, и нет ничего, не исшедшего из Дао-Пути.

Мудрецы пекутся о возвышенном и забывают о низменном. Толпа печется о низменном и забывает о возвышенном. Только совершенномудрые равно понижают и возвышенное, и низменное. Так не удалиться ли от мудрецов и толпы — ведь кроме них есть еще и совершенномудрые!

Навозный жук скатывает шарик из навоза. Когда шарик готов, жук погружается в сосредоточенное созерцание его. Вскоре внутри шарика появляется белый шевелящийся червячок. Внезапно он выходит из оболочки наружу и становится цикадой. Не размышляй навозный жук — как бы побелел шевелящийся червячок?

Повар варит крабов и случайно забывает одну ножку краба на столе. Крабы уже сварились, а оставшаяся ножка все еще дергается. Это значит, что нет ни абсолютной жизни, ни абсолютной смерти, — а люди в неведении говорят о них.

Иные люди в момент смерти стоят, иные сидят, иные лежат. Одни умирают от болезней, другие от злоупотребления лекарствами, но между разными видами смерти нет никакой разницы. Ученый муж, постигший Дао-Путь, не смотрит на жизнь и потому не видит смерти.

Есть люди, гнушающиеся жизнью и смертью и благодаря этому возвысившиеся над ними. Разве это не великое горе! Разве такие люди не похожи на призраков, созданных

искусством магии? Вот почему человека, гнушающегося жизнью и смертью и возвышающегося над ними, именуют "нечистью-яо".

Из тех, кто рассуждает о жизни и смерти, одни говорят: "Смерть есть"; другие говорят: "Смерти нет"; третьи говорят: "Смерть есть и вместе с тем ее нет"; прочие говорят: "Ее нет и вместе с тем она не отсутствует". Иные говорят: "Надо радоваться ей"; другие говорят: "Надо нести ее бремя"; прочие же говорят: "Надо возвыситься над нею". Разве вам неведомо, что на жизнь и смерть я смотрю как на руку у коня или на крылья у буйвола? В самой основе мира нет ни наличия сущего, ни тем более отсутствия сущего. Вот пример: вода и огонь. Намереваясь повредить им, никто не сможет ни сжечь их, ни утопить.

Плывущее — это лодка. Но плывет она не сама по себе, а благодаря воде. Движущееся — это телега. Но движется она не сама по себе, а благодаря буйволу. Мыслящее — это сердце. Но мыслит оно не само по себе, а благодаря наличию смысла. Не знаю, почему это так, но это так. Это то, о чем я не знаю, почему оно таково, но оно таково. Оно приходит из ниоткуда и уходит в никуда. Приходя из ниоткуда и уходя в никуда, оно становится единоначальным с Небом и Землей, для которых нет ни прошедшего, ни настоящего.

То, что видят во сне ночью, возвращено ночью. Для сердца же нет времени. Родившийся в Ци, видит в сердце своем царство Ци. Но тут сновидение переносит его в Сун, Чу, Цзинь или Лян. То, что видится сердцем, разнится одно от другого, сердце же — беспредельно.

Умеющий стрелять учит искусству стрельбы из лука, но не учит, как стать стрелком И. Знающий судовождение учит корабельному делу, но не учит, как стать силачом Ао. Умеющий владеть своим сердцем учит умению владеть сердцем, но не учит, как стать совершенномудрым.

Мудрость, глупость, правда и ложь зависят от сознания или бессознательного. Хотя в объективном мире есть мудрость, глупость, правда и ложь, но то, что называют мудростью, глупостью, правдой и ложью, в действительности связано с моим сознанием. Если ты понял, что все это создано твоим сознанием, то даже то, что тебе покажется истиной, сочтешь за плод заблуждения".

*Из книг мудрецов.  
Проза Древнего Китая.  
М., 1987. С. 195—199*

## ЛЕГИСТЫ

### Шань цзюнь шу<sup>21</sup>

Красноречие и острый ум способствуют беспорядкам; ритуал и музыка способствуют распушенности нравов; доброта и человеколюбие — мать проступков; назначение и выдвигание на должности [добродетельных людей] — источник порока. Если потворствуют беспорядкам, они разрастаются; если потворствуют распушенности нравов, она распространяется; если у проступков есть мать, они будут плодиться; если существует источник, порождающий порок, порок никогда не исчезнет. Там, где одновременно существуют все эти восемь [паразитов]<sup>22</sup>, народ сильнее своих властей; в стране же, где отсутствуют эти восемь [паразитов], власти сильнее своего народа. Когда народ сильнее своих властей, государство слабое; когда власти сильнее своего народа, армия могущественна. Поэтому, если в государстве существуют все эти восемь [паразитов], правитель не в состоянии заставить народ оборонять страну или вести наступление, и тогда государство непременно будет расчленено и погибнет. Если же в стране не будет этих восьми [паразитов], правитель всегда сможет заставить народ оборонять страну или вести наступление, и тогда [государство] непременно станет процветать и [правитель] достигнет владычества в Поднебесной.

Если [управлять] людьми как добродетельными, они будут любить своих близких; если же [управлять] людьми как порочными, они полюбят эти порядки. Сплоченность [людей] и взаимная поддержка [проистекают оттого, что ими] управляют как добродетельными; разобщенность людей и взаимная слежка [проистекают оттого, что ими] управляют словно порочными. Там, где [к людям относятся] как к добродетельным, проступки скрываются; там же, где [к людям относятся] как к порочным, преступления жестоко караются. Когда проступки скрываются — народ победил закон; когда же преступления строго наказуются — закон победил народ. Когда народ побеждает закон, в стране воцаряется беспорядок; когда закон побеждает народ, армия усиливается. Поэтому-то и сказано: "Если управлять людьми как добродетельными, то неизбежна смута и страна погибнет; если управлять людьми как порочными, то всегда утверждается образцовый порядок и страна достигает могущества".

Если государство, на которое трудно напасть, выступает в поход один раз, оно извлекает десятикратную выгоду; если же страна, на которую легко напасть, выступает в поход десять раз, ее потери будут стократны. О государстве, почитающем силу, говорят, что на него трудно напасть; о государстве, почитающем [пустые] речи, говорят, что на него легко напасть. Если народ любит [пустые] речи, его трудно использовать на [войне]. Страна, где народ боится государственных законов

и послушен в войне, нападает с помощью силы; выступая в поход один раз, она извлекает десятикратную выгоду. Страна, где народ не страшится государственных законов и не послушен в войне, нападает с помощью [пустых] речей; выступая в поход десять раз, она несет стократные потери.

Кары [должны быть] суровыми, а ранги знатности почетными, награды незначительными, а наказания — вселяющими трепет. Когда ранги знатности почетны, это значит, правитель любит народ; когда наказания вселяют трепет, народ пойдет на смерть за правителя. Поэтому, если процветающее государство применяет наказания, народ будет в выигрыше; если оно применяет награды, возрастает влияние правителя.

Когда законы [разработаны] подробно, число наказаний увеличивается; когда законы кратки, число наказаний сокращается. Народ стремится к порядку, но своими действиями вызывает беспорядок; если в стране [уже] возникла смута и [правитель] хочет навести порядок, он лишь усилит беспорядок. Поэтому наводить порядок в стране следует еще до того, как вспыхнут беспорядки, тогда в стране сохранится порядок; если же порядок будет наводиться, когда беспорядки уже вспыхнули, в стране останется беспорядок.

Люди по своей сути стремятся к порядку, однако действия их порождают беспорядок. Поэтому там, где людей сурово карают за мелкие проступки, проступки исчезают, а тяжким [преступлениям] просто неоткуда взяться. Это и называется "наводить порядок еще до того, как вспыхнут беспорядки". Там, где людей сурово карают за тяжкие преступления и мягко наказывают за мелкие проступки, не только нельзя будет пресечь тяжкие преступления, но и невозможно будет предотвратить мелкие проступки. Это и называется "наводить порядок, когда в стране уже вспыхнули беспорядки". Поэтому, если сурово карать за мелкие проступки, исчезнут сами наказания, дела в стране будут развиваться успешно, и государство станет сильным. Если же сурово карать за тяжкие преступления и мягко наказывать за мелкие проступки, то, наоборот, возрастет число наказаний, возникнут неурядицы и государство будет расчленено.

Храбрых людей надо награждать тем, к чему они сами стремятся; трусливых следует наказывать тем, что они больше всего ненавидят, — смертью. Тогда трусливый люд, подстрекаемый наказаниями, превратится в храбрый, а храбрый народ, вдохновляемый наградами, будет биться до самой смерти. Когда трусливый люд станет храбрым, а храбрый народ будет сражаться не жалея жизни, страна не будет иметь себе равных и непременно добьется владычества [в Поднебесной].

Если люди бедны, они слабы; если государство богато, то [в нем] царит распущенность, а там, где царит распущенность, появляются паразиты, а когда в государстве появляются паразиты, оно слабеет. Поэтому если беднякам приносить выгоду наказаниями, то они станут богатыми; если богатым наносить

ущерб наградами, то они станут бедными<sup>23</sup>. Когда, управляя страной, придают большое значение тому, чтобы [при выдвигении] на должности бедных делали богатыми, а богатых — бедными, бедный станет богатым, а богатый — бедным и государство будет сильным.

Там, где три основные функции государства не [страдают] от паразитов, оно надолго сохраняет свою мощь; государство, в котором нет паразитов, непременно добьется владычества [в Поднебесной].

*Древнекитайская философия.  
Собр. текстов. В 2 т. М., 1973.  
Т. 2. С. 214—216*

### Хань Фэй-цзы<sup>24</sup>

*Дэ* — это внутреннее; полученное — это внешнее, [фраза] "[Человек] с высшим *дэ* не осуществляет добрые дела"<sup>25</sup> говорит о том, что его душа не соблазняется внешним. Если душа не соблазняется внешним, то тело цело; если тело цело, это называется *дэ*. [Таким образом], *дэ* — это приобретение тела. Любое *дэ* оформляется посредством недеяния; создается посредством отсутствия желаний, [вызванных вещами]; становится спокойным посредством того, что не [прибегают] к размышлениям; делается твердым посредством того, что не [прибегают] к использованию. Если [осуществляются какие-либо] деяния, [проявляют какие-либо] желания, то для *дэ* нет пристанища, а раз для *дэ* нет пристанища, то не сохраняется целостность [тела]. Если прибегают к использованию [чего-либо] и размышлениям [над чем-либо], то [*дэ*] не бывает твердым, а раз [*дэ*] не бывает твердым, то успех не достигается<sup>26</sup>. Поскольку не сохраняется целостность [тела] и успех не достигается, то жизнь приобретает [собственное] *дэ*<sup>27</sup>.

[Таким образом], [стремление] к приобретению [чего-либо] есть отсутствие *дэ*, а отсутствие [стремления] к приобретению [чего-либо] есть [наличие] *дэ*. Поэтому говорится: "[Человек] с высшим *дэ* не осуществляет добрые дела, поэтому он является добродетельным"<sup>28</sup> ...

Как глупый, так и мудрый человек обладают [природными] пристрастиями и неприятиями. Когда [разум] бесстрастен и спокоен, каждый знает, откуда приходят счастье и несчастье. [Человек] не свободен от желания или отвращения, попадает под власть развращающих вещей, разрушает все хорошее у себя. Происходит это оттого, что [он] возбужден внешними вещами, приведен в смятение никчемными желаниями.

Когда [человек] бесстрастен, [он] знает, [чему] следовать и [что] отбросить; когда [человек] спокоен, [он] познает, как складываются счастье и несчастье. И вот теперь никчемные

желания преобразуют его, внешние вещи возбуждают его. Возбуждая, уводят прочь, поэтому говорят: "Опрокидывают".

Что касается совершенномудрого, то он не таков: [он] однажды устанавливает свои пристрастия и неприятия, и даже вещи, встреча с которыми желанна, не способны возбудить [его]. Не способны возбудить, об этом говорится: "Нельзя опрокинуть". [Он] один [и тот же] в своих [внутренних] умонастроениях, и, пусть даже есть нечто, могущее вызвать желание, душа [его] неколебима. Душа неколебима, об этом говорится: "Нельзя свалить".

Когда дети и внуки кого-либо следуют в своих деяниях этим правилам и, таким образом, сохраняют родовой храм предков от уничтожения, об этом говорится: "Жертвоприношения не прерываются".

Для человека дэ — это накопление тончайших [ци], для семьи дэ — это богатство; для деревни, государства, Поднебесной — для всех них дэ — это народ.

И вот приводят в порядок человека так, что внешние вещи не могут привести в смятение его души. Поэтому и говорится: "При совершенствовании человека его дэ становится искренним". Искренность — это укрепление дэ.

Если при приведении в порядок [дел] в семье бесполезные вещи не могут поколебать ее расчетов, тогда средств будет в излишке. Поэтому и говорится: "При совершенствовании семьи ее дэ становится обильным". Если тот, кто приводит в порядок деревню, следует этим правилам, то семей, которые обладают излишками, будет все больше. Поэтому говорится: "При совершенствовании деревни ее дэ становится обширным". Если тот, кто приводит в порядок государство, следует этим правилам, то деревень, обладающих дэ, будет все больше. Поэтому говорится: "При совершенствовании государства его дэ становится обильным".

Если тот, кто печется о всей Поднебесной, следует этим правилам, то каждый живущий народ будет пользоваться его благодатью. Поэтому говорится: "При совершенствовании Поднебесной ее дэ становится всеобщим".

Тот, кто занимается совершенствованием человека с помощью этого [правила], отделяет благородного мужа от низкого человека. Если те, кто приводит в порядок деревни, приводит в порядок государства, печется о Поднебесной, каждый в своей области будут проводить должное изучение роста и уменьшения [соответствующих дэ], то в тьме случаев не ошибутся ни разу. Поэтому и говорится: "По себе можно познать других; по одной семье можно познать другие; по одной деревне можно познать остальные; по одному царству можно познать другие; по одному государству можно познать Поднебесную. Каким образом я узнаю, что Поднебесная такова? Благодаря этому".

*Древнекитайская философия.  
Собр. текстов. В 2 т. М., 1973.  
Т. 2. С. 235, 256—257*

## МОИСТЫ

### Мо-цзы<sup>29</sup>

Нынешний человек отличен от животных. Кто усерден [в труде], тот имеет возможность жить, а кто не усерден в труде, тот не имеет возможности жить (гл. "Против музыки", ч. I).

"Почему ныне землелашец рано выходит в поле и поздно возвращается, усердно трудится на земле и проявляет свое искусство в огородничестве, чтобы собирать богатый урожай злаков, перца, и не смеет лениться в работе? — спрашивает учитель Мо-цзы. — В чем же дело? Отвечаю. Если он будет усердно трудиться, то обязательно будет богат, если же не будет усерден, то непременно будет нищим. Если будет усердно трудиться, то будет сытым, не будет усердия в работе, будет голодным. Поэтому он не смеет лениться" (гл. "Против судьбы", ч. III).

Если крестьяне ослабят усердие в работе, то они будут бедны. А бедность — это корень беспорядков в управлении (гл. "Против конфуцианцев", ч. II).

Как, например, строится стена? Кто умеет класть кирпичи, тот кладет; кто может подносить глинистую смесь, тот подносит; кто может делать замеры, тот делает замеры. И так стена будет сложена. Соблюдение справедливости подобно этому. Способный рассуждать и вести беседы пусть рассуждает и ведет беседы, способный излагать исторические книги пусть излагает исторические книги, способный нести службу пусть несет службу; таким именно образом все дела будут выполнены (гл. "Гэн Чжу").

*Антология мировой философии.  
В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.  
С. 200—201*

Если совершенномудрый человек считает своей задачей наведение порядка в Поднебесной, то ему необходимо исследовать, почему возникают беспорядки, только тогда он сможет навести порядок. Если же он не исследует, почему возникают беспорядки, то он не сможет навести порядок в Поднебесной. Это подобно тому, как врач, ведущий борьбу с недугом человека, должен знать, почему возник этот недуг, только после этого он сможет вести лечение, если же он не будет знать, почему возник этот недуг, то он не сможет вести с ним борьбу...

Мо-цзы говорит: "Чтобы навести порядок в стране, нужно знать причину беспорядков. Если знаешь причину беспорядков, то, устранив эту причину, приведешь страну к процветанию

и спокойствию; если же не знаешь причины беспорядков, то невозможно навести порядок в стране..."

Если рассмотреть, откуда начинаются беспорядки, то оказывается, что беспорядки возникают оттого, что люди не любят друг друга. Слуга и сын непочтительны к государю и отцу. Что такое беспорядок? Это то, что сын любит себя, но не любит отца, поэтому во имя своей выгоды он наносит ущерб отцу; младший брат любит лишь себя и не любит старшего брата, поэтому он наносит ущерб своему брату, чтобы обеспечить выгоду себе...

Ныне правители царств знают лишь о любви к своему царству и не любят другие царства, поэтому всеми силами страны стремятся нанести удар другой стране. Ныне главы семейств знают лишь о любви к своей семье, но не любят другие семьи и поэтому, не брезгуя ничем, всеми силами семьи стремятся разграбить другую семью... Если отсутствует взаимная любовь между людьми, то непременно появляется взаимная ненависть; если правитель и его подчиненные не питают взаимной любви, то нет милости и верности; если между отцом и сыном нет взаимной любви, то нет родительской любви и почитания родителей; если между братьями нет взаимной любви, то нет согласия между ними; если между людьми Поднебесной нет взаимной любви, то сильный непременно подчиняет слабого, богатый непременно оскорбляет бедного, знатный непременно кичится перед простолюдином, хитрый непременно обманывает простодушного...

Мо-цзы говорит: "Какую питают любовь — всеобщую или отдельную — злые люди Поднебесной, ненавидящие людей? Ответим: непременно отдельную любовь. Таким образом, сторонники отдельной любви в результате порождают великое зло в Поднебесной. Поэтому следует отвергнуть отдельную любовь..."

Поэтому всеобщая выгода, всеобщая любовь приносят Поднебесной большую пользу; отдельная корыстная выгода, за счет общей выгоды, есть большое зло для Поднебесной. Во всеобщей пользе лежит истина... Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой... Дело человеколюбивого человека непременно состоит в служении тому, чтобы приносить пользу Поднебесной и уничтожать в Поднебесной зло...

Высказывания должны быть верными, поступки должны быть результативными, нужно, чтобы высказывания и поступки были в гармонии, а также соответствовали экономии в расходах...

## ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В середине II тысячелетия до н. э. на земли пришедшей в упадок хараппской цивилизации (Пакистан) стали переселяться скотоводческие племена Средней Азии и Заволжья, которые постепенно завоевывали территории Северной Индии. Они именovali себя ариями. Религия ариев дошла до нас в форме ведийских гимнов, одухотворяющих и обожествляющих природные стихии и явления: огонь, ветер, молнию, гром, небо, Луну, Солнце и другие. На раннем этапе развития арийского общества человек и боги (природа) объединялись с помощью жертвы, поэтому в мироощущении ариев преобладал элемент магии и ведийский обряд жертвоприношения был основной формой общения с божественными силами. Но по мере вращаия ариев в жизнь более развитого индийского общества происходила эволюция религиозных представлений в сторону философского осмысления отношений человека с природой. Постепенно выкристаллизовывался институт шраманов, людей, целиком посвятивших себя поискам первоначала бытия, жизненной силы и каналов, связующих человека с окружающей природой.

Ранние упанишады, буддийские и джайнские тексты, восходящие к VII—VI вв. до н. э., свидетельствуют о необычайном многообразии представлений и видения миропорядка. Некоторые умозрения получали признание той или иной брахманистской школы и считались ортодоксальными, то есть построенными на авторитете Вед. К ортодоксальным учениям, в частности, относилась идея творения посредством космического полового акта. Эта идея повторяется в различных формах в позднейшей ведийской литературе. При этом решающая роль в процессе творения отводилась иногда тапасу — энергии, порождаемой аскетическими подвигами. Менее ортодоксальные мыслители выдвигали космогонические теории натуралистического характера. Одни считали, что мир возник из воды. Другие объявляли первичной основой Вселенной огонь, ветер или эфир (акаша). Для иных Вселенная имела основой не божественную и даже не безличную сущность, а некий абстрактный принцип, будь то судьба (нияти), время (кала), внутренняя природа (свабхава) или случай (самгати).

Новые учения типа буддизма, джайнизма, адживика бурно развивались за счет вбирания в себя всех предшествующих традиций до тех пор, пока не превращались в ортодоксальные системы в процессе образования культа и догматизации. Например, буддийская картина бытия представляет собой космологическую пирамиду, состоящую из 31 уровня существования. Четыре нижних уровня пирамиды отведены существам, чье сознание полностью омрачено. Люди, находящиеся на пятом уровне, оказываются как бы в подвешенном состоянии между четырьмя грубыми и шестью нежными (небесными) формами существования; 12—27-й уровни являются местом пребывания

Брахмы, или Брахмана; 28—31-й уровни — это сфера чистой мысли, или космическое тело Будды.

Если более детально проанализировать каждый уровень буддийской картины бытия, то можно увидеть, что в нее включены все учения, предшествовавшие буддизму, со всем их мистическим и философским содержанием. И вместе с тем в учении Будды сделан огромный шаг вперед благодаря сфере чистого сознания, утверждению безначальности бытия, а объяснение механизма функционирования этой пирамиды с помощью законов, сформулированных Буддой, сделали данное учение наиболее совершенным и жизнеспособным. Впоследствии учение Будды было также поглощено и стало частью индуизма, но это случилось после VII в. н. э., к тому времени буддизм уже прижился в других странах Азии, а в Индии он сохранился как конфессиональная общность, став кастовым сегментом индийского общества.

В буддизме, судя по всему, нет собственно антропологической темы. В нем главенствует безличный мировой процесс жизни, который противостоит страстям и стихийным порывам людей, накладывая на них свои державные оковы. Личность с ее спонтанным внутренним складом, самопроизвольными устремлениями как бы выпадает из него. В самом деле, можно ли размышлять о человеке, не обращаясь к бытию Бога, бессмертию души или свободе духа? Индивид, воспитанный в европейской духовной традиции, не задумываясь, ответил бы на этот вопрос отрицательно. Названные темы действительно отсутствуют в буддизме.

Но парадокс, требующий разъяснения, состоит именно в том, что, несмотря на отстраненность от персоналистских сюжетов, традиционных для западной философии, буддизм одухотворен святынями добра, любви к людям, включает в себе идею духовной раскрепощенности и нравственного благородства. Эта вера преобразила жизнь народов Азии, осветив их цивилизационный путь иным провозвещением духа, не соотнесенным с ориентирами европейской культуры.

В буддизме говорится о таких личностях, которые по своему духовному строю возвышаются над прочими людьми. Их именуют святыми и даже богами. Но они вовсе не выпадают из пределов существующего мира. Им не дано преодолеть законы безличных кармических сил. Напротив, эта всеобщая сопричастность, неразделенность с космосом других живых существ позволяет им достичь духовного величия. Улавливая ритмы абсолюта, они воплощают собой идею человеческой предназначенности.

Европейский человек полагает, что личность рождается только тогда, когда индивид осознает свою обособленность, неповторимость. Буддистское учение, напротив, выдвигает прямо противоположные установки. Она предлагает устранение индивидуального своеобразия. Казалось бы, на этом пути принципиально невозможно раскрыть тайну человека. Однако именно в древнеиндийском сознании родилось обостренное внимание к психологическим и нравственным ресурсам человека. Не слу-

чайно, осмысливая антропологические перспективы мира, западные философы обратили свой взор к восточной традиции, находя здесь вдохновение для персоналистской рефлексии.

Еще парадокс. Проблема смерти стала мучительной для европейского сознания именно потому, что идея обособленной личности, родившаяся в европейской философии, обостряла тему индивидуальной кончины, безвозвратной утраты уникальной жизни. Можно было бы полагать, что европейская традиция позволит глубже проникнуть в феномен смерти. На самом же деле глубокая медитация вокруг проблем смерти как глубинной основы бытия обнаруживается именно в Древней Индии.

Буддизм отвергает мысль о свободной воле, которая будто бы присуща личности. Реальное человеческое бытие рассматривается при этом как страдание, заведомо предопределенное законами абсолюта. Как крайне вредная оценивается в буддизме мысль о том, что в человеке есть душа, которая отождествляется с особой, цельной и духовной личностью. А ведь именно это индивидуальное достояние и толкуется в европейской традиции как нечто бессмертное. Если отвлечься от множества нюансов в трактовке данного вопроса, то в брахманских кругах Индии душа воспринималась не как уникальное приобретение неповторимой индивидуальности, а как духовное начало вне нас. Это скорее мировая душа, нежели некая проекция личности.

Однако как совместить представление о переселении души, которая вновь и вновь обретает новую телесность, с идеей ее универсальности, обезличенности? Если нет души и нет ее бессмертия, то как понимать идею бесконечных воплощений? Для европейского сознания здесь налицо определенная неувязка. Для индийца же в этом нет противоречия. После смерти не только тело, но и сознание распадется на множество элементов, которые затем в ином сеплении и в другом месте возродятся, демонстрируя законы абсолюта. Акт перерождения не являет собой странствия некой конкретной духовной сущности. В грандиозной космической драматургии рождается новое лицо. Все это — приключение универсального духа, а не какой-то неповторимой души.

Если личность не обладает собственной волей, не способна нести ответственности за собственные поступки, а просто участвует в величественном сценарии, где многообразие ролей заведомо расписано, как может в этой системе представлений возникнуть обоснование нравственности? Но ведь именно этический пафос пронизывает теоретическую философию Будды. Здесь совсем иные радикальные послышки. Отрицание личности закономерно приводит к устранению собственности. Ведь человеку ничего не принадлежит. Жизнь — это страдание. Но в чем его источник? В страстях, вожделениях, в увлеченности жизнью...

Мы видим, что отсутствие персоналистской идеи в буддизме вовсе не исключает поразительных ходов мысли, позволяющих постигать таинство человека.

*В. И. Корнев, П. С. Гуревич*

## ВЕДЫ

### Атхарваведа<sup>1</sup>

1. Кто создал пятки пуруши? <sup>2</sup> Кто мясо? Кто — лодыжки? Кто красивые пальцы? Кто отверстия? Кто — части тела, [что] посредине? Кто — опору?..

4. Сколько богов? Кто из них сотворил грудь и спину пуруши? Кто [соединил] грудь и тело? Кто [создал] локти? Кто — плечи? Кто — ребра?

5. Кто приставил к телу его руки, дабы [пуруша] мог совершать действия? Кто этот бог, приставивший плечи к туловищу?

8. Кто этот первый из многих, вознесшийся на небо, [создавший] мозг, лоб, затылок, череп над челюстями пуруши? Кто этот бог?

9. Приятное и неприятное, сон, страх, утомление, радость и блаженство — откуда это у сильного пуруши?

10. Страдания, нужда, гибель, незнание — откуда они у пуруши? Успех, благо, удача, богатство, знание — откуда?

12. Кто дал ему облик? Кто — рост, имя, движение? Кто [наделил] способностью различать? Кто дал ноги пуруше?

13. Кто вложил в него дыхание? Кто — апану, вьяну, саману? <sup>3</sup> Кто этот бог, вложивший их в пурушу?

14. Кто этот бог, научивший пурушу жертвоприношениям? Кто [наделил] его правдой и неправдой? Откуда смерть? Откуда бессмертие?

15. Кто одел его? Кто предопределил его жизнь? Кто дал ему силу? Кто предопределил его скорость?

16. Чем разлил он воды? Чем сделал он день ясным? Чем зажег зарю? Чем создал вечер?

17. Кто вложил в него семя для продолжения рода? Кто сделал его пронизательным? Кто дал ему речь и телодвижения?

18. Чем окутал он эту землю? Чем очертил он небо? Чем [подчинил он] горы [своей] мощи? Чем [определил он] поступки, этот пуруша?

19. Каков он, следуя Парджанье? Каков он, [следуя] мудрому Соме? Каков он, совершая жертвоприношения и [следуя] вере? Кто вложил в него мысль?

20. Каков он, становясь знатоком Вед? Каков он, этот пуруша, постигая высшее божество? Каков он, [постигая] Агни? <sup>4</sup> Каков он, измеряя год?

*Древнеиндийская философия.  
М., 1963. С. 36—37*

## УПАНИШАДЫ

### Кена упанишада<sup>5</sup>

1. Кем движимый и побуждаемый летит разум? Кем вызванное к жизни возникает первое дыхание? Кем движима эта речь, [которую] произносят? Какой бог воззвал к жизни глаз и ухо?

2. Оставив то, что [является] ухом уха, разумом разума, речью речи, дыханием дыхания, глазом глаза, уйдя из этого мира, мудрые становятся бессмертными.

3. Туда не проникает глаз, не проникает ни речь, ни разум. Мы не знаем, не распознаем, как можно учить этому.

4. Поистине, это отлично от познанного и выше непознанного — так слышали мы от древних, которые разъяснили нам это.

5. Что невыразимо речью, чем выражается речь — знай: то и есть Брахман<sup>6</sup>, а не то, что почитают в этом [мире люди].

6. Что не мыслится разумом, чем, [как] говорят, мыслим разум — знай: то и есть Брахман, а не то, что почитают в этом [мире люди].

7. Что не видно глазом, чем видны глаза — знай: то и есть Брахман, а не то, что почитают в этом [мире люди].

8. Что не слышно ухом, чем слышно это ухо — знай: то и есть Брахман, а не то, что почитают в этом [мире люди].

9. Что не дышит дыханием, чем дышится дыхание — знай: то и есть Брахман, а не то, что почитают в этом [мире люди].

1. "Если ты считаешь, что хорошо знаешь [Брахмана], то, несомненно, ты лишь немного знаешь образ Брахмана — отнесится ли это к тебе или к богам. Итак, это должно быть рассмотрено тобой, [ибо] я считаю это известным".

2. "Я не считаю, что хорошо знаю, и не знаю, что не знаю [его]. Кто из нас знает его, [тот] знает его, и он не знает, что не знает".

3. Кем [Брахман] не понят, тем понят, кем понят, тот не знает [его]. [Он] не распознан распознавшими, распознан нераспознавшими.

4. Он понят, когда познан благодаря пробуждению, ибо [тем самым человек] достигает бессмертия. Благодаря самому себе [человек] достигает силы, благодаря знанию — бессмертия.

5. Если [человек] знает [его] здесь, то это истина, если не знает [его] здесь — великое разрушение. Размышляя обо всех существах, уйдя из этого мира, мудрые становятся бессмертными.

1. Она сказала<sup>7</sup>: "Это — Брахман<sup>8</sup>, Поистине, вы возвеличились победой Брахмана". Так [Индра]<sup>8</sup> и узнал, что это Брахман.

2. Поистине, поэтому эти боги — Агни, Ваю<sup>9</sup>, Индра — [таковы, что они] словно превосходят других богов, ибо они ближе всего соприкоснулись с ним, ибо они первыми узнали, что это Брахман.

3. Поистине, поэтому Индра [таков, что он] словно превос-

ходит других богов, ибо он ближе всего соприкоснулся с ним, ибо он первым узнал, что это Брахман.

4. Вот наставление об этом [Брахмане]: это то, что сверкает в молнии, что мигает [в глазу]. Это — относительно божеств.

5. Теперь — относительно тела. Это то, к чему словно движется разум; благодаря ему [человек] постоянно помнит это, [отсюда же] — воля.

6. Имя его — "предмет устремлений", [его] следует почитать как предмет устремлений. Кто знает это, к тому стремятся все существа.

7. "О, поведай упанишад"<sup>10</sup>, — [сказал ты], — упанишада изложена. Поистине, мы поведали тебе упанишаду о Брахмане.

8. Подвижничество, самообуздание, действие — его основа: веды — все [его] члены, действительное — прибежище.

9. Поистине, кто знает это, тот, отбросив зло, утверждается под конец в наивысшем небесном мире, утверждается [в нем].

Упанишады. М., 1967.  
С. 71—74

### Брахмабинду упанишада<sup>11</sup>

1. Ом!<sup>12</sup> Говорят, что разум — двух видов: чистый и нечистый. Нечистый устремлен к желаниям, чистый свободен от желаний.

2. Поистине, разум — причина уз и освобождения людей. Привязанный к предметам восприятия, он [ведет] к узам, избавленный от предметов восприятия — к освобождению.

3. Поскольку от разума, избавленного от предметов восприятия, возникает освобождение,

То стремящийся к освобождению должен постоянно избавлять разум от предметов восприятия.

4. Когда [человек, у которого] отброшена привязанность к предметам восприятия и разум заключен в сердце,

Достигает вознесения над разумом, то это — высшее состояние.

5. Поэтому следует обуздывать [разум], пока он не достигает уничтожения в сердце;

Это — и знание, и освобождение, все прочее — ученое много-слобие<sup>13</sup>.

6. Немыслимый и не мыслимый, [одновременно] немислимый и мыслимый<sup>14</sup>,

Достигается тогда Брахман, свободный от приверженности.

7. Пусть приступает [человек] к йогѣ с помощью звука [Ом], пусть пребывает в высшем безмолвии<sup>15</sup>,

Ибо, благодаря пребыванию в безмолвии, возникает [высшее] бытие, а не небытие.

8. Это Брахман, не имеющий частей, неизменный, незапятнанный.

Зная: "Я — этот Брахман", [человек] несомненно достигает Брахмана.

9. Признав неизменного, бесконечного, лишённого причины и подобия,

Неизмеримого и безначального, [он познает] и высшее благо.

10. [Здесь нет] ни разрушения, ни возникновения, ни достойного хвалы, ни наказания,

Ни стремления к освобождению, ни освобождения — [такова] эта высшая сущность.

11. Следует мыслить Атмана<sup>16</sup> как единого в бодрствовании, [легком] сне и глубоком сне.

У преодолевшего [эти] три состояния нет больше рождения [в мире].

12. Ибо единый Атман существ пребывает в каждом существе; Он представляется одним или во множестве, словно [отражение] месяца в воде.

13. Когда в горшке заключено пространство и горшок разбивают,

То разбивается горшок, но не пространство — такова же и жизнь, подобная горшку.

14. Подобно горшку, вновь и вновь разрушаются различные образы,

Он же [Атман] и не знает, что они сломаны, и [в то же время] вечно знает.

15. Он пребывает в лотосе до тех пор, пока окутан иллюзией слова;

Когда же мрак рассеивается, он зрит одно лишь единство.

16. Непреходящее слово — высший Брахман; когда этот звук исчезает в нем,

Пусть знающий это размышляет о непреходящем, если он желает себе успокоения.

17. Два знания следует знать: о Брахмане-слове и высшем [Брахмане].

Сведущий в Брахмане-слове достигает [затем и] высшего Брахмана.

18. Мудрый, изучив по книгам сущность [высшего] знания и [мирского] распознавания,

Оставляет полностью книги, как ищущий зерна — солому.

19. Коровы [бывают] разных цветов, молоко же — одного цвета; [Высшее] знание подобно молоку, а [все] наделенные признаками — как коровы.

20. Как масло скрыто в молоке, так обитает распознавание в каждом существе;

Следует постоянно пахтать его разумом-мутовкой.

21. Держась за проводника — [высшее] знание, пусть [человек] разожжет затем высший огонь —

Лишенное частей, безупречное успокоение. "Я — Брахман", — такова [его] мысль.

22. Обитель всех существ и [тот], который обитает в существах, Благодаря милости ко всем, — это я, Васудева!<sup>17</sup> Это я, Васудева!

*Упанишады.  
М., 1967. С. 225—228*

## Из упанишад

46. И вот Вирочана с успокоенным сердцем пришел к *асурам*<sup>18</sup>. Он передал им это учение: "Лишь тело следует здесь почитать [как атмана], о теле следует заботиться. Почитающий здесь тело, заботящийся о теле достигает обоих миров — и этого и того".

47. Подобно тому как брошенный в воду комок соли растворяется в воде и нельзя вытащить его [снова], но какую часть [воды] ни возьмешь — она соленая, поистине так же, эта великая, бесконечная, безграничная, состоящая из одного лишь познания сущность, возникнув из этих элементов, исчезает в них. Нет после смерти сознания.

48. Из них поистине состоит этот атман: из речи, из разума, из дыхания.

49. Поистине этот [атман] сначала становится зародышем в человеке. Это семя — силу, собранную из всех членов т е л а , — [человек] носит в себе как атмана. Когда он изливает это в женщину, то он порождает его. Это его первое рождение. Это [семя] становится атманом женщины, словно частью ее собственного тела; поэтому оно не приносит ей вреда. Она питает этот атман [мужчины], вошедший туда. Ее, питающую, следует питать. Женщина носит его как зародыш. Он питает дитя до и после рождения. Питая дитя до и после рождения, он питает самого себя ради продолжения этих миров, ибо таким образом бываю продолжены эти миры. Это его второе рождение. Он, его атман, становится на место [отца] ради [исполнения] добрых дел. Далее, другой его атман, совершив то, что надлежит совершить, достигнув [своего] срока, уходит. Уйдя [из этого мира], он рождается снова. Это его третье рождение.

50. Это дыхание — познающий атман — проникло в этого телесного атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей. Подобно тому как нож скрыт в ножнах или огонь — в пристанище огня, так и этот познающий атман проник в этого телесного атмана вплоть до волос, вплоть до ногтей.

51. Живет лишенный речи, ибо мы видим немых. Живет лишенный глаза, ибо мы видим слепых. Живет лишенный уха, ибо мы видим глухих. Живет лишенный ума, ибо мы видим глупых. Живет лишенный рук, живет лишенный ног, ибо мы видим это. Но воистину лишь дыхание — прознающий атман — охватывает это тело и поднимает его.

52. Знай же, что атман — владеец колесницы; тело поистине — колесница; знай, что разум — колесничий; ум поистине — поводья. Чувства называют конями, предметы [восприятия] — их путями<sup>19</sup>. [Атмана], соединенного с телом, чувствами и умом, мудрые называют наслаждающимся.

53—54. Поистине у этого пуруши есть два состояния: состояния [пробывания] в этом и в другом мире и промежуточное, третье — состояние сна. Находясь в третьем состоянии, он видит оба состояния — состояния [пробывания] в этом и другом мире.

Ибо все это — Брахман. Этот атман — Брахман. Этот атман имеет четыре стопы.

[Находящаяся в] состоянии бодрствования, познающая внешнее, из семи членов, из девятнадцати ртов, вкушающая грубое, *вайшванара* — [вот] первая стопа<sup>20</sup>.

[Находящаяся в] состоянии сна, познающая внутреннее, из семи членов, из девятнадцати ртов, вкушающая тонкое, *тайд-жаса* — [вот] вторая стопа.

Когда уснувший не имеет никакого желания, не видит никакого сна — это глубокий сон. [Находящаяся в] состоянии глубокого сна, ставшая единой, пронизанная лишь познанием, состоящая из блаженства, вкушающая блаженство, чье лицо — мысль, *праджня* — [вот] третья стопа...

Не познающий внутреннего, не познающий внешнего, не познающий обоих, не пронизанной [лишь] познанием, [не являющейся] ни познанием, ни не-познанием, невидимой, неизреченной, неуловимой, неразличимой, немыслимой, неуказуемой, сущностью постижения единого атмана, растворением проявленного мира, успокоенной, приносящей счастье, недвойственной — считают четвертую [стопу]. Это атман, это надлежит распознать.

55. Размышлением о нем, соединением [с ним], пребыванием в [его] сущности постепенно [прекращается] и в конце исчезает всякое заблуждение... Размышлением о нем [достигается] третье [состояние], с распадом плоти — господство над всем, одинокий достигает [исполнения] желаний.

56. Твердое владение чувствами — это считают *йогой*... Когда прекращаются все желания, обитающие в сердце, то смертный становится бессмертным и достигает здесь Брахмана.

57. Вот правило для достижения этого [единства]: сдерживание дыхания, прекращение деятельности чувств, размышление, сосредоточенность, созерцательное исследование и полное слияние — это называется шестичастной *йогой*. Когда, видя благодаря ей, просвещенный видит златоцветного творца, владыку, *пурушу*<sup>21</sup>, источник Брахмана, то, освобождаясь от добра и зла он соединяет все в высшем неразрушимом [начале].

*Антология мировой философии.*  
В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.  
С. 85—88

## МАХАБХАРАТА

### Бхагавад-гита<sup>22</sup>

40. Нет существа ни на земле, ни на небе, ни даже между богами, Свободного от этих трех *гун*<sup>23</sup>, рожденных природой.
41. Обязанности браминов, кшатриев, вайшьев, шудр, подвижник, Распределяются по *гунам*, возникшим из их собственной природы.
42. Спокойствие, самообладание, умерщвление плоти, чистота, терпенье, правдивость, Знание, осуществление знания, вера — обязанности браминов, рожденные их собственной природой.
43. Могущество, великолепие, стойкость, одаренность, храбрость в битве, Щедрость, благородство — обязанности кшатриев, рожденные их собственной природой.
44. Земледелие, скотоводство, торговля — обязанности вайшьев, рожденные их собственной природой; Дело служенья — обязанность шудр, рожденная их собственной природой.
45. Человек, удовлетворенный своим долгом, достигает совершенства. Как достигает совершенства радующийся собственной *карме*<sup>24</sup>, об этом внемли.
46. Почитая делами того, кто распростер все это, Кто произвел существа, человек совершенства достигает.
47. Лучше своя *карма*, выполненная хотя бы с недостатком, чем хорошо исполненная чужая; Не совершает греха исполняющий врожденную *карму*.
48. Врожденную *карму*, даже с грехом сопряженную, сын Кунти, Нельзя оставлять, ибо все начинания окутаны грехом, как пламя дымом...
56. Тот, кто ищет моей защиты, хоть и занятый всегда разными делами, Моей милостью достигает вечного, непреходящего состоянья.
57. Мысленно мне все дела предоставив, устремясь ко мне, высшей цели, Предаваясь упражнениям в йоге мудрости, размышляй обо мне постоянно.
58. Обо мне размышляя, по моей милости ты все трудности преодолешь;

- Если же ты по своеволию не станешь слушаться, ты погиб-  
нешь.
59. Если, предаваясь своеволию, ты думаешь: "Не буду сра-  
жаться", —  
Тщетно твое решение: ты повлечешься  
собственной природой.
60. Связанный, Каунтея, своей *кармой*, рожденной собственной  
природой,  
Ты исполнишь помимо воли то, чего по заблуждению не  
хочешь делать.
61. Господь в сердце каждого существа пребывает, Арджуна,  
Как на гончарном колесе вращая все существа силой своей  
*майи*<sup>25</sup> ...
63. Так я возвестил тебе знание более тайное, чем сама тайна;  
До конца обдумай это и тогда поступай как хочешь...
72. Внял ли ты этому, Партха, сосредоточив мысли?  
Исчезло ль твое неведеньем рожденное  
заблужденье?

Арджуна сказал:

73. Уничтожено заблужденье; я получил наставленье по твоей  
милости, непреходящий;  
Я стоек; исчезло сомненье. Твое слово исполню.

*Антология мировой философии.  
В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.  
С. 105—107*

## АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

По давно сложившейся традиции считается, что внимание так называемых досократиков было направлено на изучение явлений природы, а исследование антропологических, в том числе этико-правовых, социально-политических, психологических, гносеологических проблем начинается с софистов и Сократа, отчасти с Демокрита. Такой взгляд на теоретическую ориентацию ранних греческих мыслителей подкрепляется в основном ссылками на содержание их произведений, посвященных "теорийным" (созерцательным) изысканиям "первоначала" вещей и всеобщего стройного порядка (космоса). Отсюда и наименование "натурфилософы" присваивается, как правило, всем "созерцателям природы" от Фалеса до Демокрита (хотя последний, как по существу многих идей, развиваемых им, так и хронологически, к "досократикам" никак не относится).

Укоренившаяся точка зрения оказывается не столь бесспорной, если воззрения досократиков на природу рассматривать в общекультурном контексте греческого общества периода архаики и ранней классики. Поиск субстанции, то есть того "первоначала" всего сущего, которое является вечным и "бессмертным" в смене вещей и которое служит конечным фундаментом человеческой жизни и деятельности, досократики неизбежно связывали с определением места человека в мире, осознанием смысла человеческой жизни. Рассуждая "о природе", они использовали антропоморфные образцы, социальные, этические представления. Греческие "физики" мыслили "природу" в единстве с человеком, точнее, натурфилософские построения "физиков" включали в себя антропологические, особенно этико-правовые представления и воззрения.

Анализ с этой точки зрения единственного, например, дошедшего до нас фрагмента Анаксимандра показывает, что последний рассуждал о процессах природы и самом миропорядке (взаимоотношений космических стихий, смены времен года и самих вещей) по аналогии с правовыми и нравственными нормами в полисе.

Космические стихии, из которых возникают и в которых исчезают все вещи, "воздают друг другу справедливое возмездие за несправедливость в установленное время". Отсюда и этико-социоморфическое представление Анаксимандра о господстве в мире универсальной справедливости.

О космосе как стройном порядке вещей, в котором господствует справедливость, говорит также Гераклит Эфесский. В отличие от Анаксимандра он рассматривает мировую справедливость и всеобщую гармонию как результат борьбы противоположностей, заложенных в природе вещей и мирового строя. Космос означален, считает философ, он не возникает и не исчезает, он представляет собой вечно-живой огонь и всеобщий логос. Всеобщий же логос, выражая разумно упорядоченный

и гармонично справедливый строй вещей, является той космической мудростью, на которую людям следует ориентироваться в своих словах и делах, мыслях и поступках, жизнедеятельности, ибо всеобщая "мудрость... правит всем через все".

Природа (макрокосмос) и человек (микрокосмос) в досократовской философии составляют единство. Однако было бы ошибочным из этого факта делать вывод, что досократики отождествляли природу и человека, тело и душу, материальное и идеальное и не выделяли человека из окружающей природной среды. Уже Гераклит проводил различие между природой и человеческим миром. Софисты же, которые впервые выдвинули оппозицию законов природы и правовых норм, знаменитую антитезу "неизменные законы природы — изменчивые человеческие установления", использовали в качестве идейного материала предшествующее развитие теоретической мысли, все богатство греческой культуры, прежде всего ее ценностную ориентацию на человека и его разум.

Человек как телесно-духовное существо — это вообще центр всей греческой культуры, особенно периода классики. Для греческих историков, скульпторов, архитекторов, наконец философов, человек, его образ служат своего рода "точкой отсчета", когда речь идет о мудрости, красоте и других формах совершенства. Идеал физического и нравственного совершенства (калокагатия) получил свое пластическое выражение в произведениях греческих ваятелей. Храмы, воздвигнутые в честь богов, сообразованы с человеком, с "мерой" его восприятия и разума: "жилища" богов величественны и грандиозны, но не настолько, чтобы подавлять человека. Величественны и человекны сами боги. Их функция состоит в том, чтобы служить людям образцом для подражания. Согласно Платону, Гераклит утверждал: "Из обезьян прекраснейшая безобразна, если сравнить ее с человеческим родом"; "Из людей мудрейший по сравнению с богом покажется обезьяной и по мудрости, и по красоте, и по всему остальному".

Учение Гераклита, содержащийся в его высказываниях значительный релятивистский элемент оказали влияние на Протагора, провозгласившего знаменитый тезис о *человеке как мере всех вещей*. Как известно, этот тезис Протагор понимал субъективистски: все, что кому как кажется, так оно и есть, т. е. истинно. Софисты сместили центр тяжести философской проблематики в область антропологии, в учение о человеке и о познании. Представление о человеке как о ценностной мере всего сущего развивал и Демокрит, младший современник и согражданин Протагора, но с совершенно иных позиций, чем Протагор и Платон. По Демокриту, мерой всего, что существует, является человек, но не всякий, а лишь мудрец.

Ориентация греческих мыслителей на человека и его разум тесно связана с фундаментальной установкой всей греческой культуры — с призывом к самопознанию. Изречение "Познай самого себя", высеченное на колонне при входе в храм Апол-

лона в Дельфах, явилось одной из ведущих идей на поворотных пунктах истории. То или иное толкование природы человека определяет соответствующий образ мышления и различное понимание самих основ человеческой жизни. Хотя стремление к самопознанию было свойственно ранней греческой философии, лишь Сократ сделал формулу мудрости ("Познай самого себя") основной частью своего учения. Сократ видел задачу философии в исследовании этико-познавательной сферы человеческой жизни и деятельности. Сократ считал, что человек более всего нуждается в познании самого себя и своих дел, определении программы и цели своей деятельности, ясном осознании того, что есть добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение. Древний философ был убежден, что лишь на пути проникновения в свое "Я", в свой внутренний мир возможны самосовершенствование, правильный выбор ценностей, соответствующий им благой образ мышления и действия.

Философия Сократа — это, по преимуществу, поиск этических определений посредством диалога. Несмотря на то что этот поиск привел Сократа к скептическому по форме выводу: "Я знаю, что ничего не знаю", его не покидала уверенность, что незнание, точнее, знание о своем незнании в конечном счете оборачивается знанием, пусть и всегда относительным. "... О том, что такое добродетель, я ничего не знаю... И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и понять, что она такое" (Платон. Менон). Для Сократа смысл человеческой жизни заключается в философствовании, в постоянном самопознании, вечном поиске самого себя путем испытания. Отстаивая идею о добродетели как знании, Сократ считал, что поступки человека определяются степенью его осведомленности. Никто не делает зла по своей воле, а лишь по неведению. Преодоление неведения предполагает поиск того, что есть добро и зло, прекрасное и безобразное, истина и заблуждение. Безрезультативность попыток Сократа найти этические и иные определения предопределила выход его ученика Платона за пределы чувственного мира, многообразия изменчивых вещей. На этом пути Платон пришел к убеждению о существовании неизменного сверхчувственного мира идей, составляющего онтологическую основу переходящего мира вещей и явлений. По Платону, мир идеальных сущностей (идея блага как таковая, справедливости как таковой, прекрасного как такового и т. д.) отражается в чувственном мире, как солнце в мутном потоке. Иначе говоря, истина, добро и прекрасное, поиском которых был занят Сократ, носят идеальный, то есть самотождественный, неизменный и нераздельный характер; в чувственно-земном мире имеет место лишь отблеск вечно сущих идей. Согласно Платону, счастье (блаженство) возможно лишь в загробном мире, когда бессмертная душа — идеальная сущность в человеке — освобождается от оков бренного тела. Поэтому природа человека, считает Платон, определяется его душой, точнее,

душой и телом, но с приматом души над телом, божественного, бессмертного начала над смертным, тленным.

По учению Платона, человеческая душа состоит из трех частей: первая из них выражает идеально-разумную способность, вторая — вожделяюще-волевую и третья — инстинктивно-аффективную. В зависимости от того, какая из этих частей берет верх, зависит судьба человека, направленность его деятельности, смысл его жизни. Большинство людей находится во власти эмоций и страстей, руководствуется в своем поведении эгоистическими мотивами, а не истиной, справедливостью и разумом. Для преодоления эгоизма людей и достижения единства интересов в обществе, обеспечения единомыслия в государстве Платон считал необходимым осуществить комплекс радикальных мер, упразднить семью и частную собственность, ввести регламентацию различных сторон общественной и личной жизни граждан "идеального" государства.

Аристотель отверг идею Платона о необходимости чрезмерного единства в государстве. Основой этих расхождений между Аристотелем и Платоном является различное понимание природы человека. Если Платон подходил к трактовке природы человека с точки зрения того, каким надлежит быть человеку согласно идеальным представлениям, то Аристотель исходил из того, каков человек в действительности, не отрицая вместе с тем роль воспитания и обучения в жизни и деятельности человека.

В отличие от Платона, который надеялся изменить природу человека, искоренить в нем "низменные" побуждения во имя "возвышенных", не считаясь с уже сложившейся в течение тысячелетий общественной жизни природой человека, Аристотель, признавая возможность и необходимость совершенствования человека, был далек от идеи коренного изменения его природы и назначения. Стагирит считал, что человек есть сознательно действующее общественно-политическое существо, само существование которого невозможно вне общества, его нравственно-правовых норм и государственных структур, существо, способное к самостоятельному выбору образа жизни и деятельности.

Подвергая решительной критике интеллектуализм этики Сократа, его тезис о добродетели как знании, Аристотель признал главным и решающим в человеке ум, интеллектуальную деятельность. От сообщества пчел и всякого рода стадных животных человека как животного, подчеркивал он, отличает логос, способность к разумной речи, внутренне присущее ему стремление к познанию. Убеденность Аристотеля в том, что теоретическая деятельность есть проявление высшей формы жизни, является ярким выражением общекультурной ориентации Древней Греции и в определенной мере всего греко-римского мира. Для мышления человека античности характерна рационалистическая установка, изживание в связи с этим образно-аналогического стиля мышления, замена его понятийно-аналитическим, преимущественно умозрительным. Стремление однозначно детерминистски, рационально объяснить мир и человека в нем оставляло

на периферии философской мысли античности целый пласт явлений человеческой жизни, что не могло не привести к недооценке иррационального фактора как в природе человека и его поведении, так и в общественной жизни и историческом процессе.

Столкнувшись с иррациональным в природе и поведении человека, расширением его морально-субъективной сферы, античные мыслители по-разному объясняли конечные причины и действия человека. В целом же характерный для них однозначный детерминизм, лежащий в основе их учений о непосредственном сцеплении причин и действий человека в конечном мире, имел сильный крен в сторону телеологических воззрений.

Для древних греков мир и человек как неотъемлемая часть природы был космосом, рационально постижимой мерой, гармонией, упорядоченным строем вещей, поэтому и "слово" и "разум" не были для них только субъективным достоянием человека, а выражали самое природу вещей. Вместе с тем по мере углубления в сферу субъективности философы все больше задаются вопросами о причинах человеческих поступков, природе человека, особенностях человеческого сознания, об отличии человеческой души от окружающей природы и т. п. Намечались основные линии решения одних из самых важных для человека вопросов, общим для этих решений было то, что все они не выходили за рамки рационализма, циклической концепции природных и общественных процессов.

Решая проблему иррационального в природе человека, Платон представляет человеческую душу разделенной на разумную, рассудительную и неразумную части. Философ объявляет чувственное знание мнимым знанием, подлинное знание — это, по его мнению, знание непреходящего мира идей, и доступно оно только разуму. Поэтому Платон несколько не сомневался в господстве разумной части души над двумя другими ее частями, он уподобляет разум возничему, умело управляющему двумя конями, один из которых "рассудителен и совестлив... Его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом", а другой "... еле повинуется бичу и стрекалам".

Аристотель и его ученики, так же как и Платон, почитали разум, но вместе с тем понимали и необходимость изучения иррациональных факторов в поведении человека и общественной жизни. Однако Стагирит и его последователи, изучая бессознательное в человеке, в конечном счете отвернулись от этой — малопонятной греческому гению — "бездны".

Наиболее крайним проявлением греческой рационалистической традиции, приведшей к закономерному поражению античного логоса-разума в столкновении с христианской иррационально-религиозной верой в первые века нашей эры, стала философия стоиков, отрицавших иррациональное в принципе — как в мире, так и в человеке. Стоики вслед за Аристотелем считали, что существует один-единственный мир, судьбу которого, как и каждого человека, определяет безликий бог-логос, частью которого может быть разум человека. Так, Зенон, основатель

стоицизма, утверждал, что человеческий ум не просто подобен божественному, но есть сам бог, часть божественной субстанции в ее чистом или деятельном состоянии.

Таким образом, однозначный детерминизм окончательно превращался в их учении в телеологическое воззрение на природу мира и человека. Действие неумолимой судьбы-логоса включает какую-либо свободу, в том числе и свободу человеческой воли. Свобода возможна только для отдельных людей, героев-мудрецов, осознавших неумолимое действие судьбы. Отсюда и деление стоиками людей на мудрецов и глупцов, духовно свободных и рабов.

Стоики не интересовались изучением человека, каков он есть, они направляли свое внимание на создание картины человека, каким он должен быть, исследовали его возможность стать мудрецом. "Бесстрастный" разум мудреца, возвышаясь над всеми печалью и горестями жизни, делает человека счастливым. Зенон и Хрисипп придерживались мнения, согласно которому моральное совершенство нисколько не зависит от природных склонностей человека и привитых ему привычек, а исключительно от умственных упражнений, его интеллектуальных усилий, позволяющих быть "безразличным" к жизни и смерти, славе и бесславию, богатству и бедности, болезни и здоровью.

Против воззрений Зенона и Хрисиппа, в частности утверждений о возникновении страстей из ложных суждений, выступил Посидоний. Последний считал, что воззрения Хрисиппа и Зенона противоречат как моральному опыту, так и наблюдениям, свидетельствующим о врожденности многих черт характера. Он считал, что иррациональные страсти и зло присущи человеку, неразумной части его души. Однако критика Посидония не имела успеха.

Стремление античных мыслителей, начиная с Гомера и кончая Аристотелем, последующими греко-римскими творческими деятелями, рассматривать с рационалистических позиций природу человека, особенно его морально-субъективную сферу, недооценка иррационального фактора как в самой природе человека и его поведении, так и в общественной жизни и историческом процессе — явились одними из основных идейно-духовных причин падения античной философии и культуры. Иная ценностная ориентация, мировоззренческие установки и познавательные регулятивы приходят на смену им в христианские средние века. Насколько важным и решающим в жизнедеятельности человека "языческая" античность считала мышление, стремление к знанию и пониманию, настолько же определяющим, главным в жизни средневекового христианина стала молитва, беззаветная вера, вера в бога как живого и личностного существа.

*Ф. Х. Кессиди*

## ДОСОКРАТИКИ<sup>1</sup>

### Анаксимандр<sup>2</sup>

Плутарх Strom. 2 (из Феофраста) (А 10)<sup>3</sup>... Первоначально человек произошел от животных другого вида, так как прочие животные скоро начинают самостоятельно добывать пищу, человек же один только нуждается в продолжительном кормлении грудью. Вследствие этого первый человек, будучи таковым, никак не мог бы выжить.

Аэций V 19,4 (А 30). Анаксимандр говорит, что первые животные родились во влаге и были покрыты колючей чешуей; по достижении известного возраста они стали выходить на сушу и (там), когда начала лопаться чешуя, они в скором времени изменили свой образ жизни (перев. Г. Церетели).

Симплиций phys. 24, 13 (из Феофраста "Мнения физиков") (В I). Из тех (стихий), из которых рождаются все сущие (вещи), в те же самые (стихии) они разрушаются по необходимости. Все они воздают друг другу справедливое возмездие за оказанную несправедливость по определенному порядку времени (перев. мой. — Ф. К.).

### Ксенофан<sup>4</sup>

Атений X 413 F (В 2)... Наша мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей. Но это совершенно бессмысленный и несправедливый обычай — отдавать предпочтение телесной силе перед полезной мудростью.

Климент Strom. V 110 (В 15). Но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения (искусства), подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же похожими на быков, и придавали бы (им) тела такого рода, каков телесный образ у них самих (каждые по-своему).

Стобей Eccl. I 8 (В 18). Не от начала все открыли боги смертным, но постепенно, ища, (люди) находят лучшее.

Аэций (Феодорит) IV 5 (В 27). Ибо из земли все (возникло) и в землю все обратится в конце концов.

Секст adv. math. VII 49 (В 34). Итак, что касается истины, то не было и не будет ни одного человека, который знал бы ее относительно богов и относительно всего того, о чем я говорю. Ибо если бы даже случайно кто-нибудь и высказал подлинную истину, то он и сам, однако, не знал бы (об этом). Ибо только мнение — удел всех.

## Гераклит<sup>5</sup>

Секст *adv. math.* VII 132 (В 1)<sup>6</sup>. Хотя этот логос существует вечно, непонимающими бывают и прежде, чем услышат [о нем]<sup>7</sup>, и услышав впервые. Ибо, хотя все совершается согласно этому логосу, они выглядят несведущими, когда приступают к таким словам и делам, какие я излагаю, различая каждое по его природе и объясняя, в каком оно находится состоянии. От остальных же людей, [исключая названных], скрыто то, что они делают бодрствуя, подобно тому как они забывают и то, что делали во сне.

Секст *adv. math.* VII 133 (В 2). Хотя этот логос [для всех] общий, большинство людей живет так, как будто имеет свое собственное разумение.

Альберт Великий *de veget* VI (В 4). Если бы счастье заключалось в телесных удовольствиях, счастливыми назвали бы мы быков, когда они находят горох для еды.

Климент *Strom.* IV 16 (В 24). Павших в бою чтут боги и люди.

Климент *Strom.* V 60 (В 29). Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу среди смертных [людей — тленным вещам]; толпа же насыщается подобно скоту.

Климент *Strom.* V 105 (В 30). Этот космос, [один и тот же для всего сущего], не создал никто из богов, никто ни из людей, но всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерно воспламеняющимся и мерно угасающим<sup>7</sup>.

Климент *Strom.* VI 16 (В 36). Душам смерть — воде рождение, воде же смерть — земле рождение; из земли же вода рождается, а из воды — душа.

Диоген IX 1 (В 40). Многознание уму не научает.

Диоген IX 7 (В 45). По какой бы дороге ты ни пошел, пределов души не найдешь: столь глубок ее логос.

Диоген IX 7 (В 46). Самомнение — падающая болезнь.

Ипполит *reful.* EX 9 (В 50). Не мне, но логосу внимая, мудро согласиться, что все едино.

Ипполит *Ref.* IX 9 (В 53). Война — отец всего, царь всего; одних она выявила богами, других — людьми, одних она сделала рабами, других — свободными.

Ориген *c. Cels.* VI 42 (В 80). Следует знать, что война всеобща и что правда — борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости.

Плутарх *Coriol.* 22 (В 85). Трудно бороться со страстью: ведь всякое желание сердца исполняется ценою души.

Плутарх *de E* 8 (В 90). Все обменивается на огонь, и огонь — на все, подобному тому как золото — на товары и товары — на золото.

Полибий *adv. Colot* 20 (В 101). Я вопрошал самого себя.  
Полибий XII 27 (В 101a). Глаза — более точные свидетели, чем уши.

Порфирий к Д 4 (В 102). Для бога все прекрасно, хорошо и справедливо, а люди одно считают несправедливым, а другое справедливым.

Секст *adv. math.* VII 126 (В 107). Глаза и уши — плохие свидетели для людей, имеющих варварские души.

Стобей *Flor.* I 176 (В 110). Людям не стало бы лучше, если бы исполнилось все, чего они желают.

Стобей *Flor.* I 178 (В 112). Разумение — величайшая добродетель, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и поступать разумно, воспринимая вещи согласно их природе.

Стобей *Flor.* V 7 (В 117). Пьяный, ведомый ребенком, шатается и не замечает, куда идет, ибо влажна его душа.

Стобей *Flor.* V 8 (В 118). Сухая, сияющая огненная душа мудрейшая и наилучшая.

Стобей *Flor.* IV 40, 23 (В 119). Нрав человека — его демон.

## Парменид <sup>8</sup>

Диоген IX 22 (А 1, 22). Он сказал, что философий две: одна — сообразно истине, другая — сообразно мнению... Критерием же истины он признавал разум. И ощущения не точны по его мнению.

Климент *Strom.* VI 23 (В 3). Мыслить и быть — одно и то же.

Симпликий *phys.* 144, 29 (В 8, 11). Сущее ("то, что есть") должно быть всегда или никогда.

Симпликий *phys.* 144, 29 (В 8, 34—35). Одно и то же — мысль и то, о чем она мыслит. Без сущего мысль не найти.

## Алкмеон <sup>9</sup>

Аэций IV 17, 1 (А 8). Алкмеон: первенствующая часть души находится в мозгу.

Аэций IV 2, 2 (А 12). Алкмеон считает душу самодвижущейся по природе и обладающей вечным движением; поэтому-то, по его мнению, она бессмертна и богоподобна.

Феофраст *de sens.* 25 (В 1a). А именно он говорит, что человек отличается от прочих животных тем, что только он мыслит, между тем как остальные животные ощущают, но не мыслят.

Аэций V 30, 1 (В 4). Сохраняет здоровье равновесие (исономия) в теле сил влажного, сухого, холодного, теплого, горького, сладкого и прочих; господство же (монархия) в них одного есть причина болезни. Ибо господство одной противоположности действует губительно.

## Эмпедокл<sup>10</sup>

89. Знай: из всего, что родилось, тончайшие токи исходят.  
90. Сладкое к сладкому, горькое к горькому стало стремиться,  
Кислое с кислым сошлось, теплота с теплотой сочеталась.  
91. Смесь охотно с вином образует вода, но не с маслом.  
102. Так у всего, что живет, обоняние есть и дыханье.  
103. Воля Судьбы такова, что присуща всем тварям разум-  
ность.  
105. В бурных волнах обтекающей крови питается сердце;  
В нем же находится то, что зовем мы так часто мыш-  
леньем:  
Мысль человека есть кровь та, что сердце вокруг омывает.  
106. Разум растет у людей в соответствии с мира познаньем.  
109. Землю землею мы зрим и воду мы видим водою,  
Дивным эфиром эфир, огнем же огонь  
беспощадный,  
Также любовью любовь и раздор ядовитым раздором.  
110. ...Ибо знай, что во всем есть разумности доля и мысли.

*Антология мировой философии.  
В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.  
С. 307*

## СОФИСТЫ<sup>11</sup>

### Протагор<sup>12</sup>

Секст adv. math. VII 60 (В 1). Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют.

Евсевий Praep. evang. XIV 3, 7 (В 4). О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать [это]: и неясность [вопроса], и краткость человеческой жизни.

Диоген IX 51 (В 6а). О каждой вещи можно высказать два противоположных суждения.

### Продик<sup>13</sup>

Цицерон de nat. deor. I 37, 118. Продик... сказал, что те предметы, которые были полезны для жизни людей, были занесены в число богов.

Секст adv. math. IX 18. Продик же Кеосский говорит: "Солнце, луну, реки, источники и вообще все, что полезно для нашей жизни, древние признали богами вследствие получаемой от них пользы, подобно тому как египтяне обоготворили Нил"; по этой-то причине хлеб был признан Деметрой, вино — Дионисом, вода — Посейдоном, огонь — Гефестом и вообще каждая из употреблявшихся на пользу людям вещей [была подобным образом обоготворена].

Фемистий Ог. 30. [Продик] всякое священнодействие у человека, и мистерии, и таинства ставит в связь с благами земледелия, считая, что отсюда появилось у людей и [самое] представление о богах, и всяческое благочестие.

### Фразимах<sup>14</sup>

Платон Polit. I 338 С—344 А. Так слушай, сказал он (Фразимах): справедливым я называю не что иное, как полезное сильнейшему... Всякая власть дает законы, сообразные с ее пользою... Дав же законы, полезные для себя, она объявляет их справедливыми для подданных и нарушителя этих законов наказывает как беззаконника и противника правде... Во всех городах справедливое одно и то же: это — польза постановленной власти... Овчары или волопасы заботятся о благе овец либо быков, кормят их и ходят за ними, имея в виду... благо господ и свое собственное... те же мысли в отношении к подчиненным у самих правителей обществ... как бы отсюда извлечь свою пользу...

Справедливость и справедливое... есть благо чужое, то есть польза человека сильнейшего и правителя, а, собственно, для повинующегося и служащего это — вред. Человек справедливый везде выигрывает менее, нежели несправедливый... Легче же всего узнаешь это, когда дойдешь до несправедливости совершеннейшей, которая обидчика делает самым счастливым, а обижаемых и нежелающих обижать — самыми несчастными. Такова тирания (перевод В. Н. Карпова).

### Антифонт<sup>15</sup>

Охуrh. Par. XI № 1364. (1) Справедливость [заключается в том, чтобы] не нарушать законы государства, в котором состоишь гражданином. Так, человек будет извлекать для себя наибольшее пользы из применения справедливости, если он в присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко их чтя, оставаясь же наедине, без свидетелей, [будет следовать] законам природы. Ибо предписания законов произвольны (искусственны), [веления же] природы необходимы. И [сверх того], предписания законов суть результат соглашения (договора лю-

дей), а не возникшие сами собой [порождения природы]; веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения [людей между собой]. (2) Итак, тот, кто нарушает законы, если это остается тайным от [остальных] участников соглашения, свободен от позора и наказания; если же [его противозаконный поступок] открывается, то его постигает позор и кара. Но если кто-нибудь попытается насильственно нарушить что-нибудь из коренящихся в самой природе [требований], идя против [естественной возможности], то, если это и остается скрытым от всех людей, бедствие [от этого для него самого] будет ничуть не меньшим и нисколько не большим, чем в том случае, если это все увидят. Ибо [в этом случае] вред причиняется не вследствие мнения [людей], но по истине. Вообще же рассмотрение этих [вопросов] приводит к выводу, что многие [предписания, признаваемые] справедливыми по закону, враждебны природе [человека]... (4) Что же касается полезных [вещей], то те из них, которые установлены [в качестве полезных] законами, суть оковы [для человеческой] природы, те же, которые определены природой, приносят [человеку] свободу... (5) [В поступках, противоречащих природе], заключается [причина] того, что люди страдают больше, когда можно было бы меньше страдать, и испытывают меньше удовольствий, когда можно было бы больше наслаждаться, и [чувствуют себя] несчастными, когда можно не быть таковыми.

Гг. В. (1) Тех, которые происходят от знатных родителей, (2) мы уважаем и чтим, тех же, которые не из знатного дома, мы не уважаем и не почитаем. В этом мы поступаем по отношению друг к другу как варвары, потому что по природе мы все во всех отношениях равны, притом [одинаково] и варвары, и эллины. [Здесь] уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы... И в самом деле, мы все [одинаково] дышим воздухом — через рот и нос и едим мы все [одинаково] — при помощи рук.

*Антология мировой философии.  
М., 1969. Т. 1. Ч. 1.  
С. 319—321*

## КИНИКИ 16

### Антисфен<sup>17</sup>

На вопрос, о чем человек должен мечтать, он ответил: "О том, чтобы умереть счастливым". Как-то один из знакомых пожаловался ему, что потерял свои ценные записи. На это он заметил: "Нужно было записывать не на табличке, а в сердце". Он нередко говорил: "Как ржавчина съедает железо, так завистников — их собственный нрав". "Тот, кто хочет быть бессмертным, — говорил он, — должен вести благочестивую и праведную

жизнь". Он говорил: "Государства погибают тогда, когда перестают отличать дурных от хороших". Когда его однажды хвалили дурные люди, он заметил: "Боюсь, не сделал ли я чего-нибудь дурного".

Он говорил, что совместная жизнь братьев-единомышленников прочнее всяких стен. Нужно, учил он, брать с собой в дорогу столько припасов, чтобы они уцелели даже при кораблекрушении. Когда однажды его упрекнули в том, что он якшается с дурными людьми, он ответил: "И врачи вступают в контакт с больными, но не заражаются". "Не чудно ли, — говорил о н , — очищать зерна от плевел, не допускать к бою людей непригодных и в то же время мириться с мошенниками на государственной службе?" Когда его спросили, что дает ему философия, он ответил: "Умение оставаться наедине с собой". Во время пирушки кто-то предложил ему: "Спой!" "А ты сыграй мне на флейте", — ответил Антисфен. Когда Диоген попросил у него хитон, он предложил ему взамен сложить вдвое свой собственный гиматий. Спрошенный, какая из наук самая важная, он ответил: "Та, которая учит отучаться от зла". Тем, кому приходилось слышать о себе клевету, он советовал переносить ее мужественнее, чем удары камнями.

Он смеялся над Платоном как над человеком, целиком зависимым от мирской суеты. Во время пышного шествия увидев храпящего коня, он сказал Платону: "И ты напоминаешь мне такого горделивого жеребца". Эта насмешка связана с тем, что Платон постоянно хвалил лошадей. Однажды Антисфен навестил больного Платона и, увидев таз, куда того стошнило, спросил: "Желчь я вижу, а где же твоя спесивость?" Он советовал афинянам принять специальное постановление и считать ослов конями. Те сочли это нелепым, но, возразил он, ведь у вас можно стать и стратегом, ничему не учась; достаточно только для этого большинству поднять руки. Кто-то сказал: "Тебя многие хвалят". "Что же я такого натворил?" — забеспокоился Антисфен. Увидев, что тот так вывернул свой плащ, что стали видны дыры, Сократ заметил: "Через дыры твоего плаща просвечивает тщеславие". Как рассказывает Фаний в сочинении "О сократиках", Антисфен на вопрос, как стать совершенным, ответил: "Научившись у людей знающих избежать пороков, сидящих в тебе". Когда кто-то хвалил роскошь, он вознегодовал: "Пусть дети наших врагов живут в роскоши!.."

Вот основные положения его философии. Он доказывал, что добродетели можно научиться; что благородство и добродетельность одно и то же. Для счастья достаточно одной добродетели, а она нуждается лишь в Сократовой силе. Добродетель же состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках. Мудрец сам себе доволен, ибо все, что принадлежит другим, принадлежит и ему. Безвестность, как и т р у д , — благо. Мудрец живет не по законам государства, а по законам добродетели. Жениться следует для воспроизведения рода, сходясь для этого с самыми прекрасными женщинами. И любви не должен чуж-

даться мудрец, ибо только он знает, кто достоин ее. Диокл приписывает ему также следующие мысли. Для мудреца нет ничего чуждого или невыполнимого.

Добродетельный человек достоин любви. Все достойные люди — друзья. Своими союзниками следует делать людей мужественных и справедливых. Добродетель — оружие, которое нельзя отнять. Лучше с немногими добродетельными сражаться против всех дурных, чем со многими дурными против немногих честных. Считайся с врагами: они первыми замечают твои ошибки. Пуще родича своего почитай человека справедливого. У мужчин и женщин добродетель одна и та же. Добро прекрасно, зло безобразно. Все дурное считай чуждым себе. Разум — самое прочное из укреплений, ибо его нельзя ни уничтожить, ни предать. Его стены нужно возводить из наших собственных непровержимых доводов. Свои беседы Антисфен вел в Киносарге — гимнасии, расположенном недалеко от городских ворот, поэтому, как полагают некоторые, отсюда и произошло название кинической школы.

*Антология кинизма.  
Фрагменты соч. кинических философов.  
М., 1984. Кн. VI. С. 54—57*

## **Диоген Синопский<sup>18</sup>**

### *Фрагменты Диатриб*

1. Всякие несчастья, когда их ожидают, всегда кажутся страшнее, чем огорчения, испытываемые от их действительного прихода. Страх столь велик, что многие спешат навстречу тому, чего бояться. Так, застигнутые бурей, не дожидаются, пока корабль пойдет ко дну, а еще до этого кончают жизнь самоубийством (*Стобей. Антолог., VIII, 15*).

2. Итак, справедливость дает душе несравненный покой. Жить, никого не боясь, никого не стыдясь, — это доставляет радость и делает жизнь полной. Тот, у кого справедливость в душе, не только многим приносит пользу, но больше всего самому себе, ибо не сделает даже попытки нанести себе хоть какое-нибудь оскорбление. Он не причинит себе ни горя, ни болезни, но, считая природные органы чувств божественными, будет пользоваться ими разумно, ничего не делая сверх своих сил, оберегать их и благодаря этому получать удовольствия и пользу. Кто разумно станет обходиться сам с собой, тот будет черпать удовольствия и в слухе, и в зрении, и в пище, и в любви. А тому, кто неразумно пользуется собой, грозят опасности, связанные с вещами более значительными и крайне необходимыми. Разве ты не видел людей, у которых душа не знает покоя ни днем, ни ночью, из-за чего они, словно безумные, бросаются в море и реки? (Там же, IX, 49.)

3. Люди, незнакомые со вкусом понтийского меда, стремятся его попробовать, но стоит им лишь взять немного на язык, как они тотчас же выплевывают его, к своему огорчению найдя мед горьким и невкусным. Так некоторые из любопытства хотели поближе познакомиться с Диогеном, но, когда он начинал их обличать, они сразу же обращались в бегство. Они радовались, когда он бранил других, но сами боялись этого и убегали подальше. Когда Диоген по своему обыкновению шутил и высмеивал других, они забавлялись сверх всякой меры, но его свободную речь, полную серьезного смысла и угроз, не выносили (там же, XIII, 18).

4. Сравнивая Антисфена с его речами, он иногда упрекал его самого за излишнюю мягкость и, бранясь, называл трубой, потому что она, хотя и очень громко играет, но себя не слышит. Антисфен же в свою защиту говорил, что похож не на трубу, а на осу, которая жужжит крылышками негромко, зато жалит очень чувствительно. Его восхищала свобода речи Диогена (там же, 19; ср. выше: Антисфен, фргм. 80).

5. Счастливым людям жизнь кажется лучше и потому смерть — тягостней, а те, кто живет в беде, жизнь переносят тяжелее, зато смерть принимают легче. А для тиранов и жизнь, и смерть тяжелее, чем для остальных, потому что живут они гораздо хуже тех, кто страстно стремится умереть, а смерти боятся так, как те, кто живет самой приятной жизнью (*Стобей*. Антолог., XIX, 27).

*Антология кинизма.  
Фрагменты соч. кинических  
философов. М., 1984. Кн. VI.  
С. 133—135*

## Демокрит<sup>19</sup>

### [Учение об органической природе и человеке]

62. Давид Prol. 38,14 Busse. И подобно тому как во Вселенной мы видим, что одни [вещи] только управляют, как, например, божественные; другие и управляют, и управляются, как, например, человеческие, [а именно они и управляются божественными, и управляют неразумными животными]; третьи же только управляются, как, например, неразумные животные; точно так же и в человеке, который есть, по Демокриту, микрокосм (малый мир), наблюдается то же самое. И [в человеке] одни [части], как разум, только управляют, другие же, как сердце, и повинуются, и управляют... третьи же только повинуются, как вожделиние.

63. Гален de usu part. III 10. Но и животное есть как бы некоторый малый мир, как говорят древние мужи, искусные в познании природы.

Срв. *Аристотель* Phys. VIII 2. Если это возможно для живого существа, почему это невозможно для Вселенной в целом? Ведь если это происходит в микрокосме, то, следовательно, и в макрокосме.

64. Николай из Дамаска de plant. I 2. Демокрит: растения имеют ум и знание.

65. *Диодор* I 7 (1). При первоначальном образовании Вселенной небо и земля имели единую форму вследствие смешения их природы. Затем, после того как тела отделились друг от друга, космос приобрел весь ныне видимый в нем порядок, воздух же получил непрерывное движение, и огневидная [часть его] собралась к самым верхним местам, так как таковое вещество вследствие своей легкости поднималось вверх. По этой причине солнце и прочее множество светил были охвачены всеобщим вихрем. Грязеподобное же и иловидное [вещество], соединенное с влагою, осталось пребывать на том же самом месте вследствие своей тяжести.

(2) Последнее, непрерывно сжимаясь в себе и скопляясь в одном месте, образовало из жидких [своих частей] море, из более же твердых — землю, [которая была вначале] влажной и совершенно рыхлой.

(3) Когда появился огонь солнца, земля сперва затвердела, затем, когда вследствие согревания поверхность ее стала приходить в брожение, она во многих местах подняла вверх кое-какие из влажных [веществ], и [таким образом] возникли на их поверхности гниющие [образования], покрытые тонкими оболочками. Это явление еще и в настоящее время можно наблюдать в болотистых местах и в стоячих водах, когда после холода наступает жара, [так что] температура воздуха сразу сильно изменяется.

(4) Когда влажные [вещества] вследствие согревания, [происходившего] вышеуказанным образом, начали рождать жизнь, они (гниющие образования) тут же стали получать по ночам питание от влаги, осаждавшейся из окружающей атмосферы, днем же они отвердевали от жары. Наконец, когда [эти образования], носившие плод во чреве, вполне созрели и их оболочки прожглись насквозь и разорвались, тогда [из них] возникли разнообразные формы животных.

(5) Из последних же, которые заключали в себе наибольшее теплоты, поднялись в воздух, став птицами; другие же, в которых преобладала смесь земли, попали в число пресмыкающихся и прочих живущих на поверхности земли [животных]; третьи же, в которых было наиболее влажного вещества, называемые плавающими [животными], собрались в сродное им место. Земля же, все более отвердевая под действием солнечного огня и ветров, наконец более стала не в состоянии рождать ничего из

более крупных животных, но каждый [вид] живых существ стал рождаться от их взаимного совокупления.

66. *Цензорин* 4, 9. По мнению Демокрита, первые люди произошли из воды и ила.

67. *Аэций* V 19, 6. Демокрит: животные возникли вследствие соединения форм, которые не имели членов... когда впервые влага стала рождать живые существа.

68. *Лактанций* Inst. div. VII 7, 9. Стоики говорят, что мир и все, что в нем, возникли для людей; тому же самому учат нас божественные письмена. Следовательно, заблуждался Демокрит, который полагал, что [люди] произросли из земли наподобие червячков, без всякого творца и без всякого разумного основания.

69. *Аристотель* de anima I 2. Некоторые высказали мнение, что [душа] — огонь. Дело в том, что огонь состоит из самых мелких частиц и является наименее материальным из всех элементов, притом же он преимущественно [перед всем остальным] и [сам] подвижен и приводит в движение прочие [вещества]. В особенности отчетливо этот взгляд развил Демокрит, который объяснил, вследствие чего каждое из этих двух свойств [имеет место]. А именно душа и ум — одно и то же, оно состоит из первичных и неделимых тел и подвижно в силу малости своих частиц и их формы. Он говорит, что из всех форм самая подвижная — шарообразная. Таковы же [по своей форме] ум и огонь.

70. *Аэций* IV 3, 5. Демокрит: [душа] — огнеподобное сложное [соединение] умопостигаемых [телец], имеющих сферические формы и огненное свойство; она есть тело.

71. *Макробий* in s. Scip. I 14, 19. Демокрит: [душа] — воздух, примешанный к атомам, [обладающий] такой легкостью движения, что для него всякое тело проницаемо.

72. *Аристотель* de anima I 3. Некоторые утверждают, что душа приводит в движение тело, в котором она находится, вследствие того, что она сама движется. Таково было мнение Демокрита, напомиающее слова Филиппа, поставщика комедий для сцены (II 172 ff. 22K). А именно последний говорит, что Дедал сделал движущуюся деревянную Афродиту, налив в нее ртуть. Подобным же образом говорит и Демокрит. А именно он говорит, что атомы шарообразной формы вследствие того, что они по своей природе никогда не пребывают в покое, двигаясь, вместе с собой влекут и приводят в движение тело в целом.

73. *Аристотель* de anima I 5. Демокрит утверждает, что [тело] приводится в движение душою. Ведь если душа находится во всем ощущаемом теле, то необходимо [вытекает из этого], что в одном и том же [месте] находятся два тела, если душа есть некое тело.

74. *Аэций* IV 4, 6. Демокрит и Эпикур: душа состоит из двух частей; она имеет разумную [часть], помещающуюся в груди, и неразумную [часть], рассеянную по всему телу. 5, I (not. *Теодорит*). А именно Гиппократ, Демокрит и Платон помещают главенствующую часть [души] в мозг.

75. *Филопон* de anima p. 35. 12. Демокрит говорит, что душа не имеет частей и что у нее нет многих способностей; он говорит, что мышление тождественно с ощущением и что они происходят из одной способности.

76. *Аристотель* de resp. 4. Демокрит говорит, что от дыхания получается нечто важное для дышащих, [а именно] дыхание препятствует вытеснению души. Однако он ничего не сказал о том, что природа сделала это с такой целью. Ибо вообще, как и другие физики, и он вовсе не касается этой [целевой] причины. Он говорит, что душа и теплота — одно и то же; [а именно они] — первичные формы сферических [телец]. И вот когда они соединяются [действием] окружающего [их тела], которое их давит, то защитой им служит, по его учению, дыхание. Дело в том, что в воздухе есть большее число таких [атомов], которые он называет умом и душой. Итак, когда во время дыхания входит воздух, то входящие вместе с ним эти [атомы], удерживая [вышеупомянутое] давление, препятствуют находящейся в живых существах душе пройти [наружу]. И поэтому во вдыхании и выдыхании заключается жизнь и смерть. А именно всякий раз, как одерживает верх окружающее [их тело], которое их сдавливает, и то, что входит извне, не в состоянии более удерживать, тогда вследствие невозможности дышать животное умирает. Итак, смерть есть выход из тела таких форм [атомов] вследствие давления окружающей [их среды]. Причину же [того], почему всем когда-либо необходимо умереть, [и притом] не в какое угодно время, но от старости по природе, от насилия же против природы, — причину этого он вовсе не указал.

77. *Секст* adv. math. VII 349. По мнению других, ум находится во всем теле, как [учат] некоторые, следуя Демокриту.

78. *Аэций* IV 7, 4. Демокрит и Эпикур: душа смертна, она уничтожается вместе с телом.

79. *Аэций* IV 5, 12. Парменид, Эмпедокл и Демокрит: душа и ум — одно и то же. По их мнению, не может быть ни одного животного, которое было бы совершенно неразумным.

80. *Аэций* IV 4, 7. Демокрит говорит, что все имеет душу, и [даже] трупы, потому что в них всегда явственно находится нечто теплое и способное ощущать, хотя большая часть [этого теплого] и рассеялась.

### *[О богах и религии. Об обществе]*

81. *Цицерон* de deor. nat. I 12, 29. Что же, разве не находится в величайшем заблуждении Демокрит, который относит к числу богов то образы с их круговыми движениями, то ту природу, которая испускает и высылает образы, то наш рассудок и ум? Когда он на том основании, что ничто не остается всегда в своем положении, отрицает существование чего бы то ни было вечного, то разве [этим своим утверждением] он не отрицает вовсе бога, делая невозможным какое бы то ни было представ-

ление о нем? 43. 120. Мне по крайней мере кажется, что Демокрит, в первоисточниках коего великий муж Эпикур оросил свои сады, колеблется [в своем взгляде] на природу богов. А именно то он полагает, что во Вселенной находятся образы, одаренные божественностью, то он говорит, что боги суть умственные начала, находящиеся в той же Вселенной, то [принимает в качестве богов] живые образы, которые обычно или помогают, или вредят нам, то [считает богами] некие громадные образы столь больших размеров, что они извне окружают весь мир; все эти [мнения] скорее достойны отечества Демокрита [как родины глупцов], нежели самого Демокрита.

82. *Секст adv. math. IX 24.* По мнению некоторых, мы пришли к представлению о богах, [исходя] от чудесных явлений в мире; кажется, этого мнения Демокрит. А именно он говорит, что древние, наблюдая небесные явления, как-то: гром, молнии, перуны, сближения звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас и полагали, что виновники этого — боги.

83. *Августин Epist. 56.* Говорят, что Демокрит в естественных вопросах отличается от Эпикура тем, что он полагает, что в стечении атомов находится некая живая и духовная сила. Благодаря этой силе, я убежден, он и самые образы наделял божественностью — не все [образы] всех вещей, но [образы] богов; и он учил, что начала ума находятся в мирах, которые он наделяет божественностью; и он [принимал] одушевленные образы, которые обычно нам или оказывают пользу, или вредят. Эпикур же ничего не полагает в началах вещей, кроме атомов.

84. *Плутарх Quaest. conv. V 7, 6 p. 682 F.* Образов Демокрита, сказал он, подобно тому как Эгейских или Мегарских, нельзя ни счесть, ни обнять разумом. Он говорит, что они исходят от завистливых [людей], причем [эти образы] не являются совершенно лишними ни ощущения, ни [обуревавшего завистников] желания, и они полны порочности и зависти тех, от кого они исходят; снабженные этим, они, пребывая с теми, кому завидуют, беспокоят их и причиняют зло их телу и уму. Приблизительно вот так-то, думается мне, воображает [этот] муж, выражает же [свои мысли] он божественно и великолепно.

85. *Секст adv. math. IX 19.* Демокрит говорит, что к "людям приближаются некие идолы (образы) и из них одни благотворны, другие зловредны. Поэтому он и молился, чтобы ему попадались счастливые образы". Они — громадных размеров, чудовищны [на вид] и отличаются чрезвычайной крепостью, однако не бессмертны. Они предвещают людям будущее своим видом и звуками, которые они издают. Исходя от этих явлений, древние пришли к предположению, что существует бог, между тем как [на самом деле], кроме них, не существует никакого бога, который обладал бы бессмертной природой.

86. *Евстафий к Одиссее* XII 65 р. 1713.1. Другие же считают Зевса солнцем... амброзию же — испарениями, которыми питается солнце, как полагал и Демокрит.

87. *Платон Leges* 889 E. Прежде всего эти люди, [последователи Демокрита], любезный мой, утверждают, что существование богов есть хитрая выдумка, что на самом деле их нет, но их существование признается [лишь] в силу некоторых установлений и что боги различны в разных местах, соответственно тому, как каждый [народ] у себя это установил, создавая свои обычаи... Отсюда овладевают молодыми людьми нечестивые [мысли], будто нет богов, которых закон предписывает признавать.

88. *Диодор* 18 (1). Что же касается перворожденных людей, то о них говорят, что они вели беспорядочный и звероподобный образ жизни. Действуя [каждый сам по себе] в одиночку, они выходили на поиски пищи и добывали себе наиболее годную траву и дикорастущие плоды деревьев.

(2) Так как на них нападали звери, то они стали научиться взаимно помогать друг другу благодаря пользе, [приносимой совместными действиями]. Собираясь же вместе вследствие страха, они мало-помалу стали познавать знаки, [подаваемые ими] друг другу.

(3) И тогда как [вначале] голос их был бессмысленным и нечленораздельным, постепенно они стали говорить членораздельно и в общении друг с другом стали устанавливать [словесные] символы относительно каждой из вещей, [и таким образом] они создали самим себе привычную речь обо всем [существующем].

(4) А поскольку такие объединения [людей] образовались по всей обитаемой земле, то не один язык возник у всех [людей], так как каждая [из групп] составляла слова, как ей пришлось.

В результате этого появились разнообразные языки со своими особенностями, и [такие] первоначально образовавшиеся объединения людей стали родоначальниками всех народов.

(5) Итак, первые люди, поскольку [тогда еще] не было изобретено ничего из того, что относится к удобствам жизни, проводили свою жизнь в непрерывных тяжелых трудах, ибо они не были защищены одеждою, не умели строить жилищ, не знали употребления огня и не имели вовсе никакого понятия о приготовлении пищи.

(6) В самом деле, не имея [еще] привычки собирать пищу, которая была дикорастущей, они не делали никакого запаса плодов для своих нужд. По этой причине многие из них погибали зимой от холода и недостатка пищи.

(7) С того времени, мало-помалу научаемые опытом, они стали зимою искать убежище в пещерах и откладывать про запас те из плодов, которые могут сохраняться. [Далее] стало им известно употребление огня, и постепенно они познакомились и с прочими полезными [для жизни вещами], затем были

изобретены ими искусства и [все] остальное, могущее быть полезным для общественной жизни. Действительно, сама нужда служила людям учительницей во всем, наставляя их соответствующим образом в познании каждой [вещи]. [Так нужда научила всему] богато одаренное от природы живое существо, обладающее годными на все руками, разумом и сметливостью души.

89. *Прокл in Crat.* 16 p. 5,25 Pasqu. Мнения Кратила держались Пифагор и Эпикур, [мнения] Гермогена — Демокрит и Аристотель... p. 6, 10. Пифагор намекает, что имена [вещам] дает душа, которую надо отличать от ума. Да и самые вещи не существуют, как ум, первично, но последний заключает в себе их образы и выражающие их сущность слова, которые легко могут выходить, как бы "статуи" сущих [вещей] (Срв. *Демокрит В* 142), в качестве имен, являющихся подражанием умственным видам и числам. Итак, последнее (виды и числа) у всего есть от ума, который познает самого себя и обладает мудростью, название же [происходит] от души, подражающей уму. В самом деле, как говорит Пифагор, образовывать имена [вещей] не может всякий, кому вздумается, но [может лишь тот], кто видит ум и естество сущего. Итак, имена — по природе. Демокрит же говорит, что имена — по установлению, и доказывает это четырьмя эпихейремами<sup>3</sup>:

1) На основании одноименности. Ибо различные вещи называются одним и тем же именем. Следовательно, имя — не по природе.

2) На основании многоименности. Если различные имена прилагаются к одной и той же вещи, то они равнозначны между собой, что невозможно, [если имена — по природе].

3) В-третьих, на основании перемены имен. Ибо, каким образом мы переименовали Аристокла Платоном, Тиртама же — Теофрастом, если имена — по природе?

4) На основании недостатка подобных [имен]. Почему от "мышления" мы говорим "мыслить", а от "справедливости" мы уже не производим [подобным же образом] другого имени? Следовательно, имена — по случаю, а не по природе. Сам же он называет [свою] первую эпихейрему многозначною, вторую — равносильною, третью — переименовывающею и четвертую — безымянною.

90. *Плутарх de sollert. anim.* 20 p. 974 A. Пожалуй, мы смешны, превознося животных за научение нас. "От животных, — говорит Демокрит, — мы путем подражания научились важнейшим делам: [а именно мы — ученики] паука в ткацком и портняжном ремеслах, [ученики] ласточки в построении жилищ и [ученики] певчих птиц, лебеда и соловья, в пении".

*Антология мировой философии.*  
В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.  
С. 337—346

По-моему, это совершенно необходимо, Сократ, — ответил Симмий. — И какое прекрасное прибежище находит наше рассуждение в том, что одинаково существуют и души до рождения, и те сущности, о которых ты говоришь! Для меня, по крайней мере, нет ничего более очевидного: да, все эти вещи безусловно и неоспоримо существуют — и прекрасное, и доброе, и все остальное, о чем ты сейчас говорил. Что до меня, мне других доводов не надо!

— А как быть с Кебетом? — спросил Сократ. — Нужно ведь и его убедить.

— Я думаю, и ему этого достаточно, — сказал Симмий, — хотя нет на свете человека более упорного и недоверчивого. И все же, я думаю, он вполне убедился, что душа наша существовала до того, как мы родились. Но будет ли она существовать и после того, как мы умрем, — продолжал он, — это и мне, Сократ, представляется еще не доказанным. Еще не опровергнуто опасение большинства, о котором говорил Кебет, что со смертью человека душа немедленно рассеивается и ее существованию настает конец. В самом деле, пусть даже она возникла и образовалась где-то в ином месте и существовала прежде, чем войти в человеческое тело, — разве это мешает ей, после того как она наконец войдет в тело, а затем избавится от него, погибнуть и разрушиться самой?

— Ты прав, Симмий, — заметил Кебет. — Я бы сказал так: доказана только половина того, что нужно, а именно что наша душа существовала прежде, чем мы родились. Надо еще доказать, что и когда мы умрем, она будет существовать ничуть не хуже, чем до нашего рождения. Иначе доказательство останется незавершенным.

— Оно уже и теперь завершено, Симмий и Кебет, — возразил Сократ, — если вы потрудитесь соединить в одно два доказательства — это и другое, на котором мы сошлись раньше, то есть что все живое возникает из умершего. Раз наша душа существовала ранее, то, вступая в жизнь и рождаясь, она возникает неизбежно и только из смерти, из мертвого состояния. Но в таком случае она непременно должна существовать и после смерти: ведь ей предстоит родиться снова. Значит, то, о чем вы говорите, уже доказано. И все же, мне кажется, и ты, и Симмий были бы не прочь углубить это доказательство потому, что испытываете детский страх, как бы и вправду ветер не разнес и не рассеял душу, когда она выходит из тела, — в особенности если человеку выпало умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю.

Кебет улыбнулся.

— Ну что ж, Сократ, — сказал он, — постарайся переубедить трусов. А впрочем, не то чтобы мы сами трусили, но, пожалуй, сидит и в нас какое-то малое дитя — оно-то всего этого и боится. Постарайся же его разубедить, чтобы оно не страшилось смерти, точно буки...

— Вот какой вопрос нам нужно задать себе, по-моему, — сказал Сократ. — Чему свойственно испытывать это состояние, то есть рассеиваться, и каким вещам оно грозит, и за какие, напротив, можно не опасаться? Потом нужно рассудить, куда отнести душу, и уж в зависимости от этого страшиться за нашу душу или быть за нее спокойным.

— Да, верно.

— Не правда ли, рассеянию подвержено все составное и сложное по природе — оно распадается таким же образом, как прежде было составлено? И если только вообще возможно этой участи избежать, то лишь в одном случае: когда вещь оказывается несоставной?

— Я думаю, так оно и есть, — сказал Кебет.

— Скорее всего можно предполагать, что несоставные вещи — это те, которые постоянны и неизменны, а те, что в разное время неодинаковы и неизменностью вовсе не обладают, — те составные.

— По-моему, так.

— Тогда давай обратимся к тому, о чем мы говорили раньше. Та сущность, бытие которой мы выясняем в наших вопросах и ответах, — что же, она всегда неизменна и одинакова или в разное время иная? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению?

— Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ, — отвечал Кебет.

— А что мы скажем о многих прекрасных вещах, ну, допустим, о прекрасных людях, или плащах, или конях, что мы скажем о любых других вещах, которые называют равными или прекрасными, короче говоря, обо всем, что одноименно упомянутым сущностям? Они тоже неизменны или, в полную противоположность тем, первым, буквально ни на миг не остаются неизменными ни по отношению к самим себе, ни по отношению друг к другу?

— И снова ты прав, — ответил Кебет, — они все время изменяются.

— Теперь скажи мне, ведь эти вещи ты можешь ощупать, или увидеть, или ощутить с помощью какого-нибудь из чувств, а неизменные [сущности] можно постигнуть только лишь с помощью размышления — они безвидны и незримы?

— Да, ты совершенно прав!

— Итак, с твоего разрешения, мы установим два рода вещей — зримые и безвидные.

— Согласен.

— Безвидные всегда неизменны, а зримые непрерывно изменяются?

— Согласен и с этим.

— Пойдем дальше, — сказал Сократ. — В нас самих есть ли что-нибудь — тело или душа — отличное [от этих двух родов вещей]?

— Ничего нет.

— К какому же из двух родов [вещей] ближе тело?

— Каждому ясно, что к зримому.

— А душа? К зримому или к безвидному?

— [К незримому], по крайней мере для людей.

— Да ведь мы все время говорим о том, что зримо или незримо для человеческой природы! Или, может, ты судишь по-иному?

— Нет, так же, как и ты.

— Что же мы скажем о душе? Можно ее видеть или нельзя?

— Нельзя.

— Значит, она безвидна?

— Да.

— Значит, в сравнении с телом душа ближе к безвидному, а тело в сравнении с душой — к зримому?

— Несомненно, Сократ. — А разве мы уже не говорили, что, когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная?

— Да, говорили.

— Когда же она ведет исследование само по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречается препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем размышлением, правильно?

— Совершенно правильно, Сократ! Ты говоришь замечательно!

— Итак, еще раз: к какому роду вещей ближе душа, как ты рассудишь, помня и прежние доводы, и эти, самые последние?

— Мне кажется, Сократ, — ответил Кебет, — любой, даже самый отъявленный тугодум, идя по этому пути, признает, что душа решительно и безусловно ближе к неизменному, чем к изменяющемуся.

— А тело?

— К изменяющемуся.

— Взгляни теперь еще вот с какой стороны. Когда душа и тело соединены, природа велит телу подчиняться и быть рабом, а душе — властвовать и быть госпожою. Приняв это в соображение, скажи, что из них, по-твоему, ближе божественному и что смертному? Не кажется ли тебе, что божественное создано для власти и руководства, а смертное — для подчинения и рабства?

— Да, кажется.

— Так с чем же схожа душа?

— Ясно, Сократ: душа схожа с божественным, а тело со смертным.

— Теперь подумай, Кебет, согласен ли ты, что из всего сказанного следует такой вывод: божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянно и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно — и тоже в высшей степени — наше тело. Можем мы сказать что-нибудь вопреки этому, друг Кебет?

— Нет, не можем.

— А если так, то не подобает ли телу быстро разрушаться, а душе быть вовсе неразрушимой или почти неразрушимой?

— Разумеется.

— Но ведь ты замечаешь, что, когда человек умирает, видимая его часть — тело, принадлежащая к видимому [миру], или труп, как мы его называем, которому свойственно разрушаться, распадаться, развеваться, подвергается этой участи не вдруг, не сразу, но сохраняется довольно долгое время, если смерть застигнет тело в удачном состоянии и в удачное время года. К тому же тело усохшее и набальзамированное, как бальзамируют в Египте, может сохраняться чуть ли не без конца. Но если даже тело и сгниет, некоторые его части — кости, сухожилия и прочие им подобные, можно сказать, бессмертны. Верно?

— Да.

— А душа, сама безвидная и удаляющаяся в места безвидные, славные и чистые — поистине в Аид, к благому и разумному богу, куда — если бог пожелает — вскорости предстоит отойти и моей душе, — неужели душа, чьи свойства и природу мы сейчас определили, немедленно, едва расставшись с телом, рассеивается и погибает, как судит большинство людей? Нет, друзья мои, Кебет и Симмий, ничего похожего, но скорее всего вот как. Допустим, что душа разлучается с телом чистою и не влачит за собою ничего телесного, ибо в течение всей жизни умышленно избегала любой связи с телом, остерегалась его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь, иными словами, посвящала себя истинной фи-

лософии и, по сути дела, готовилась умереть легко и спокойно. Или же это нельзя назвать подготовкою к смерти?

— Бесспорно, можно.

— Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожелений и всех прочих человеческих зол, и — как говорят о посвященных в таинства — впредь навеки поселяется среди богов. Так мы должны сказать, Кебет, или как-нибудь по-иному?

— Так, клянусь Зевсом, — ответил Кебет.

— Но, думаю, если душа разлучается с телом оскверненная и замаранная, ибо всегда была в связи с телом, угождала ему и любила его, зачарованная телом, его страстями и наслаждениями настолько, что уже ничего не считала истинным, кроме телесного, — того, что можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехи, а все смутное для глаза и незримое, но постигаемое разумом и философским рассуждением, приучилась ненавидеть, бояться и избегать, — как, потворствуя, такая душа расстанется с телом чистою и обособленною в себе самой?

— Никогда!

— Я думаю, что она вся проникнута чем-то телесным: их страсти постоянные общение и связь с телом и долгие заботы о нем.

— Совершенно верно.

— Но ведь телесное, друг, надо представлять себе плотным, тяжелым, землеобразным, видимым. Ясно, что душа, смешанная с телесным, тяжелеет, и эта тяжесть снова тянет ее в видимый мир. В страхе перед безвидным, перед тем, что называют Аидом, она бродит среди надгробий и могил — там иной раз и замечают похожие на тени призраки душ. Это призраки как раз таких душ, которые расстались с телом нечистыми; они причастны зримо и потому открываются глазу.

— Да, Сократ, похоже на то.

— Очень похоже, Кебет. И конечно же, это души не добрых, но дурных людей: они принуждены блуждать среди могил, неся наказание за дурной образ жизни в прошлом, и так блуждают до той поры, пока пристрастием к бывшему своему спутнику — к телесному — не будут вновь заключены в оковы тела. Оковы эти, вероятно, всякий раз соответствуют тем навыкам, какие были приобретены в прошлой жизни.

— О каких же навыках ты говоришь, Сократ?

— Ну вот, например, кто предавался чревоугодию, беспутству и пьянству, вместо того чтобы всячески их остерегаться, перейдет, вероятно, в породу ослов или иных подобных животных. Как тебе кажется?

— Это вполне вероятно.

— А те, кто отдавал предпочтение несправедливости, власто-

люблю и хищничеству, перейдут в волков, ястребов или коршунов. Или же мы с тобою решим, что такие души перейдут в иные какие-нибудь тела?

— Что ты! — сказал Кебет. — Конечно, в эти, которые ты назвал.

— Тогда, по-моему, уже ясно, что и всем остальным предначены места, соответствующие их главной в жизни заботе.

— Да уж куда яснее!

— А самые счастливые среди них, уходящие самую лучшею дорогой, — это те, кто преуспел в гражданской, полезной для всего народа добродетели: имя ей рассудительность и справедливость, она рождается из повседневных обычаев и занятий, а философии и уму чужда.

— Чем же они такие счастливые?

— Да они, вероятно, снова окажутся в общительной и смиренной породе, среди пчел, или, может быть, ос, или муравьев, а не то и вернутся к человеческому роду, и из них произойдут воздержные люди.

— Да, похоже на то.

— Но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, — никому, кто не стремился к познанию. Потому-то, милые мои Симмий и Кебет, истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности, в отличие от большинства, которое корыстолюбиво и хотя они, в отличие от властолюбивых и честолюбивых, не страшатся бесчестия и бесславия, доставляемых дурною жизнью, они от желаний воздерживаются.

— Так ведь иное было бы и недостойно их, Сократ! — воскликнул Кебет.

— Да, недостойно, клянусь Зевсом. Кто заботится о своей душе, а не холит тело, тот расстается со всеми этими желаниями. Остальные идут, сами не зная куда, а они следуют своим путем: в уверенности, что нельзя перечить философии и противиться освобождению и очищению, которые она несет, они идут за ней, куда бы она ни повела.

— Как это, Сократ?

— Сейчас объясню. Тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их душу, душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и погрязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу. Да, стремящимся к познанию известно, в каком положении бывает их душа, когда философия берет ее под свое покровительство и с тихими увещаниями принимается освобождать, выявляя, до какой степени обманчиво зрение, обманчив слух и остальные чувства, убеждая отдаляться от них, не пользоваться их службою, насколько лишь это возможно, и советуя душе сосредото-

чиваться и собираться в себе самой, верить только себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно. Вот то освобождение, которому не считает нужным противиться душа истинного философа, и потому она бежит от радостей, желаний, печалей и страхов, насколько это в ее силах, понимая, что, если кто сильно обрадован, или опечален, или испуган, или охвачен сильным желанием, он терпит не только обычное зло, какого и мог бы ожидать, — например, заболевает или проматывается, потакая своим страстям, — но и самое великое, самое крайнее из всех зол и даже не отдает себе в этом отчета.

— Какое же это зло, Сократ? — спросил Кебет.

— А вот какое: нет человека, чья душа, испытывая сильную радость или сильную печаль, не считала бы то, чем вызвано такое ее состояние, предельно ясным и предельно подлинным, хотя это и не так. Ты, я думаю, со мною согласишься, что в первую очередь это относится к вещам видимым.

— Охотно соглашусь.

— А согласишься ли ты, что именно в таком состоянии тело сковывает душу особенно крепко?

— То есть как?

— А вот как: у любой радости или печали есть как бы гвоздь, которым она пригвозждает душу к телу, пронзает ее и делает как бы телесною, заставляя принимать за истину все, что скажет тело. А разделяя представления и вкусы тела, душа, мне кажется, неизбежно перенимает его правила и привычки, и уже никогда не прийти ей в Аид чистою — она всегда отходит, обремененная телом, и потому вскоре вновь попадает в иное тело и, точно посеянное зерно, пускает ростки. Так она лишается своей доли в общении с божественным, чистым и единообразным.

— Верно, Сократ, совершенно верно, — сказал Кебет.

*Платон. Соч. В 3 т. М., 1970.  
Т. 2. С. 40—49*

## **Государство**

### *Книга четвертая*

— Так слушай и суди сам. Мы еще вначале, когда основывали государство, установили, что делать это надо непременно во имя целого. Так вот это целое и есть справедливость или какая-то ее разновидность. Мы установили, что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен.

- Да, мы говорили так.
- Но заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость, об этом мы слышали от многих других, да и сами часто так говорили.
- Да, говорили.
- Так вот, мой друг, заниматься каждому своим делом — это, пожалуй, и будет справедливостью. Знаешь, почему я так заключаю?
- Нет, объясни, пожалуйста.
- По-моему, кроме тех свойств нашего государства, которые мы рассмотрели — его рассудительности, мужества и разумности, — в нем остается еще то, что дает возможность присутствия их там и сохранения. И мы утверждали, что остаток, после того как мы нашли эти три свойства, и будет справедливостью.
- Непременно.
- Однако если бы требовалось решить, присутствие какого из этих свойств всего более делает наше государство совершенным, это было бы трудной задачей: будет ли это единство мнений у правителей и подвластных, или присутствие у воинов и сохранение ими соответствующего законам мнения о том, что опасно, а что нет, или, наконец, присущая правителям разумность и бдительность? Или же всего более способствует совершенству нашего государства то, что присуще там и ребенку, и женщине, и рабу, и свободному, и ремесленнику, и правителю, и подвластному, а именно: каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела?
- Это, конечно, трудно решить.
- Как видно, в вопросе совершенства государства способность каждого гражданина делать свое дело соперничает с мудростью, рассудительностью и мужеством.
- И даже очень.
- Так не полагаешь ли ты, что и справедливость борется с ними за государственное совершенство?
- Несомненно.
- Рассмотрим еще вот что — не знаю, согласишься ли ты с этим: разве не правителям государства поручишь ты судебные дела?
- Как же иначе?
- А при судебном разбирательстве разве усилия их будут направлены больше на что-нибудь иное, а не на то, чтобы никто не захватывал чужого и не лишался своего?
- Нет, именно на это.
- Потому что это справедливо?
- Да.
- Значит, и на этом примере можно убедиться, что справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое.
- Да, это так.

— Ну, а согласишься ли ты со мной вот в чем: если плотник попробует выполнять работу сапожника, а сапожник — плотника, поменявшись с ним и инструментом, и званием, или если один и тот же человек попытается выполнять обе работы и мастера поменяются местами, считаешь ли ты, что государство потерпит большой ущерб?

— Не очень большой.

— Но право, когда ремесленник или кто-либо другой, делец по своим природным задаткам, возвысится благодаря своему богатству, многочисленным связям, силе и тому подобному и попытается перейти в сословие воинов, или когда кто-нибудь из воинов постарается проникнуть в число членов совета или в стражи, будучи этого недостоин, причем и те и другие поменяются и своими орудиями, и своим званием, или когда один и тот же человек попытается все это делать одновременно, тогда, думаю, и ты согласишься, что такая замена и вмешательство не в свое дело — гибель для государства.

— Полнейшая гибель.

— Значит, вмешательство этих трех сословий в чужие дела и переход из одного сословия в другое — величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением.

— Совершенно верно.

— А высшее преступление против своего же государства не назовешь ли ты несправедливостью?

— Конечно.

— Значит, вот это и есть несправедливость. И давай скажем еще раз: в противоположность ей справедливостью будет — и сделает справедливым государство — преданность своему делу у всех сословий — дельцов, помощников и стражей, причем каждое из них будет выполнять то, что ему свойственно.

— Дело обстоит, как мне кажется, именно таким образом.

— Пока мы не станем утверждать этого слишком решительно, но если идея эта подойдет и к каждому отдельному человеку и подтвердится, что и там осуществляется справедливость, тогда уж мы согласимся, потому что о чем еще и говорить? Если же нет, тогда нам придется исследовать по-другому. А теперь давай завершим наше рассмотрение так, как мы намечали: раз мы сперва взяли наблюдать что-то крупное, в чем осуществляется справедливость, нам уже легче заметить ее в отдельном человеке. Крупным считали мы государство, и его мы устроили как могли лучше, зная наверное, что в совершенном государстве должна быть осуществлена справедливость.

То, что мы там обнаружили, давай перенесем на отдельного человека. Если совпадет — очень хорошо; если же в отдельном человеке обнаружится что-то иное, мы проверим это, снова обратившись к государству. Возможно, что этим сближением,

словно трением двух кусков дерева друг о друга, мы заставим ярко вспыхнуть справедливость, а раз она станет явной, мы прочно утвердим ее в нас самих.

— Ты указываешь верный путь, так и надо поступить.

— Если кто называет одним и тем же большее и меньшее, то неужели они не схожи в том, из-за чего их так называют? Или они схожи между собой?

— Схожи.

— Значит, и справедливый человек нисколько не будет отличаться от справедливого государства по самой идее своей справедливости, но, напротив, будет с ним схож.

— Да, схож.

— Между тем государство мы признали справедливым, когда имеющиеся в нем три различных по своей природе сословия делают каждое свое дело. А рассудительным, мужественным и мудрым мы признали государство вследствие соответствующего состояния и свойств представителей этих же самых сословий.

— Верно.

— Значит, мой друг, мы точно так же будем расценивать и отдельного человека: в его душе имеются те же виды, что и в государстве, и вследствие такого же их состояния будет правильным применить к ним те же обозначения.

— Это совершенно неизбежно.

— Нечего сказать, простой предмет исследования подвернулся нам опять, дорогой мой! Дело идет о душе: имеются ли в ней эти три вида или нет?

— По-моему, это не так просто; ведь, пожалуй, правильно говорится: "прекрасное — трудно".

— По-видимому. И будь уверен, Главкон, что, по моему мнению, теми приемами, которыми мы пользовались сейчас в своих рассуждениях, нам никогда не охватить этого предмета с достаточной точностью — к нему ведет путь гораздо более долгий и длинный; впрочем, пожалуй, он достоин того, о чем мы говорили и что мы рассматривали ранее.

— Так разве этого не довольно? Для меня сейчас и это было бы хорошо.

— А для меня и более того.

— Так не унывай и приступи к рассмотрению.

— Разве нам, — сказал я, — не приходится неизбежно признать, что в каждом из нас присутствуют как раз те же виды нравственных свойств, что и в государстве? Иначе откуда бы им там взяться? Было бы смешно думать, что такое свойство, как ярость духа, развилось в некоторых государствах не оттого, что таковы там отдельные лица — носители этой причины: так обстоит дело с обитателями Фракии, Скифии и почти всех северных земель, а любознательностью отличаются в особенности наши края, корыстолюбие же замечается всего более у финикийян и у египтян.

— И даже очень.

— И что с этим дело обстоит именно так, узнать несколько не трудно.

— Да, несколько.

— Трудно же узнать вот что: вызываются ли наши действия одним и тем же свойством или, поскольку этих свойств три, каждое из них вызывает особое действие? Познаем мы посредством одного из имеющихся в нас свойств, а гнев обусловлен другим, третье же свойство заставляет нас стремиться к удовольствию от еды, деторождения и всего того, что этому родственно. Или когда у нас появляются такие побуждения, в каждом из этих случаев наши действия вызываются всей нашей душой в целом? Вот что трудно определить так, как того заслуживает этот предмет.

— По-моему, тоже.

— Попытаемся следующим образом определить, тождественны ли эти свойства или же между ними есть различие...

— Как же мы станем определять?

— Очевидно, тождественное не стремится одновременно совершать или испытывать то, что противоположно его тождественности и направлено против нее. Поэтому, если мы заметим, что здесь это наблюдается, мы будем знать, что перед нами не одно и то же, а многое.

— Пусть так.

— Смотри же, к чему я веду.

— Говори.

— Может ли одно и то же в одном и том же отношении одновременно стоять и двигаться?

— Никоим образом.

— Давай условимся поточнее, чтобы впредь не было недоразумений. Если о том, кто стоит, но двигает руками и головой, скажут, что вот человек и стоит, и вместе с тем движется, мы, я думаю, не согласились бы, что следует так говорить, — тут надо бы сказать, что одно у него неподвижно, а другое движется. Не так ли?

— Так.

— Но тот, кто так говорит, привел бы шуточный и еще более остроумный пример: волчок весь целиком стоит и одновременно движется — он вращается, но острие его упирается в одно место. Можно привести и другие примеры предметов, совершающих круговращение, не меняя места. Но мы отбросим все это, потому что в этих случаях предметы пребывают на месте и движутся не в одном и том же отношении. Мы сказали бы, что у них имеется прямизна и округлость: в прямом направлении они стоят, ни в какую сторону не отклоняясь, а по кругу они вращаются. Когда же при сохранении периферийного движения прямое направление смещается вправо или влево, вперед или назад, тогда уж никак нельзя говорить, что эти предметы стоят.

— Это верно.

— Следовательно, ни один из приводимых примеров не сму-

тит нас и не переубедит, будто что-нибудь, оставаясь самим собой, станет вдруг испытывать или совершать нечто противоположное своей тождественности или направленное против нее.

— Меня-то в этом не убедят.

— Но все же, чтобы нам не пришлось разбирать всевозможные недоумения подобного рода и длинно доказывать их неправомомерность, давай допустим, что все это так, и двинемся дальше, условившись, что если когда-либо дело обернется иначе, то отпадут и все следствия, выведенные нами из этого положения.

— Да, так надо сделать.

— Далее: кивать в знак согласия и отрицательно качать головой; стремиться получить что-нибудь и отклонять то же самое; привлекать к себе и отталкивать — все подобное этому разве ты не примешь за противоположные друг другу действия или состояния?

— Конечно, они противоположны.

— И еще дальше: испытывать жажду и голод и вообще вожделения, а также желать, хотеть — все это разве ты не отнесешь к тем видам, о которых у нас только что была речь? Разве ты не скажешь, например, что душа вожделющего человека стремится к предмету своего вожделения или что она привлекает к себе то, чем хочет обладать? Или другой пример: не скажешь ли ты, что, поскольку ей хочется получить что-нибудь, она кивает в знак одобрения сама себе, словно ее об этом спрашивают, и стремится осуществить свое желание?

— Да, я скажу именно так.

— Что же дальше? "Не хотеть", "не желать", "не вожделеть" — разве мы не отнесем все это к тому же [виду], что и "отталкивать", "не принимать душой", то есть ко всему противоположному?

— Конечно.

— Раз это так, то не скажем ли мы, что существует некий вид вожделений и самые упорные из них те, что мы называем жаждой и голодом?

— Да, скажем.

— Первое — это, не правда ли, желание пить, а второе — желание есть?

— Да.

— Поскольку первое — это жажда, то возникает ли в душе человека еще и дополнительное желание, кроме нами указанного? Иначе говоря, будет ли это желанием пить непременно горячее или холодное, много или мало — словом, пить какой-нибудь определенный напиток? Если человеку жарко, не прибавится ли к его жажде желание чего-нибудь холодного, а если ему холодно, то — горячего? Если налицо большой выбор напитков, жажда принимает различные оттенки: начинают желать многого; если же это просто жажда, то — немногого. Но жажда сама по себе никогда не будет вожделением к чему-

нибудь другому, кроме естественного желания пить, а голод сам по себе — кроме естественного желания есть.

— Таким образом, — сказал он, — каждое вожделение само по себе направлено лишь на то, что в каждом отдельном случае отвечает его природе. Вожделение же к такому-то и такому-то качеству — это нечто привходящее.

— Однако как бы кто-нибудь, воспользовавшись нашей неосмотрительностью, не смутил нас, указав, что никто не желает просто питья, но обязательно пригодного питья, и не просто пищи, но пригодной пищи. Ведь все вожделеют именно хорошего. Раз жажда есть вожделение, она должна быть желанием пригодного питья или чего бы то ни было другого, на что направлено вожделение. Так же и во всем остальном.

— Пожалуй, это было бы дельным возражением.

— Но оно касается лишь тех вещей, которые берутся в соотношении с чем-нибудь: у них такие-то качества, потому что такие-то качества у того, с чем их соотносят, а сами по себе они соотносятся лишь с самими собой.

— Я не понял.

— Ты не понял, что большее будет таким потому, что оно больше чего-нибудь?

— Конечно.

— Не того ли, что меньше?

— Да.

— А то, что много больше, — того, что много меньше. Не так ли?

— Да.

— И некогда бывшее большим — некогда бывшего меньшим? И будущее большим — будущего меньшим?

— Но как же иначе?

— И многое будет многим лишь по отношению к малому, двойное — к половинному и так далее; опять-таки и более тяжелое — по отношению к более легкому, более быстрое — к более медленному, горячее — к холодному и так же все остальное, подобное этому. Или не так?

— Конечно, так.

— А что сказать о наших знаниях? Не то же ли и там? Знание само по себе соотносится с самим изучаемым предметом, знание какого бы предмета мы ни взяли: оно таково потому, что оно относится к такому-то и такому-то предмету. Я имею в виду вот что: когда научились строить дома, это знание выделилось из остальных, поэтому его называли строительным делом.

— Так что же?

— Значит, его так прозвали за то, что ни одно из остальных знаний на него не похоже.

— Да.

— Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание. То же и со всеми прочими знаниями и искусствами.

— Это так.

— Вот и считай, что я тогда как раз это и хотел сказать, если теперь ты понял, что значит качественное соотношение вещей: сами по себе они соотносятся только с самими собой, взятые же в соотношении с другими вещами, они принимают качества этих вещей. Но я не хочу этим сказать, что они имеют сходство с тем, с чем соотносятся, — например, будто знание здоровья и болезней становится от этого здоровым или болезненным, а знание зла и блага — плохим или хорошим. Знание не становится тем же, что его предмет, оно соотносится со свойствами предмета — в данном случае со свойством здоровья или болезненности — и это свойство его определяет: это и заставляет называть такое знание не просто знанием, но искусством врачевания — по его приводящему свойству.

— Я понял, и, по-моему, дело обстоит именно так.

— Ну, а жажду разве не отнесешь ты к таким вещам, которые в том, что они есть, соотносятся с чем-то другим? В данном случае — как жажда?

— Да, я взял бы ее в ее отношении к питью.

— То есть к определенному питью относится определенная жажда, сама же по себе она не направлена ни на обильное питье, ни на малое, ни на хорошее, ни на плохое — одним словом, ни на какое качество: жажда сама по себе естественно соотносится только с питьем, как таковым.

— Безусловно.

— Значит, у человека, испытывающего жажду, поскольку он ее испытывает, душа хочет не чего иного, как пить, — к этому она стремится и порывается.

— Очевидно.

— И если, несмотря на то что она испытывает жажду, ее все-таки что-то удерживает, значит, в ней есть нечто отличное от вожделеющего начала, побуждающего ее, словно зверя, к тому, чтобы пить. Ведь мы утверждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершать противоположное в одной и той же своей части и в одном и том же отношении.

— Конечно, нет.

— Точно так же о том, кто стреляет из лука, было бы, думаю я, неудачно сказано, что его руки тянут лук одновременно к себе и от себя. Надо сказать: "Одна рука тянет к себе, а другая — от себя".

— Совершенно верно.

— Можем ли мы сказать, что люди, испытывающие жажду, иной раз все же отказываются пить?

— Даже очень многие и весьма часто.

— Что же можно о них сказать? Что в душе их присутствует нечто побуждающее их пить, но есть и то, что пить запрещает, и оно-то и берет верх над побуждающим началом?

— По-моему, так.

— И не правда ли, то, что запрещает это делать, появляется — если уж появляется — вследствие способности рассуждать, а то, что ведет к этому и влечет, — вследствие страданий и болезней?

— По-видимому.

— Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души<sup>19</sup>, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений.

— Признать это было бы не только обоснованно, но и естественно.

— Так пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида. Что же касается ярости духа, отчего мы и бываем гневливы, то составляет ли это третий вид, или вид этот однороден с одним из тех двух?

— Пожалуй, он однороден со вторым, то есть вожделеющим, видом.

— Мне как-то рассказывали, и я верю этому, что Леонтий, сын Аглайона, возвращаясь из Пирея, по дороге, снаружи под северной стеной, заметил, что там у палача валяются трупы. Ему и посмотреть хотелось, и вместе с тем было противно, и он отворачивался. Но сколько он ни боролся и ни закрывался, вожделение оказалось сильнее — он подбежал к трупам, широко раскрыв глаза и восклицая: "Вот вам, злополучные, насыщайтесь этим прекрасным зрелищем!"

— Я и сам слышал об этом.

— Однако этот рассказ показывает, что гнев иной раз вступает в борьбу с вожделениями и, значит, бывает от них отличен.

— И в самом деле.

— Да и на многих других примерах мы замечаем, как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать, бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насильников. Гнев такого человека становится союзником его разуму в этой расправе, которая идет словно лишь между двумя сторонами. А чтобы гнев был заодно с желаниями, когда разум налагает запрет, такого случая, думаю я, ты никогда не наблюдал, признайся, ни на самом себе, ни на других.

— Не наблюдал, клянусь Зевсом.

— Дальше. Когда человек сознает, что он поступает несправедливо, то, чем он благороднее, тем менее способен негодовать на того, кто, по его мнению, вправе обречь его на голод, стужу и другие подобные муки: это не возбудит в нем гнева — вот о чем я говорю.

— Верно.

— Ну а когда он считает, что с ним поступают несправед-

ливо, он вскипает, раздражается и становится союзником того, что ему представляется справедливым, и ради этого он готов переносить голод, стужу и все подобные этим муки, лишь бы победить; он не откажется от своих благородных стремлений — либо добиться своего, либо умереть, разве что его смирят доводы собственного рассудка, который отзовет его наподобие того, как пастух отзывает свою собаку.

— Твое сравнение очень удачно. Ведь в нашем государстве мы поручили его защитникам служить, как сторожевым собакам, а правителям — как пастухам.

— Ты прекрасно понял, что я хочу сказать, но обрати внимание еще вот на что...

— А именно?

— На то, что о яростном духе у нас сейчас составилось представление, противоположное недавнему. Раньше мы его связывали с вождедеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное.

— Безусловно.

— Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существуют всего два вида [начал]: разумное и вождедеющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало — яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием.

— Непременно должно быть и третье начало.

— Да, если только обнаружится, что оно не совпадает с разумным началом, подобно тому как выяснилось его отличие от начала вождедеющего.

— Это нетрудно обнаружить. На примере малых детей можно видеть, что они, чуть родятся, беспрестанно бывают исполнены гнева, между тем многие из них, на мой взгляд, вовсе непричастны способности рассуждать, а большинство становится причастным ей очень поздно.

— Да, клянусь Зевсом, это ты хорошо сказал. Вдобавок и на животных можно наблюдать, что дело обстоит так, как ты говоришь. Кроме того, об этом свидетельствует и стих Гомера, который мы как-то уже приводили раньше:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу...<sup>20</sup>

Здесь Гомер ясно выразил, как из двух разных [начал] одно укоряет другое, то есть начало, разбирающееся в том, что лучше, а что хуже, порицает начало безрассудно-яростное.

— Ты очень правильно говоришь.

— Следовательно, хоть и с трудом, но мы это все же преодолели и пришли к неплохому выводу, что в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково.

— Да, это так.

— Значит, непременно должно быть и вот что: как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц.

— Конечно.

— И в чем и как проявляет свое мужество частный человек, в том же и точно так же будет мужественным и государство. Оба они одинаково обладают и всем прочим, что имеет отношение к добродетели.

— Да, это необходимо.

— И справедливым — я думаю, Главкон, мы признаем это — отдельный человек бывает таким же образом, каким осуществляется справедливость в государстве.

— Это тоже совершенно необходимо.

— Но ведь мы не забыли, что государство у нас было признано справедливым в том случае, если каждое из трех его сословий выполняет в нем свое дело.

— Мне кажется, не забыли.

— Значит, нам надо помнить, что и каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющихся в нас [начал] выполняет свое.

— Это надо твердо помнить.

— Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником.

— Конечно.

— И не правда ли, как мы и говорили, сочетание мусического искусства с гимнастическим приведет эти оба начала к созвучию: способность рассуждать оно делает стремительнее и будет питать ее прекрасными речами и науками, а яростное начало оно несколько ослабит, смягчая его словами и успокаивая гармонией и ритмом.

— Совершенно верно.

— Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вождедеющим — а оно составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства. За ним надо следить, чтобы оно не умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал.

— Безусловно.

— Оба начала превосходно оберегали бы и всю душу в целом, и тело от внешних врагов: одно из них — своими советами, другое — вооруженной защитой; оно будет следовать за господствующим началом и мужественно выполнять его решения.

— Это так.

— И мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно.

— Это верно.

— А мудрым — в той малой мере, которая в каждом главенствует и дает эти указания, ибо она-то и обладает знанием того, что пригодно и каждому отдельному началу, и всей совокупности этих трех начал.

— Конечно.

— Рассудительным же мы назовем его разве не по содружеству и созвучию этих самых начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно управлять и что нельзя восставать против него?

— Действительно, рассудительность — и государства, и частного лица — не что иное, как это.

— Но и справедливым будет человек, как мы уже часто указывали, именно вследствие этого и как раз таким образом.

— Всенепременно.

— Что же? Не видится ли нам смутно, что справедливость может оказаться чем-то иным, а не тем, чем мы признали ее в государстве?

— По-моему, нет.

— Если в душе у нас еще есть какое-то сомнение, мы можем полностью его рассеять, приведя примеры из обыденной жизни.

— Какие же?

— Если бы требовалось нам прийти к соглашению относительно нашего государства и подобного ему по своей природе отдельного человека, подобным же образом воспитанного, вот тебе пример: если такому человеку дать на хранение золото или серебро, можно ли думать, что он их украдет? Кто, по-твоему, станет считать, что такой человек может это сделать скорее, чем те, кто не таков, как он сам?

— Никто.

— Он в стороне от святотатств, краж, предательств, касаются ли они частного обихода — его личных друзей или же общественного — государственной жизни.

— Да, он от этого всего в стороне.

— И он, конечно, не вероломен в клятвах и разного рода соглашениях.

— Конечно.

— Прелюбодеяние, пренебрежение к родителям, непочитание богов — все это скорее подходит кому угодно другому, только не ему.

— Да, любому другому.

— А причиной всему этому разве не то, что каждое из

имеющихся в нем начал делает свое дело в отношении правления и подчинения?

— Да, причиной это, а не что-либо другое.

— И ты еще хочешь, чтобы справедливость была чем-то другим, а не той силой, которая делает такими, а не иными как людей, так и государства?

— Клянусь Зевсом, я этого не хочу.

— Значит, полностью сбился наш сон — то, о чем мы только догадывались: едва мы принялись за устройство государства, мы тотчас же благодаря некоему богу вступили, как видно, в область начала и образца справедливости.

— Несомненно.

— Значит, Главкон, неким отображением справедливости (почему оно и полезно) было наше утверждение, что для того, кто по своим природным задаткам годится в сапожники, будет правильным только сапожничать и не заниматься ничем другим, а кто годится в плотники — пусть плотничает. То же самое и в остальных случаях.

— Очевидно, это так.

— Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющих в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит [каждому из этих начал] действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случаются; все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений. Во всем этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению указанного состояния, а мудростью — умение руководить такой деятельностью. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством — мнения, ею руководящие.

— Ты совершенно прав, Сократ.

— Ну что ж, — сказал я. — Если мы признаем, что определили справедливого человека и справедливое государство, а также проявляющуюся в них справедливость, то нам не покажется, думаю я, будто мы в чем-то слишком уж заблуждаемся.

— Не покажется, клянусь Зевсом.

— Стало быть, мы признаем это?

- Признаем.
- Пусть будет так. После этого, я думаю, надо подвергнуть рассмотрению несправедливость.
- Это ясно.
- Она должна заключаться, не правда ли, в каком-то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней неподобающим образом, между тем как по своей природе несправедливость такова, что ей подобает быть в рабстве у господствующего начала. Вот что, я думаю, мы будем утверждать о несправедливости: она смятение и блуждание разных частей души, их разнузданность и трусость, и вдобавок еще невежество — словом, всяческое зло.
- Это все одно и то же.
- Стало быть, что значит поступать несправедливо и совершать преступления и, напротив, поступать по справедливости — все это, не правда ли, уже совершенно ясно, раз определилось, что такое несправедливость и что такое справедливость?
- А разве это определилось?
- Справедливость и несправедливость ничем не отличаются от здоровых или болезнетворных начал, только те находятся в теле, а эти — в душе.
- Каким образом?
- Здоровое начало вызывает здоровье, а болезнетворное — болезнь.
- Да.
- Не так ли и справедливая деятельность ведет к справедливости, а несправедливая — к несправедливости?
- Непременно.
- Придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными началами, между тем как болезнь означает их господство или подчинение вопреки природе.
- Это так.
- Значит, и внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и подвладности ее начал, а внести несправедливость — значит установить там господство одного начала над другим или подчинение одного другому вопреки природе.
- Совершенно верно.
- Стало быть, добродетель — это, по-видимому, некое здоровье, красота, благоденствие души, а порочность — болезнь, безобразие [позор] и слабость.
- Да, это так.
- Хорошие привычки разве не ведут к обладанию добродетелью, а дурные — к порочности?
- Неизбежно.
- Нам остается, как видно, исследовать, целесообразно ли

поступать справедливо, иметь хорошие привычки и быть справедливым, все равно, остается ли это скрытым или нет, и совершать преступления и быть несправедливым, хотя бы это и не грозило карой и исправительным наказанием.

— Но мне кажется, Сократ, что теперь смешно производить такое исследование: если человеку и жизнь не в жизнь, когда повреждается его телесная природа, пусть бы у него при этом было вдоволь различных кушаний, напитков, всевозможного богатства и всяческой власти, то какая же будет ему жизнь, если расстроена и повреждена у него природа именно того, чем мы живем? Если он делает все, что вздумается, за исключение того, что может ему помочь избавиться от порочности и несправедливости и обрести справедливость и добродетель? Мы-то ведь хорошо разобрали, в чем состоит как то, так и другое.

— Да, это было бы смешно; однако раз мы дошли до того предела, откуда яснее всего видно, что все это именно так, нам нельзя отступаться.

— Клянусь Зевсом, отступаться — это хуже всего.

— Тогда поди сюда, посмотри, сколько, по-моему, видов имеет порочность: на это стоит взглянуть.

— Я следую за тобою, а ты продолжай.

— В самом деле, отсюда, словно с наблюдательной вышки, на которую мы взошли в ходе нашей беседы, мне представляется, что существует только один вид добродетели, тогда как видов порочности несметное множество; о четырех из них стоит упомянуть.

— О чем ты говоришь?

— Сколько видов государственного устройства, столько же, пожалуй, существует и видов душевного склада.

— Сколько же их?

— Пять видов государственного устройства и пять видов души.

— Скажи, какие?

— Я утверждаю, что одним из таких видов государственного устройства будет только что разобранный нами, но назвать его можно двояко: если среди правителей выделится кто-нибудь один, это можно назвать царской властью, если же правителей несколько, тогда это будет аристократия.

— Верно.

— Так вот это я и обозначаю как отдельный вид. Больше ли будет правителей или всего только один, они не нарушат важнейших законов, пока будут пускать в ход то воспитание и образование, о которых у нас шла речь.

— Естественно, не нарушат.

*Платон. Соч. В 3 т.  
М., 1971, Т. 3, Ч. 1.  
С. 224—242*

Метафизика <sup>23</sup>

Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий [в вещах].

Способностью к чувственным восприятиям животные наделены от природы, а на почве чувственного восприятия у одних не возникает память, а у других возникает. И поэтому животные, обладающие памятью, более сообразительны и более понятливы, нежели те, у которых нет способности помнить; причем сообразительны, но не могут научиться все, кто не в состоянии слышать звуки, как, например, пчела и кое-кто еще из такого рода животных; научиться же способны те, кто помимо памяти обладает еще и слухом.

Другие животные пользуются в своей жизни представлениями и воспоминаниями, а опыту причастны мало; человеческий же род пользуется в своей жизни также искусством и рассуждениями. Появляется опыт у людей благодаря памяти; а именно многие воспоминания об одном и том же предмете приобретают значение одного опыта. И опыт кажется почти одинаковым с наукой и искусством. А наука и искусство возникают у людей через опыт. Ибо опыт создал искусство, как говорит Пол <sup>24</sup>, — и правильно говорит, — а неопытность — случай. Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, — это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), — это дело искусства.

В отношении деятельности опыт, по-видимому, ничем не отличается от искусства; мало того, мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлеченным знанием (*logon echein*), но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство — знание общего, всякое же действие и всякое изготовление относится к единичному: ведь врачующий <sup>25</sup> лечит не человека [вообще], разве лишь привходящим образом <sup>25</sup>, а Каллия или Сократа или

кого-то другого из тех, кто носит какое-то имя, — для кого быть человеком есть нечто приводящее. Поэтому если кто обладает отвлеченным знанием, а опыта не имеет и познает общее, но содержащегося в нем единичного не знает, то он часто ошибается в лечении, ибо лечить приходится единичное. Но все же мы полагаем, что знание и понимание относятся больше к искусству, чем к опыту, и считаем владеющих каким-то искусством более мудрыми, чем имеющих опыт, ибо мудрость у каждого больше зависит от знания, и это потому, что первые знают причину, а вторые нет. В самом деле, имеющие опыт знают "что", но не знают "почему"; владеющие же искусством знают "почему", т. е. знают причину<sup>26</sup>. Поэтому мы и наставников в каждом деле почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создается. А ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то или другое, но делают это, сами того не зная (как, например, огонь, который жжет); неодушевленные предметы в каждом таком случае действуют в силу своей природы, а ремесленники — по привычке<sup>27</sup>. Таким образом, наставники более мудры но благодаря уменью действовать, а потому, что они обладают отвлеченным знанием и знают причины. Вообще признак знатока — способность научить, а потому мы считаем, что искусство в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны.

Далее, ни одно из чувственных восприятий мы не считаем мудростью, хотя они и дают важнейшие знания о единичном, но они ни относительно чего не указывают "почему", например, почему огонь горяч, а указывают лишь, что он горяч.

Естественно поэтому, что тот, кто сверх обычных чувственных восприятий первый изобрел какое-то искусство, вызвал у людей удивление не только из-за какой-то пользы его изобретения, но и как человек мудрый и превосходящий других. А после того как было открыто больше искусств, одни — для удовлетворения необходимых потребностей, другие — для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг. Поэтому математические искусства были созданы прежде всего в Египте, ибо там было предоставлено жрецам время для досуга.

В "Этике" уже было сказано, в чем разница между искусством, наукой и всем остальным, относящимся к тому же роду<sup>28</sup>, а цель рассуждения — показать теперь, что так называемая мудрость, по общему мнению, занимается первыми причинами и началами. Поэтому, как уже было сказано ранее,

человек, имеющий опыт, считается более мудрым, нежели те, кто имеет [лишь] чувственные восприятия, а владеющий искусством — более мудрым, нежели имеющий опыт, наставник — более мудрым, нежели ремесленник, а науки об умозрительном (theōgētikai) — выше искусств творения (poiētikai). Таким образом, ясно, что мудрость есть наука об определенных причинах и началах.

*Аристотель. Соч. В 4 т.  
М., 1975. Т. I. С. 65—67*

## О Душе

Вот что надлежало сказать о дошедших до нас мнениях прежних философов о душе. А теперь вернемся к тому, с чего начали, и попытаемся выяснить, что такое душа и каково ее самое общее определение.

Итак, под сущностью мы разумеем один из родов сущего; к сущности относится, во-первых, материя, которая сама по себе не есть определенное нечто; во-вторых, форма или образ, благодаря которым она уже называется определенным нечто, и, в-третьих, то, что состоит из материи и формы. Материя есть возможность, форма же — энтелехия<sup>29</sup>, и именно в двойном смысле — в таком, как знание, и в таком, как деятельность созерцания<sup>30</sup>.

По-видимому, главным образом тела и притом естественные, суть сущности, ибо они начала всех остальных<sup>31</sup> тел. Из естественных тел одни наделены жизнью, другие — нет. Жизнь мы называем всякое питание, рост и упадок тела, имеющие основание в нем самом (di'autoy). Таким образом, всякое естественное тело, причастное жизни, есть сущность, притом сущность составная.

Но хотя оно есть такое тело, т. е. наделенное жизнью, оно не может быть душой. Ведь тело не есть нечто принадлежащее субстрату (hurokeimenon), а скорее само есть субстрат и материя. Таким образом, душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же [как форма] есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела. Энтелехия же имеет двойкий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания; совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле, как знание<sup>32</sup>. Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же — с обладанием, но без действия<sup>33</sup>. У одного и того же человека знание по своему происхождению предшествует деятельности созерцания.

Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью. А таким телом может быть лишь тело, обладающее органами. Между тем

части растений также суть органы, правда совершенно простые, как, например, лист есть покров для скорлупы, а скорлупа — покров для плода, корни же сходны с ртом: ведь и то и другое собирает пищу. Итак, если нужно обозначить то, что обще всякой душе, то это следующее: душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами. Поэтому и не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, как не следует это спрашивать ни относительно воска и отпечатка на нем, ни вообще относительно любой материи и того, материя чего она есть. Ведь хотя единое и бытие имеют разные значения, но энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле.

Итак, сказано, что такое душа вообще. А именно: она есть сущность как форма (logos), а это — суть бытия такого-то тела, подобно тому как если бы естественным телом было какое-нибудь орудие<sup>34</sup>, например топор. А именно: сущностью его было бы бытие топором, и оно было бы его душой. И если ее отделить, то топор уже перестал бы быть топором и был бы таковым лишь по имени. Однако же это только топор. Душа же есть суть бытия и форма (logos) не такого тела, как топор, а такого естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя. Сказанное нужно рассмотреть и в отношении частей тела. Если бы глаз был живым существом, то душой его было бы зрение. Ведь зрение и есть сущность глаза как его форма (глаз же есть материя зрения); с утратой зрения глаз уже не глаз, разве только по имени, так же как глаз из камня или нарисованный глаз. Сказанное же о части тела нужно приложить ко всему живому телу. А именно: как часть относится к части<sup>35</sup>, так сходным образом совокупность ощущений относится ко всему ощущающему телу как ощущающему.

Но живое в возможности — это не то, что лишено души, а то, что ею обладает. Семя же и плод суть именно такое тело в возможности<sup>36</sup>. Поэтому, как раскалывание [для топора] и видение [для глаза] суть энтелехия, так и бодрствование; а душа есть такая энтелехия, как зрение и сила орудия, тело же есть сущее в возможности. Но так же как зрачок и зрение составляют глаз, так душа и тело составляют живое существо.

Итак, душа неотделима от тела; ясно также, что неотделима какая-либо часть ее, если душа по природе имеет части, ибо некоторые части души суть энтелехия телесных частей. Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела, так как они не энтелехия какого-либо тела. Кроме того, не ясно, есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна.

Так в общих чертах пусть будет определена и описана душа.

*Аристотель. Соч. В 4 т.  
М., 1975. Т. 1. С. 394—396*

## Никомахова этика

### Книга первая

б. Впрочем, называть счастье высшим благом кажется чем-то общепризнанным, но непременно нужно отчетливее определить еще и его суть. Может быть, это получится, если принять во внимание назначение (*ergon*) человека, ибо, подобно тому как у флейтиста, ваятеля и всякого мастера да и вообще [у тех], у кого есть определенное назначение и занятие (*praxis*), собственно благо и совершенство (*to eu*) заключены в их деле (*ergon*), точно так, по-видимому, и у человека [вообще], если только для него существует [определенное] назначение. Но возможно ли, чтобы у плотника и башмачника было определенное назначение и занятие, а у человека не было бы никакого, и чтобы он по природе был бездельник (*argos*)? Если же подобно тому, как для глаза, руки, ноги и вообще каждой из частей [тела] обнаруживается определенное назначение, так и у человека [в целом] можно предположить помимо всего этого определенное дело? Тогда что бы это могло быть?

В самом деле, жизнь представляется [чем-то] общим как для человека, так и для растений, а искомое нами присуще только человеку. Следовательно, нужно исключить из рассмотрения жизнь с точки зрения питания и роста (*threptikē kai auxētikē*)<sup>37</sup>. Следующей будет жизнь с точки зрения чувства, но и она со всей очевидностью то общее, что есть и у лошади, и у быка, и у всякого живого существа. Остается, таким образом, какая-то деятельная (*praktikē*) [жизнь] обладающего суждением [существа] (*to logon ekhon*). Причем одна его [часть] послушна суждению, а другая обладает им и мыслит. Хотя и эта [жизнь, жизнь разумного существа] определяется двояко, следует полагать ее [именно]<sup>38</sup> деятельностью, потому что это значение, видимо, главнее.

Если назначение человека — деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения, причем мы утверждаем, что назначение человека по роду тождественно назначению добропорядочного (*sproydaios*) человека, как тождественно назначение кифариста и изрядного (*sproydaios*) кифариста, и это верно для всех вообще случаев, а преимущества в добродетели — это [лишь] добавление к делу: так, дело кифариста — играть на кифаре, а дело изрядного кифариста — хорошо играть — если это так, то мы полагаем, что дело человека — некая жизнь, а жизнь эта — деятельность души и поступки при участии суждения, дело же добропорядочного мужа — совершать это хорошо (*to eu*) и прекрасно в нравственном смысле (*kalōs*) и мы полагаем, что каждое дело делается хорошо, когда его исполняют сообразно присущей (*oikeia*) ему добродетели; если все это так, то человеческое благо представ-

ляют собою деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько — то сообразно наилучшей и наиболее полной [и совершенной]. Добавим к этому: за полную [человеческую] жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один [теплый] день тоже; точно так же ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми.

7. Итак, пусть это и будет предварительное описание [высшего человеческого] блага, потому что сначала нужно, наверно, дать общий очерк, а уже потом подробное описание<sup>39</sup>.

Всякий, пожалуй, может развить и разработать то, для чего есть хорошее предварительное описание, да и время в таких делах добрый подсказчик и помощник, отсюда и успехи в искусствах: всякий может добавить недостающее.

Надо, однако, памятуя сказанное ранее, не добиваться точности во всем одинаково, но в каждом случае сообразовываться с предметом, подлежащим [рассмотрению, и добиваться точности] в той мере, в какой это присуще данному способу исследования (*methodos*). Действительно, по-разному занимается прямым углом плотник и геометр, ибо первому [он нужен] с такой [точностью], какая полезна для дела, а второму [нужно знать] его суть или качества, ибо он зритель истины. Подобным образом следует поступать и в других случаях, чтобы, [как говорится], "задел не больше дела был".

Не следует также для всего одинаково доискиваться причины, но в иных случаях достаточно правильно указать, что [нечто имеет место] (*to noti*), как и в связи с началами, ибо что [дано] (*to noti*) — это первое и начало. Одни из начал постигаются через наведение, другие — чувством, третьи — благодаря некоему приучению (*ethismoi*), а другие еще как-то иначе<sup>40</sup>. Нужно стараться "преследовать" каждое начало по тому пути, который отвечает его природе, и позаботиться о правильном выделении [начал]: ведь начала имеют огромное влияние на все последующее. В самом деле, начало — это, по всей видимости, больше половины всего [дела]<sup>41</sup> и благодаря [началу] выясняется многое из того, что мы ищем.

8 (VIII). Исследовать это [начало, т. е. счастье], нужно исходя не только из выводов и предпосылок [нашего] определения, но также из того, что об [этом] говорят. Ведь все, что есть, согласуется с истиной, а между ложью и истиной очень скоро обнаруживается несогласие.

Итак, блага подразделяют на три вида: так называемые внешние, относящиеся к душе и относящиеся к телу, причем относящиеся к душе мы [все] называем благами в собственном смысле слова и по преимуществу, но мы именно действия души и ее деятельности представляем относящимися к душе<sup>42</sup>. Таким образом, получается, что наше определение [высшего блага и счастья] правильно, по крайней мере оно согласуется с тем воззрением, которое и древнее и философами разделяется.

[Определение] верно еще и потому, что целью оно называет известные действия и деятельности, ибо тем самым целью

оказывается одно из благ, относящихся к душе, а не одно из внешних благ.

С [нашим] определением согласуется и то [мнение], что счастливый благоденствует и живет благополучно, ибо счастьем мы выше почти было назвали некое благоденствие и благополучие (euzōia kai eurychia).

9. По-видимому, все, что обычно видят в счастье, — все это присутствует в [данном нами] определении.

Одним счастьем кажется добродетель, другим — рассудительность, третьим — известная мудрость, а иным — все это [вместе] или что-нибудь одно в соединении с удовольствием или не без участия удовольствия; есть, [наконец], и такие, что включают [в понятие счастья] и внешнее благосостояние (euetēria). Одни из этих воззрений широко распространены и идут из древности, другие же разделяются немногими, однако знаменитыми людьми. Разумно, конечно, полагать, что ни в том, ни в другом случае не заблуждаются всецело, а, напротив, хотя бы в каком-то одном отношении или даже в основном бывают правы.

Наше определение, стало быть, согласно с [мнением] тех, кто определяет счастье как добродетель или как какую-то определенную добродетель, потому что добродетели как раз присуща деятельность сообразно добродетели. И может быть, немаловажно следующее различие: понимать ли под высшим благом обладание добродетелью или применение ее, склад души (hexis) или деятельность. Ибо может быть так, что имеющийся склад [души] не исполняет никакого благого дела — скажем, когда человек спит или как-то иначе бездействует, — а при деятельности это невозможно, ибо она с необходимостью предполагает действие, причем успешное. Подобно тому как на олимпийских состязаниях венки получают не самые красивые и сильные, а те, кто участвует в состязании (ибо победители бывают из их числа), так в жизни прекрасного и благого достигают те, кто совершает правильные поступки. И даже сама по себе жизнь доставляет им удовольствие. Удовольствие ведь испытывают в душе, а между тем каждому *то* в удовольствие, любителем чего он называется. Скажем, любителю коней — конь, любителю зрелищ — зрелища, и точно так же правосудное — любящему правое, а любящему добродетель — вообще все, что сообразно добродетели. Поэтому у большинства удовольствия борются друг с другом, ведь это такие удовольствия, которые существуют не по природе. То же, что доставляет удовольствие любящим прекрасное (philokaloi), доставляет удовольствие по природе, а таковы поступки, сообразные добродетели, следовательно, они доставляют удовольствие и подобным людям, и сами по себе. Жизнь этих людей, конечно, ничуть не нуждается в удовольствии, словно в каком-то приукрашивании, но содержит удовольствие в самой себе. К сказанному надо добавить: не является добродетельным тот, кто не радуется прекрасным поступкам, ибо и правосудным никто не назвал бы человека,

который не радуется правому, а щедрым — того, кто не радуется щедрым поступкам, подобным образом — и в других случаях. А если так, то поступки, сообразные добродетели (каf aretēn), будут доставлять удовольствие сами по себе. Более того, они в то же время добры (agathai) и прекрасны, причем и то и другое в высшей степени, если только правильно судит о них добропорядочный человек, а он судит так, как мы уже сказали<sup>43</sup>.

Счастье, таким образом, — это высшее и самое прекрасное [благо], доставляющее величайшее удовольствие, причем все это нераздельно, вопреки известной делосской надписи:

Право прекрасней всего, а здоровье — лучшая участь,  
Что сердцу мило добыть — вот удовольствие нам<sup>44</sup>.

А ведь все это вместе присуще наилучшим деятельностиам, а мы утверждаем, что счастье и есть эти деятельности или одна, самая из них лучшая.

Однако, по-видимому, для счастья нужны, как мы сказали, внешние блага, ибо невозможно или трудно совершать прекрасные поступки, не имея никаких средств. Ведь многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве, словно с помощью орудий, а лишение иного, например благородного происхождения, хорошего потомства, красоты, исключает блаженство. Ибо едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный; и должно быть, еще меньше [можно быть счастливым], если дети и друзья отвратительны или если были хорошие, да умерли. А потому для счастья, как мы уже сказали, нужны, видимо, еще и такого рода благоприятные обстоятельства (euemeriai). Именно поэтому некоторые отождествляют со счастьем удачу (eutykhia), в то время как другие — добродетель.

*Аристотель. Соч. В 4 т.  
М., 1984. Т. 4. С. 63—68*

## **Никомахова этика**

### *Книга седьмая*

1(1). А теперь, исходя из другого принципа<sup>45</sup>, надо сказать, что существует три вида такого, чего избегают в нравах: порок, невоздержность, зверство (kakia, akrasia, thēriotēs). Что противоположно первому и второму, ясно, ибо одно мы зовем добродетелью, а другое — воздержностью, зверству же более всего подобает противопоставить ту добродетель, что превыше нас, — как бы героическую и божественную (так и Гомер сочинил слова Приама о Гекторе, что он-де был весьма добродетелен:

Так, не смертного мужа казался он сыном, но бога!).

Так что если, как говорится, при избытке добродетели из людей становятся богами<sup>46</sup>, то, очевидно, именно такой склад [души] противоположен зверскому, и, как зверю не свойственны

ни порочность, ни добродетель, так не свойственны они и богу, но [у него] есть нечто, ценимое выше добродетели, а у [зверя] — некий род [нрава], отличный от порочности.

Но как человек редко бывает "божественным" (сравним это с обычным обращением лаконцев: когда они кем-то восхищены чрезвычайно, они говорят "божеский муж" <sup>47</sup>), так редко встречается среди людей и звероподобный, причем главным образом среди варваров, да еще рождаются такими из-за болезней и уродств; и мы клеймим этим [словом] тех между людьми, кто от порочности преступает [всякую] меру.

Но об этой склонности нам надо будет упомянуть позже, а о порочности было рассказано ранее, [теперь же] надо сказать о невоздержности, изнеженности (*malakia*) и избалованности, (*tyrhē*), с одной стороны, и о воздержности — с другой. Дело в том, что ни тот, ни другой склад [души] нельзя представлять ни тождественным соответственно с добродетелью или испорченностью, ни отличным по роду <sup>48</sup>. Как и в других случаях, [нам] нужно изложить, что людям кажется, и, разобрав сначала спорные вопросы, показать таким образом по возможности все заслуживающие внимания мнения (*ta endoxa*) об этих страстях, а если не [все], то большую их часть и самые главные, ибо, когда сложности будут разрешены и мнения, заслуживающие внимания, отобраны, тогда, видимо, и [предмет] показан достаточно.

2. Принято считать, что воздержность (*egkrateia*) и выдержанность (*karteria*) относятся к числу вещей добропорядочных и достойных похвал, а невоздержность и изнеженность — к числу дурных и осуждаемых и "воздержный" — это то же, что "придерживающийся расчета" (*emmenetikos tōi logismōi*), а "невоздержный" — "отступающий от расчета" (*ekstatikos tou logismou*) <sup>49</sup>. И если невоздержный, зная, что [поступает] дурно, тем не менее поступает [так] под влиянием страсти, то воздержный, зная, что [его] влечения дурны, не следует им благодаря [рас]суждению (*dia ton logon*). И с одной стороны, благоразумного признают воздержным и выдержанным, а с другой — по мнению одних, [воздержный и выдержанный] благоразумен во всех отношениях, а по мнению других — не во всех; и если одни смешивают распущенного с невоздержным и невоздержного с распущенным, то другие их различают <sup>50</sup>. О рассудительном же иногда говорят, что он невоздержным быть не может, иногда — что иные, будучи рассудительными и одновременно изборетательными, невоздержны. И наконец, говорят о невоздержных в порыве ярости, [в жажде] почестей и наживы.

Вот что, стало быть, говорится обычно.

3(Π) <sup>51</sup>. Пожалуй, возникнет вопрос, как [можно], имея правильные представления, вести невоздержную [жизнь]. По этому

поводу некоторые говорят, что "знающий" (epistamēnos) не способен быть [невоздержным], ведь нелепо, по мысли Сократа, если, несмотря на имеющиеся у человека знания (epistēmēs enoysēs), верх [в нем] одерживает нечто иное и таскает [его за собою], как раба. Сократ ведь вообще отстаивал разумность (logos) так, словно невоздержности не существует: никто, дескать, не поступает вопреки тому, что представляется наилучшим, а [если поступает, то] только по неведению. В таком виде это учение явно противоречит очевидности, и надо исследовать [вопрос] о страсти: если она [бывает] по неведению, то что это за неведение такое [?] Ведь понятно, что ведущий невоздержную [жизнь] все же не думает [так жить], прежде чем оказался охвачен страстью.

Некоторые в одном соглашаются с [Сократом], а в другом нет, а именно: соглашаются, что ничего нет выше знания; но что никто не поступает вопреки тому, что показалось наилучшим, не соглашаются. И потому они утверждают, что невоздержный одержим (krateisthai) удовольствиями как имеющий не знание, а только мнение. А если это в самом деле только мнение и не [точное] знание и если удовольствию и страсти противодействует не четкое представление, а смутное, как у нерешительных, то можно посочувствовать тому, кто не придерживается (mē menein) этих [мнений и представлений] перед лицом сильных влечений<sup>52</sup>. Но испорченным не сочувствуют, так же как всему прочему, что достойно осуждения.

Тогда рассудительность, может быть, противостоит [влечению]? Ведь она в нас — самое сильное<sup>53</sup>. Но [такое предположение] нелепо: ибо тогда один и тот же человек будет одновременно рассудительным и невоздержным, между тем никто, пожалуй, не станет утверждать, что рассудительному свойственно по собственной воле совершать самые дурные поступки. Кроме того, прежде уже было показано, что рассудительный как имеющий дело с последними данностями есть [человек] поступков (praktikos), обладающий и другими добродетелями.

Далее, если быть воздержным — значит иметь сильные и дурные влечения, то ни благоразумный не будет воздержным, ни воздержный — благоразумным, потому что благоразумному не свойственно иметь ни чрезмерных, ни дурных влечений; а если влечения полезны, склад [души], который препятствует следовать им, — дурной склад; таким образом, не всякая воздержность оказывается чем-то добропорядочным. Но если влечения слабые и не дурные, [в воздержности] нет ничего впечатляющего, а если они дурные, но слабые, то — ничего великого.

Далее, если воздержность заставляет держаться всякого мнения, в том числе ложного, она дурна. А если невоздержность состоит в отступлении от всякого мнения, то будет [существовать] некая добропорядочная невоздержность, как, например,

у Софоклова Нептолема в "Филоктете": ведь он заслуживает похвалы за то, что не держался того, в чем его убедил Одиссей, так как лгать было мучительно.

Кроме того, трудный вопрос ставит софистическое рассуждение. Действительно, из-за того, что софисты хотя заставить принять парадоксы, чтобы, когда это удастся, [вызвать удивление] своей изобретательностью, — из-за этого полученный силлогизм и являет собой неразрешимую трудность. В самом деле, мысль связана, когда из-за неудовлетворенности выводом держаться его не хочет, а идти дальше не может, потому что не способна опровергнуть [это] рассуждение.

При одном [софистическом] рассуждении выходит, что безрассудство (*arhrosunē*) вкупе с невоздержностью есть добродетель. Действительно, от невоздержности человек совершает поступки, противоположные [его собственным] представлениям, а [от безрассудства] ему представляется, что добродетельные [поступки] порочны и совершать их не следует, и, значит, он будет совершать поступки добродетельные, а не порочные.

Далее, кто доставляет себе удовольствия и преследует их по убеждению и сознательному выбору, тот покажется, должно быть, лучшим в сравнении с тем, кто так поступает не по расчету, а от невоздержности, ведь его легче исцелить, потому что можно переубедить. К невоздержному же относится пословица, в которой говорится: "Когда водой подавишься, чем запивать?", потому что если бы человек совершал поступки по убеждению, то, будучи переубежден, он перестал бы так поступать, в данном же случае убежденный <в одном> он тем не менее поступает по-другому.

И наконец, если невоздержность и воздержность могут относиться ко всему, кто же тогда будет невоздержным во всех отношениях, [т. е. в безусловном смысле слова] (*haplōs*)? В самом деле, никто не наделен всеми [видами] невоздержности в совокупности, а между тем мы говорим, что некоторые безусловно невоздержны.

4. Таковы, стало быть, определенные [логические] затруднения, которые тут возникают. Одни из них надо отбросить, а другие сохранить, ибо разрешение [логического] затруднения — это обнаружение [истины].

(III). Прежде всего, конечно, надо рассмотреть, сознательно (*eidōs*) или нет [поступает невоздержный], и если сознательно, то в каком смысле; затем, в каких вещах следует полагать человека невоздержным и воздержным, т. е. в любых ли удовольствиях и страданиях или [только] в известных, [строго] определенных вещах, а кроме того, одно ли и то же быть воздержным и выдержанным, или это разные вещи? Соответственно надо рассмотреть и другие [вопросы]<sup>54</sup>, которые тесно связаны с настоящим исследованием (*theoria*)<sup>54</sup>.

Начало нашего рассмотрения (*skepsis*) — [вопрос о том], различаются ли воздержный и невоздержный по тому, с чем они имеют дело, или по тому, как они к этому относятся, иными словами, является ли человек невоздержным только потому, что невоздержен в отношении совершенно определенных вещей, или не поэтому, а по тому, как он к ним относится, или же и не по этому [тоже], но в силу того и другого вместе. Следующий вопрос: ко всему ли относится невоздержность и воздержность или нет? Дело ведь в том, что невоздержный в безусловном смысле слова невоздержен не во всем, но как раз в том, в чем невоздержен распушенный; однако и не от того он невоздержен, что просто имеет дело с этими вещами, [т. е. не в безусловном смысле слова] (ибо тогда невоздержность была бы тождественна распушенности), но от того, что имеет с ними дело вполне определенным образом. Ведь если распущенного толкает сознательный выбор, так как он считает, что нужно всегда преследовать непосредственное удовольствие, то невоздержный так не думает, но преследует [все-таки то же самое].

5. Для нашего рассуждения не важно, что невоздержную жизнь ведут вопреки истинному мнению, а не вопреки знанию, ведь некоторые из тех, у кого есть мнения, не сомневаются, а, напротив, думают, что их знания точны. Поэтому, если [скажут, что те], кто имеют лишь мнения, из-за слабой уверенности скорее, нежели те, у кого [твердые] знания, поступают вопреки своим представлениям [о должном], то окажется, что никакой разницы между знанием и мнением нет. В самом деле, иные ничуть не менее уверены в том, о чем имеют мнение, нежели в том, о чем имеют знание. Гераклит ясно это показывает<sup>55</sup>.

Но поскольку мы говорим "знать" в двух смыслах: "знает" говорят и о том, кто, обладая знанием, не применяет его, и о том, кто применяет (*khromenos*), — различие окажется между поступками вопреки должному у обладателя знания, который его не применяет, и обладателя знания, который его применяет (*theōgēm*), именно это последнее нелепо, а не [то, что так поступают] без применения [знания]<sup>56</sup>.

Далее, коль скоро посылки бывают двух видов<sup>57</sup>, ничто не мешает, имея обе, поступать вопреки знанию, а именно применять знание общей посылки, а частной нет; между тем поступки — это частные случаи. Более того, может быть различие и внутри [знания] общего, ибо оно может относиться к самому [действующему лицу], а может к предмету, например, [знание], что "всякому человеку полезно сухое", [предполагает и знание], что сам я — человек или что такое-то качество — сухость. Однако имеет ли данная вещь данное качество, человек либо не знает, либо не употребляет [свое знание] в дело. При том и другом способе [знать] разница будет столь громадной, что не покажется странным, если [человек ошибается], обладая знанием только

в одном из смыслов; удивительно, если [он это делает], обладая им иначе<sup>58</sup>.

Кроме того, людям дано также обладать знанием способом иным по сравнению с только что названным. Действительно, в обладании (to ekhein) [знанием] без применения мы видим уже совсем другое обладание (hexis), так что в каком-то смысле человек знанием обладает, а в каком-то не обладает, как, скажем, спящий, одержимый и пьяный<sup>59</sup>. Однако именно таково состояние (hoútō diatithēntai) людей, охваченных страстями. Ведь порывы ярости, любовные влечения и некоторые [другие] из таких [страстей] весьма заметно влияют на тело, а у некоторых вызывают даже помешательство. Ясно поэтому, что необходимо сказать: невоздержные имеют склад (ekhein), сходный с [состоянием] этих людей. Если высказывают суждение, исходящее из знания, это отнюдь не значит, что им обладают, ведь и охваченные страстями проводят доказательства и произносят стихи Эмпедокла; начинающие ученики даже строят рассуждения без запинки, но еще и без всякого знания, ибо со знаниями нужно срастись, а это требует времени. Так что высказывания людей, ведущих невоздержную жизнь, нужно представлять себе подобными речам лицедеев.

И наконец, на причину невоздержности можно посмотреть еще и с точки зрения естествознания<sup>60</sup>. Одно мнение, [т. е. посылка], касается общего, другое — частного, где, как известно, решает чувство. Когда же из этих двух [посылок] сложилось одно [мнение], то при [теоретической посылке] необходимо, чтобы душа высказала заключение, а при [посылках], связанных с действием (poiētikai), — чтобы тут же осуществила его в поступке. Например, если "надо отведывать все сладкое", а вот это — как один какой-то из частных [случаев] — сладкое, то, имея возможность и не имея препятствий, необходимо тотчас осуществлять соответствующий поступок. Итак, когда в нас присутствует общая посылка, запрещающая отведывать сладкое, и [общая] посылка, что "все сладкое доставляет удовольствие", и [если перед] нами нечто сладкое (а это последнее и оказывается действенным), то, окажись у нас влечение [к удовольствиям], тогда одно говорит, что этого надо избегать, но влечение ведет за собою, ибо каждая из частей души способна привести [нас] в движение. Таким образом, выходит, что невоздержную жизнь ведут, в каком-то смысле рассуждая и имея мнение, которое само по себе не противоречит (разве только по случайности) верному суждению, ибо противоречит ему влечение, а не мнение<sup>61</sup>. Так что и по этой причине тоже звери не невоздержны, так как не имеют общих представлений, но только образы (phantasia) и память об отдельных [предметах].

*Аристотель. Соч. В 4 т.  
М., 1984. Т. 4. С. 191—197*

## Большая этика

### Книга первая

Справедливость может быть природная и установленная законом. Однако не надо понимать этого так, будто [в первом случае] не бывает никаких перемен. Ведь и с вещами, существующими от природы, происходят изменения. Скажем, если бы все мы постоянно упражнялись в бросании левой рукой, обе наши руки стали бы правыми. Но по своей природе левая рука — это левая, и правая все равно лучше, чем левая, в силу своей природы, хотя бы мы и все делали левой рукой, как правой. Из-за этих перемен вещи не перестают быть по природе тем, что они есть. И если в большинстве случаев и большую часть времени левая рука остается левой, а правая — правой, это у них от природы.

Так же обстоит дело и со справедливым от природы. Если при нашем обращении с ним оно изменяется, это не значит, что нет справедливого от природы. Оно есть. Остающееся в большинстве случаев справедливым, видимо, и есть справедливое от природы. То, что мы сами положим и признаем справедливым, становится после этого таковым, и мы называем его справедливым по закону. Справедливое от природы выше справедливого по закону, однако исследуем мы гражданское справедливое, а оно существует по закону, не от природы.

Может показаться, что несправедливое (*adikōn*) и несправедливое дело (*adikēma*) — одно и то же, но это не так. Несправедливое — это определенное законом; например, несправедливо не возвращать полученного на хранение. Несправедливое дело — это уже совершенный несправедливый поступок. Равным образом и справедливое (*dikaion*) не тождественно справедливому делу (*dikaionpragēma*): справедливое — это определенное законом, а справедливое дело — совершение справедливых поступков.

Когда имеет место справедливое, а когда нет? Говоря вообще, когда человек поступает по свободному выбору, добровольно (о том, что такое добровольно, мы говорили выше) и сознавая, по отношению к кому, каким способом и ради чего он это делает, при таком условии совершается справедливое. Подобно этому и несправедливый человек — это тот, кто действует, сознавая, по отношению к кому, каким способом и ради чего [он действует]. Если же кто поступит несправедливо, не ведая ни одной из этих вещей, то он не нарушитель справедливости, а несчастный. Так, если, думая, что убивает врага, человек убьет отца, он поступит несправедливо, однако в этом случае он будет не нарушителем справедливости, а несчастным. Поскольку совершающий несправедливое не бывает нарушителем справедливости, если поступает по неведению, о чем мы только что вели речь,

говоря, что он действует, не зная кому, чем и ради чего наносит вред, нам надо теперь дать определение неведению, [показав], в каком случае человек не бывает несправедлив, если даже вредит кому-либо в неведении. Пусть определение звучит так: когда неведение — причина какого-то поступка и человек совершает его не по доброй воле, он не нарушитель справедливости; когда же человек сам причина своего неведения и делает что-то в неведении, он ведет себя несправедливо, и его по праву будут звать несправедливым. Возьмем пьяниц. Совершившие зло в пьяном виде — нарушители справедливости, потому что они сами причина своего неведения. Ведь они могли не напиваться до такой степени, чтобы не сознавать, что бьют отца. Подобно этому и в других случаях нарушителями справедливости бывают те, кто совершает неправый поступок по неведению, которому причина — они сами. Если же не они сами в нем виновны и причина, по которой содеянное ими было содеяно, — неведение, то они не нарушители справедливости. Таким неведением бывает естественное неведение. Дети, например, в неведении бьют родителей, однако такое естественное неведение не заставляет нас за подобное действие называть детей нарушителями справедливости, потому что причина поступка тут — неведение, но дети неповинны в нем, поэтому и не называют их несправедливыми.

А как с перенесением несправедливости? Можно ли добровольно терпеть несправедливость? Или, скорее, нельзя? В самом деле, мы добровольно совершаем справедливые и несправедливые поступки, но терпим несправедливость от других недобровольно. Мы избегаем даже быть наказанными, так что очевидно, что по доброй воле мы не станем подвергаться несправедливости. Добровольно никто не терпит вреда себе, а терпеть несправедливость — это значит терпеть вред.

Да, скажут нам, но бывает, что люди уступают кому-то, имея право на равную долю, так что если равное, как мы говорили, справедливо, а меньшее — несправедливо, причем имеющий меньше соглашается добровольно, то, выходит, он добровольно подвергается несправедливости. Но что это опять же не так, ясно из следующего. Все берущие себе меньшую долю принимают взамен честь, похвалу, славу, дружбу или иное, что в том же роде, а кто получает что-либо взамен того, что упускает, уже не терпит несправедливости; если же не терпит несправедливости, то и не терпит ее по доброй воле. И еще: берущие себе меньшую долю, то есть терпящие несправедливость, как не получающие равного, рисуются этим и превозносятся, говоря: "Я мог взять равную долю и не взял, но уступил старшему или другу". Но терпящий несправедливость никогда не станет превозноситься. Если терпящим несправедливость не свойственно превозноситься, а в данном случае люди превозносятся, то, неся ущерб, они не терпят несправедливости; если же не терпят несправедливости, то и не могут терпеть несправедливость добровольно.

Этому и подобным доводам противостоит довод "от невоздержности". А именно невоздержный вредит сам себе, причиняя зло, и делает это добровольно; сознательно вредя сам себе, он, выходит, сам от себя терпит несправедливость добровольно. Однако и здесь известное разграничение не позволяет воспользоваться этим доводом. Разграничение сводится к тому, что никто не хочет терпеть несправедливость. Невоздержный же охотно предается своему невоздержанию, так что сам по отношению к себе совершает несправедливость. Значит, он хочет, чтобы с ним случилось дурное; но ни у кого не бывает желания терпеть несправедливость. Так что и невоздержный тоже не причиняет добровольно сам себе несправедливость.

Однако, пожалуй, тут опять кто-нибудь задастся вопросом, возможно ли поступать несправедливо с самим собой? Если смотреть с точки зрения невоздержного, то, видимо, возможно. И еще следующим образом несправедливость по отношению к самому себе представляется возможной. Если справедливы те дела, которые устанавливает закон, то человек, не исполняющий их, несправедлив, и если он упустил возможность исполнить их по отношению к лицу, на которое указывает закон, то этому лицу такой человек наносит несправедливость. Но закон [в числе прочего] велит быть благоразумным, приобретать имущество, заботиться о теле и тому подобное; выходит, кто ведет себя не так, тот причиняет несправедливость сам себе, ведь несправедливость в этом случае ни на кого другого не распространяется. Однако [подобное рассуждение] едва ли было правильным, и невозможно, чтобы человек был в этом смысле несправедлив по отношению к самому себе. В самом деле, невозможно, чтобы один и тот же человек одновременно имел и больше и меньше, поступал добровольно и недобровольно. Но поступающий несправедливо в силу того, что он несправедлив, имеет больше, а терпящий несправедливость тем самым, что он ее терпит, имеет меньше. Поэтому, если он сам по отношению к себе несправедлив, получается, что один и тот же человек в одно и то же время имеет и больше и меньше. Но это невозможно. Значит, невозможно, чтобы человек сам по отношению к себе был несправедлив.

И еще. Поступающий несправедливо действует добровольно, а терпящий несправедливость терпит ее невольно, так что если возможно быть несправедливым по отношению к самому себе, то окажется возможным делать одновременно что-то и по доброй воле, и не по доброй. Но это невозможно. Значит, и такое рассуждение исключает возможность несправедливости по отношению к самому себе.

И еще: возьмем несправедливые поступки каждый в отдельности. Люди несправедливы, когда не отдают залога, развратничают, воруют или делают другое какое-нибудь несправедливое дело. Но никто никогда не лишал сам себя своего залога, не впадал в блуд с собственной женой и не воровал сам у себя.

Поэтому если в этом состоят несправедливые поступки, то невозможно быть несправедливым по отношению к самому себе. Если все же тут возможна несправедливость, то это "домашняя несправедливость" (oikonomikon adikēma), а не гражданская. Ведь душа, разделенная на много частей, имеет в себе часть лучшую и худшую, так что если возникает какая-то несправедливость в душе, то это несправедливость частей души по отношению друг к другу. Такую "домашнюю несправедливость" мы подразделили на несправедливость по отношению к худшей и лучшей части, когда сам человек поступает с собой справедливо и несправедливо. Мы рассматриваем, однако, не это, а гражданскую несправедливость. Таким образом, пока речь идет о несправедливостях, которые подлежат нашему рассмотрению, поступать несправедливо с самим собой невозможно.

*Аристотель. Соч. В 4 т.  
М., 1984. Т. 4. С. 327—331*

### **Политика** *Книга первая*

9. Из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек; его и Гомер поносит, говоря "без роду, без племени, вне законов, без очага"; такой человек по своей природе только и жаждет войны; сравнить его можно с изолированной пешкой на игровой доске.

10. Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и передавать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо.

11. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства. Первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части. Уничтожь живое существо в его целом, и у него не будет ни ног, ни рук, сохранится только наименова-

ние их, подобно тому как мы говорим "каменная рука"; ведь и рука, отделенная от тела, будет именно такой каменной рукой. Всякий предмет определяется совершаемым им действием и возможностью совершить это действие; раз эти свойства у предмета утрачены, нельзя уже говорить о нем как таковом: останется только его обозначение. 12. Итак, очевидно, государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому. А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством.

Во всех людей природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо. Человек, нашедший свое завершение, — совершеннейшее из живых существ, и, наоборот, человек, живущий вне закона и права, — наихудший из всех, ибо несправедливость, владеющая оружием, тяжелее всего; природа же дала человеку в руки оружие — умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться в обратную сторону. Поэтому человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половах и вкусовых позовах. Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения.

II 1. Уяснив, из каких элементов состоит государство, мы должны прежде всего сказать об организации семьи, ведь каждое государство слагается из отдельных семей. Семья в свою очередь состоит из элементов, совокупность которых и составляет ее организацию. В совершенной семье два элемента: рабы и свободные. Так как исследование каждого объекта должно начинать прежде всего с рассмотрения мельчайших частей, его составляющих, а первоначальными и мельчайшими частями семьи являются господин и раб, муж и жена, отец и дети, то и следует рассмотреть каждый из этих трех элементов: что каждый из них представляет собой и каковым он должен быть.

2. [Отношения, существующие между тремя указанными парными элементами, можно охарактеризовать] так: господское, брачное (сожителство мужа и жены не имеет особого термина для своего обозначения) и третье — отцовское (и это отношение не обозначается особым термином). Пусть их будет три, именно названные нами (существует еще один элемент семьи, который, по мнению одних, и есть ее организация, а по мнению других, составляет главнейшую часть ее; я имею в виду так называемое искусство накопления, в чем оно состоит — мы разберем дальше).

Остановимся прежде всего на господине и рабе и посмотрим на их взаимоотношения с точки зрения практической пользы. Можем ли мы для уяснения этого отношения стать на более правильную сравнительно с имеющимися теориями точку зрения? 3. Дело в том, что, по мнению одних, власть господина над рабом есть своего рода наука, причем и эта власть и организация семьи, и государство, и царская власть — одно и то же, как мы уже упомянули вначале. Наоборот, по мнению других, самая власть господина над рабом противоестественна; лишь по закону один — раб, другой — свободный, по природе же никакого различия нет. Поэтому и власть господина над рабом, как основанная на насилии, несправедлива.

4. Собственность есть часть дома, и приобретение есть часть семейной организации: без предметов первой необходимости нельзя не только хорошо жить, но и вообще жить. Во всех ремеслах с определенно поставленной целью нужны бывают соответствующие орудия, если работа должна быть доведена до конца, и из этих орудий одни являются неодушевленными, другие — одушевленными (например, для кормчего руль — неодушевленное орудие, рулевой — одушевленное), потому что в искусствах ремесленник играет роль орудия. Так точно и для домохозяина собственность оказывается своего рода орудием для существования. И приобретение собственности требует массу орудий, причем раб — некая одушевленная собственность, как и вообще в искусствах всякий ремесленник как орудие стоит впереди других инструментов. 5. Если бы каждое орудие могло выполнять свойственную ему работу само, по данному ему приказанию или даже его предвосхищая, и уподоблялось бы статуям Дедала или треножникам Гефеста, о которых поэт говорит, что они "сами собой (aytomatoys) входили в собрание богов"; если бы ткацкие челноки сами ткали, а плектры <sup>61</sup> сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в рабочих, а господам не нужны были бы рабы. Орудия как таковые имеют своим назначением продуктивную деятельность (poiētika), собственность же является орудием деятельности активной (praktikon); ведь, пользуясь ткацким челноком, мы получаем нечто иное, чем его применение; одежда же и ложе являются для нас только предметами пользования. 6. В силу специфического отличия продуктивной и активной деятельности, конечно, соответственно различны и те орудия, которые потребны для той и для другой. Но жизнь — активная деятельность (praxis), а не продуктивная (poiēsis); значит, и раб служит тому, что относится к области деятельности активной. "Собственность" нужно понимать в том же смысле, что и "часть". Часть же есть не только часть чего-либо другого, но она вообще немыслима без этого другого. Это вполне приложимо и к собственности. Поэтому господин есть только господин раба, но не принадлежит ему; раб же не только раб господина, но и всецело принадлежит ему.

7. Из вышеизложенного ясно, что такое раб по своей природе и по своему назначению: кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб. Человек же принадлежит другому в том случае, если он, оставаясь человеком, становится собственностью; последняя представляет собой орудие активное и отдельно существующее.

После этого нужно рассмотреть, может ли или не может существовать по природе такой человек, т. е. раб, и лучше ли и справедливо ли быть кому-либо рабом или нет, но всякое рабство противно природе.

8. Нетрудно ответить на эти вопросы и путем теоретических рассуждений, и на основании фактических данных. Ведь властвование и подчинение не только необходимы, но и полезны, и прямо от рождения некоторые существа различаются [в том отношении, что одни из них как бы предназначены] к подчинению, другие — к властвованию. Существует много разновидностей властвующих и подчиненных, однако, чем выше стоят подчиненные, тем более совершенна сама власть над ними; так, например, власть над человеком более совершенна, чем власть над животным. Ведь, чем выше стоит мастер, тем совершеннее исполняемая им работа; но, где одна сторона властвует, а другая подчиняется, там только и может идти речь о какой-либо их работе.

9. И во всем, что, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другой или разъединенных, составляет единое целое, сказывается властвующее начало и начало подчиненное. Это общий закон природы, и, как таковому, ему подчинены одушевленные существа. Правда, и в предметах неодушевленных, например в музыкальной гармонии, можно подметить некий принцип властвования; но этот вопрос может, пожалуй, послужить предметом специального исследования. 10. Живое существо состоит прежде всего из души и тела; из них по своей природе одно — начало властвующее, другое — начало подчиненное. Разумеется, когда дело идет о природе предмета, последний должен рассматриваться в его природном, а не в извращенном состоянии. Поэтому надлежит обратиться к рассмотрению такого человека, физическое и психическое начала которого находятся в наилучшем состоянии; на этом примере станет ясным наше утверждение. У людей же испорченных или расположенных к испорченности в силу их нездорового и противного природе состояния зачастую может показаться, что тело властвует над душой.

11. Согласно нашему утверждению, во всяком живом существе прежде всего можно усмотреть власть господскую и политическую. Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями — как государственный муж. Отсюда ясно, сколь естественно и полезно для тела быть в подчинении у души, а для подверженной аффектам части души — быть

в подчинении у разума и рассудочного элемента души и, наоборот, какой всегда получается вред при равном или обратном соотношении. 12. То же самое положение остается в силе и в отношении человека и остальных живых существ. Так, домашние животные по своей природе стоят выше, чем дикие, и для всех домашних животных предпочтительнее находится в подчинении у человека: так они приобщаются к своему благу (sōtērias). Так же и мужчина по отношению к женщине: первый по своей природе выше, вторая — ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении. Тот же самый принцип неминуемо должен господствовать и во всем человечестве.

13. Все те, кто в такой сильной степени отличается от других людей, в какой душа отличается от тела, а человек от животного (это бывает со всеми, чья деятельность заключается в применении физических сил, и это наилучшее, что они могут дать), те люди по своей природе — рабы; для них, как и для вышеуказанных существ, лучший удел — быть в подчинении у такой власти. Ведь раб по природе — тот, кто может принадлежать другому (потому он и принадлежит другому) и кто причастен к рассудку в такой мере, что способен понимать его приказания, но сам рассудком не обладает. Что же касается остальных живых существ, то они не способны к пониманию приказаний рассудка, но повинуются движениям чувств. 14. Впрочем, польза, доставляемая домашними животными, мало чем отличается от пользы, доставляемой рабами: и те и другие своими физическими силами оказывают помощь в удовлетворении наших насущных потребностей.

Природа желает, чтобы и физическая организация свободных людей отличалась от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов; свободные же люди держатся прямо и не способны к выполнению подобного рода работ, зато они пригодны для политической жизни, а эта последняя разделяется у них на деятельность в военное и мирное время. Впрочем, зачастую случается и наоборот: одни имеют только свойственные свободным тела, а другие — только души. 15. Ясно, во всяком случае, следующее: если бы люди отличались между собой только физической организацией в такой степени, в какой отличаются от них в этом отношении изображения богов, то все признали бы, что люди, уступающие в отношении физической организации, достойны быть рабами. Если это положение справедливо относительно физической природы людей, то еще более справедливо установить такое разграничение относительно их психической природы, разве что красоту души не так легко увидеть, как красоту тела. Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно и справедливо.

16. Нетрудно усмотреть, что правы в некотором отношении и те, кто утверждает противное. В самом деле, выражения

"рабство" и "раб" употребляются в двояком смысле: бывает раб и рабство и по закону; закон является своего рода приглашением, в силу которого захваченное на войне называют собственностью овладевших им. Это право многие причисляют к противозакониям из тех, что иногда вносят ораторы: было бы ужасно, если бы обладающий большой физической силой человек только потому, что он способен к насилию, смотрел на захваченного путем насилия как на раба и подвластного себе. И одни держатся такого мнения, другие — иного, и при этом даже среди мудрецов.

17. Причиной этого разногласия в мнениях, причем каждая сторона приводит в пользу защищаемого ею положения свои доводы, служит то, что и добродетель вполне может, раз ей даны на то средства, прибегать до известной степени к насилию; что всякого рода превосходство всегда заключает в себе преизбыток какого-либо блага, так что и насилию, кажется, присущ до известной степени элемент добродетели; следовательно, спорить можно только о справедливости. По мнению одних, со справедливостью связано благоволение к людям; по мнению других, справедливость заключается уже в том, чтобы властвовал человек более сильный. 18. При изолированном противопоставлении этих положений оказывается, что ни одно из них не обладает ни силой, ни убедительностью, будто лучшее в смысле добродетели не должно властвовать и господствовать. Некоторые, опираясь, как они думают, на некий принцип справедливости (ведь закон есть нечто справедливое), полагают, что рабство в результате войны справедливо, но в то же время и отрицают это. В самом деле, ведь самый принцип войны можно считать несправедливым, и никоим образом нельзя было бы утверждать, что человек, не заслуживающий быть рабом, все-таки должен стать таковым. Иначе окажется, что люди заведомо самого благородного происхождения могут стать рабами и потомками рабов только потому, что они, попав в плен, были проданы в рабство. Поэтому защитники последнего из указанных мнений не хотят называть их рабами, но называют так только варваров. Однако, когда они это говорят, они ищут не что-нибудь другое, а лишь рабство по природе, о чем мы и сказали с самого начала; неизбежно приходится согласиться, что одни люди повсюду рабы, другие нигде таковыми не бывают.

19. Таким же точно образом они судят и о благородстве происхождения. Себя они считают благородными не только у себя, но и повсюду, варваров же — только на их родине, как будто в одном случае имеется благородство и свобода безусловные, в другом — безусловные. В таком духе говорит и Елена у Феодекта: "Меня, с обеих сторон происходящую от божественных предков, кто решился бы назвать рабыней?". Говоря это, они различают человека рабского и свободного положения, людей благородного и неблагородного происхождения единст-

венно по признаку добродетели и порочности; при этом предполагается, что как от человека рождается человек, а от животного — животное, так и от хороших родителей — хороший; природа же зачастую стремится к этому, но достигнуть этого не может.

20. Из сказанного, таким образом, ясно, что колебание [во взглядах на природу рабства] имеет некоторое основание: с одной стороны, одни не являются по природе рабами, а другие — свободными, а с другой стороны, у некоторых это различие существует и для них полезно и справедливо одному быть в рабстве, другому — господствовать, и следует, чтобы один подчинялся, а другой властвовал и осуществлял вложенную в него природой власть, так чтобы быть господином. Но дурное применение власти не приносит пользы ни тому ни другому: ведь что полезно для части, то полезно и для целого, что полезно для тела, то полезно и для души, раб же является некоей частью господина, как бы одушевленной, хотя и отделенной, частью его тела.

21. Поэтому полезно рабу и господину взаимное дружеское отношение, раз их взаимоотношения покоятся на естественных началах; а у тех, у кого это не так, но отношения основываются на законе и насилии, происходит обратное.

*Аристотель. Соч. В 4 т.  
М., 1984. Т. 4. С. 378—386*

## Эпикур<sup>62</sup>

### Эпикур приветствует Геродота

После этого, обращаясь к чувствам внешним и внутренним — ибо таким путем получится самое надежное основание достоверности, — следует постигнуть, что душа есть состоящее из тонких частиц тело, рассеянное по всему организму, очень похожее на ветер с какой-то примесью теплоты, и в одних отношениях похоже на первое [т. е. на ветер], в других — на второе [т. е. на теплоту]. Есть еще часть [души], которая по тонкости частиц имеет большое отличие даже от этих самих и по этой причине более способна чувствовать согласно с остальным организмом. Обо всем этом свидетельствуют силы души, чувства; способность к возбуждению, процессы мышления и все то, лишаясь чего мы умираем. Далее, следует держаться убеждения, что душе принадлежит главная причина чувства; однако она не получила бы его, если бы не была прикрыта остальным организмом. А остальной организм, доставивший ей эту причину, и сам получил участие в таком случайном свойстве от нее, — однако не во всех свойствах, которыми она

обладает: поэтому, когда душа удалится, организм не имеет чувства, ибо он сам в самом себе не имел этой силы, но доставлял ее другому, происшедшему с ним одновременно существу: а последнее, благодаря силе, развившейся в нем в результате движения [атомов в душе], сейчас же [непосредственно, без внешнего влияния] производило для себя способность чувствовать и сообщало ее и телу вследствие соседства и согласия в движении, как я уже сказал. / Поэтому, пока душа пребывает в теле, она никогда не лишится чувства, хотя потеряна какая-нибудь другая часть тела; напротив, какие части самой души ни погибнут, когда то, что покрывало их, будет уничтожено — все ли, или какая-нибудь часть его, — душа, если продолжает существовать, будет иметь чувство. А остальной организм, хотя и продолжает существовать — весь ли, или в какой-нибудь части, — не имеет чувства, когда удалилось то количество атомов, как бы ни было оно мало, которое составляет природу души. Затем, когда разлагается весь организм, душа рассеивается и уже не имеет тех же сил, не совершает движений, так что не обладает и чувством. И действительно, невозможно предположить, чтобы она чувствовала, если не находится в этом организме и не может производить эти движения, когда окружающий ее покров не таков, как тот, в котором она теперь находится и производит эти движения. / Далее, следует ясно понимать еще и то, что слово "бестелесное" в наиболее обычном значении своем обозначает то, что может мыслиться как нечто самостоятельное. Но самостоятельным нельзя мыслить что-нибудь иное бестелесное, кроме пустоты; а пустота не может ни действовать, ни испытывать действие, но только доставляет через себя возможность движения телам. Поэтому говорящие, что душа бестелесна, говорят вздор. Ибо она не могла бы ничего делать или испытывать действие, если бы была таковою; однако оба эти [случайные] свойства ясно различаются по отношению к душе. Итак, если результаты всех этих рассуждений о душе сводить к чувствам внутренним и внешним, помня о том, что было сказано вначале, то можно будет видеть, что они включены в общие формулы в достаточной степени для того, чтобы на основании их надежно изучать и частности системы...

\* \* \*

Далее, надо полагать, что сами обстоятельства [предметы] научили и принудили [человеческую] природу делать много разного рода вещей и что разум впоследствии совершенствовал то, что было вручено природой, и делал дальнейшие изобретения, в некоторых случаях — быстрее, в некоторых — медленнее, в некоторые периоды и времена [делая большие успехи], в некоторые — меньшие. Вот почему и названия первоначально возникли не по уговору, но так как каждый народ имел свои особые

чувства и получал свои особые впечатления, то сами человеческие природы выпускали каждая своим особым образом воздух, образовавшийся под влиянием каждого чувства и впечатления, причем влияет также разница между народами в зависимости от места их жительства. / Впоследствии у каждого народа с общего согласия были даны вещам свои особые названия, для того чтобы сделать друг другу [словесные] обозначения менее двусмысленными и выраженными более кратко. Кроме того, вводя некоторые предметы, ранее невиданные, люди, знакомые с ними, вводили и некоторые звуки для них; в некоторых случаях они вынуждены были произнести их, а в некоторых выбрали их по рассудку согласно обычному способу образования слов и таким образом сделали их значение ясным.

Далее, относительно движения небесных тел, их вращения, затмения, восхода, захода и тому подобных явлений не следует думать, что они произошли благодаря существу, которое ими распоряжается, приводит или привело их в порядок, и в то же время пользуется полным блаженством и бессмертием: / ибо заботы, заботы, гнев, благоволение несовместимы с блаженством, но они бывают при слабости, страхе, потребности в других...

\* \* \*

### **Эпикур приветствует Менекея**

Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией; ведь никто не бывает ни незрелым, ни незрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятия философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени. Поэтому и юноше и старцу следует заниматься философией: первому — для того, чтобы, стареясь, быть молodu благами вследствие благодарного воспоминания о прошедшем, а второму — для того, чтобы быть одновременно и молодым и старым вследствие отсутствия страха перед будущим. Поэтому следует размышлять о том, что создает счастье, если действительно, когда оно есть, у нас все есть, а когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь.

Что я тебе постоянно советовал, это делай и об этом размышляй, имея в виду, что это основные принципы прекрасной жизни. Во-первых, верь, что бог — существо бессмертное и блаженное, согласно начертанному общему представлению о боге, и не приписывай ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством; но представляй себе о боге все, что может сохранять его блаженство, соединенное с бессмертием. Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что

толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу. Именно люди, все время близко соприкасаясь со своими собственными добродетелями, к подобным себе относятся хорошо, а на все, что не таково, смотрят, как на чуждое.

Приучай себя к мысли, что смерть не имеет к нам никакого отношения. Ведь все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущения. Поэтому правильное знание того, что смерть не имеет к нам никакого отношения, делает смертность жизни усладительной, — не потому, чтобы оно прибавляло к ней безграничное количество времени, но потому, что отнимает жажду бессмертия. И действительно, нет ничего страшного в жизни тому, кто всем сердцем постиг [вполне убежден], что вне жизни нет ничего страшного. Таким образом, глуп тот, кто говорит, что он боится смерти не потому, что она причинит страдание, когда придет, но потому, что она причиняет страдание тем, что придет: ведь если что не тревожит присутствия, то напрасно печалиться, когда оно только еще ожидается. Таким образом, самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем. Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим, так как для одних она не существует, а другие уже не существуют.

Люди толпы то избегают смерти, как величайшего из зол, то жаждут ее, как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни, но и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не представляется каким-нибудь злом. Как пищу он выбирает вовсе не более обильную, но самую приятную, так и временем он наслаждается не самым долгим, но самым приятным.

Кто советует юноше прекрасно жить, а старцу прекрасно кончить жизнь, тот глуп — не только вследствие привлекательности жизни, но также и потому, что забота о прекрасной жизни есть та же самая, что и забота о прекрасной смерти. Но еще хуже тот, кто говорит, что хорошо не родиться, "а родившись, как можно скорее пройти врата Аида". Если он говорит так по убеждению, то почему не уходит из жизни? Ведь это в его власти, если это было действительно им твердо решено. А если в шутку, то напрасно он говорит это среди людей, не принимающих его мнения.

Надо помнить, что будущее — не наше, но, с другой стороны, и не вполне не наше, — для того, чтобы мы не ждали непременно, что оно наступит, но и не теряли надежды, будто оно вовсе не наступит.

Надо принять во внимание, что желания бывают одни — естественные, другие — пустые, и из числа естественных одни

— необходимые, а другие — только естественные; а из числа необходимых одни — необходимы для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — для самой жизни. Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов при всяком выборе и избегании может содействовать здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни; ведь ради этого мы все делаем, — именно, чтобы не иметь ни страданий, ни тревог. А раз это с нами случилось, всякая буря души рассеивается, так как живому существу нет надобности идти к чему-то, как к недостающему, и искать чего-то другого, от чего благо души и тела достигнет полноты. Да, мы имеем надобность в удовольствии тогда, когда страдаем от отсутствия удовольствия; а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии. Поэтому-то мы и называем удовольствие началом и концом счастливой жизни. Его мы познали как первое благо, прирожденное нам; с него начинаем мы всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мерилом, о всяком благе.

Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда мы обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать. Но должно обо всем этом судить по соразмерению и по рассмотрении полезного и неполезного: ведь в некоторых случаях мы смотрим на благо, как на зло, и обратно: на зло — как на благо.

Да и довольство своим [умеренность] мы считаем великим благом не затем, чтобы всегда пользоваться немногим, но затем, чтобы, если у нас не будет многого, довольствоваться немногим в полном убеждении, что с наибольшим удовольствием наслаждаются роскошью те, которые наименее в ней нуждаются, и что все естественное легко добывается, а пустое [излишнее] трудно добывается. Простые кушанья доставляют такое же удовольствие, как и дорогая пища, когда все страдание от недостатка устранено. Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, недорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни, приводит нас в лучшее расположение духа, когда мы после долгого промежутка получаем доступ к предметам роскоши, и делает нас неустранимыми пред случайностью.

Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, но знающие, или не соглашающиеся, или непра-

вильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Нет, не попойки и кутежи непрерывные, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рождают приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение.

Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии. От благоразумия произошли все остальные добродетели; оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Ведь все добродетели по природе соединены с жизнью приятной, и приятная жизнь от них неотделима. В самом деле, кто, по твоему мнению, выше человека, благочестиво мыслящего о богах, свободного от страха перед смертью, путем размышления постигшего конечную цель природы, понимающего, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло связано с кратковременным страданием; смеющегося над судьбой, которую некоторые вводят как владычицу всего? Он, напротив, говорит, что одни события происходят в силу необходимости, другие — по случаю, а иные зависят от нас, так как необходимость не подлежит ответственности, а случай непостоянен, как он видит, но то, что зависит от нас, не подчинено никакому господину, и за этим следует как порицание, так и противоположное ему. В самом деле, лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков [естествоиспытателей]; миф дает намек на надежду умиловления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость. Что касается случая, то мудрец не признает его ни богом, как думают люди толпы, — потому что богом ничто не делается беспорядочно, — ни причиной всего, хотя и шаткой, — потому что он не думает, что случай дает людям добро или зло для счастливой жизни, но что он доставляет начала великих благ или зол. Поэтому мудрец полагает, что лучше с разумом быть несчастным, чем без разума быть счастливым. И действительно, в практической жизни лучше, чтобы что-нибудь хорошо выбранное потерпело неудачу, чем чтобы что-нибудь дурно выбранное получило успех благодаря случаю.

Так вот обдумывай это и тому подобное сам с собою днем и ночью и с подобным тебе человеком, и ты никогда, ни наяву, ни во сне, не придешь в смятение, а будешь жить, как бог среди людей. Да, совершенно не похож на смертное существо человек, живущий среди бессмертных благ!

*Материалисты Древней Греции.*  
М., 1953. С. 190, 191, 194,  
208—213

## СТОИКИ<sup>63</sup>

### Зенон-стоик<sup>64</sup> и Хрисипп<sup>65</sup>

#### [Мироздание]

*Стобей Eclog. I 25, 3.* Зенон говорит, что солнце, луна и каждое из других светил обладают разумом, умом и творческим огнем; имеются же два рода огня: один — лишенный творчества, превращающий в себя то, чем он питается; другой — творящий, способный к росту и наблюдению, как в растениях и животных; он-то и есть природа и душа; сущность светил состоит из подобного огня.

*Цицерон Acad. prior. II 126.* Для Зенона и почти для всех стоиков эфир есть высшее божество, наделенное умом и управляющее всем. Клеанф, ученик Зенона, считающийся едва ли не самым великим стоиком, полагает, что над всем господствует и властвует солнце.

*Цицерон de nat. deor. II 29, 37.* Итак, существует природа, которая объемлет в себе все мироздание и оберегает его; она не лишена ни чувства, ни разума; в самом деле, необходимо, чтобы вся природа, которая не единична и не проста, но которая соединена и связана с чем-то другим, имела в себе некое управляющее начало: в человеке — это ум, в животных — нечто подобное уму, откуда возникают определенные влечения... Управляющим началом я называю то, что греки называют *hēgemonikon* и превосходнее чего не может и не должно быть ни в каком роде. Вот почему необходимо, чтобы то, в чем заключается управляющее начало всей природы, также было наилучшим и самым достойным из всего благодаря своему могуществу и господству.

*Цицерон de nat. deor. II 14.* Хрисипп остроумно замечает, что как чехол сделан для щита, ножны для меча, так, за исключением мироздания, все вещи созданы для других вещей. Так, например, злаки и плоды, которые родит земля, созданы ради животных, животные — ради людей: лошадь — для перевозок, бык — для земледелия, собака — для охоты и охраны; сам же человек рожден для созерцания мироздания и подражания ему; человек вовсе не совершенен, но он некая частица совершенного. Мироздание же во всех отношениях совершенно, поскольку объемлет все и нет ничего вне его...

Наилучшее в мироздании должно содержаться в чем-то совершенном и неограниченном. В самом деле, нет ничего совершеннее мироздания, нет ничего лучше добродетели, следовательно, добродетель — принадлежность мироздания. Природа человека не совершенна, однако добродетель встречается в человеке; насколько же легче [встретить ее] в мироздании. В нем имеется добродетель, оно мудро, и поэтому оно бог.

*Цицерон de nat. deor. II 16.* Хрисипп говорит: "В самом деле, если в природе существует нечто, чего не могли бы произвести

человеческий ум, разум, сила, человеческое могущество, то ясно, то, что создало это нечто, лучше человека... И как его назвать иначе, чем богом? Действительно, если боги не существуют, что может быть в природе лучше человека? Ведь только у него имеется разум, превосходнее которого ничего не может быть. Если человек считает, что во всем мироздании нет ничего лучше его самого, то это признак безрассудного высокомерия. Следовательно, есть нечто лучшее, [чем мы]. Итак, бог действительно существует".

*Секст adv. math. IX 119, 120.* В любом теле, состоящем из разных частей, управляемых природой, есть нечто главное. Поэтому оно имеется и у нас; оно, как полагают, находится в сердце, или в мозгу, или в какой-то другой части тела. У растений не так: у одних оно находится в корнях, у других — в листьях, у третьих — в сердцевине. Поэтому, поскольку мироздание управляется природой и состоит из многих частей, в нем есть нечто главное, что вызывает движения. Этим может быть только природа сущего, которая есть бог. Значит, бог существует.

*Псевдо-Плутарх de plac. phil. I 28.* Хрисипп говорит, что судьба — это присущая пневме сила, которая управляет миропорядком. В сочинении же о дефинициях он утверждает, что судьба — это разум мироздания, или закон всего сущего в мироздании, управляемом провидением, или разум, сообразно с которым ставшее стало, становящееся становится и предстоящее станет. Стоики говорят, что судьба — это цепь причин, то есть нерушимый порядок и нерушимая связь.

### [Душа]

*Псевдо-Плутарх de plac. phil. IV 21.* Стоики говорят, что высшая часть души — управляющая часть, создающая представления, [логическое] приятие, чувства, влечения; ее они и называют способностью рассуждения. От этой управляющей части происходит семь [других] частей души, распространяющихся по телу наподобие щупалец осьминога. Пять из этих семи частей души составляют чувства: зрение, обоняние, слух, вкус, осязание. Зрение — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до глаз; слух — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до ушей; обоняние — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до носа; вкус — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до языка; осязание — это пневма, распространяющаяся от управляющей части до поверхности [вещей], которых можно коснуться чувствами. Из остальных частей одна называется воспроизводящей, она пневма, распространяющаяся от управляющей части до детородных органов. Другая часть — это то, что Зенон называет голосом, она пневма, распространяющаяся от управляющей части до горла, языка и других органов речи. Управляющая часть помещается, словно в мироздании, в нашей шарообразной голове.

*Псевдо-Плутарх* de plac. phil. IV 11. Стоики говорят: когда человек рождается, его управляющая часть души подобна листу папируса, готовому воспринять надписи. Именно на душе человек записывает каждую свою мысль, и его первая запись производится чувствами.

### [Этика]

*Диоген Лаэртский* VII. (84) [Стоики] делят этическую часть философии на учения о влечении, о добре и зле, о страстях, о добродетели, о цели, о высшей ценности, о поступках, об обязанностях, об убеждении и разубеждении. Такое разделение проводит последователь Хрисиппа, Архедема, Зенона из Тарса, Аполлодора, Диогена, Антипатра и Посидония. Зенон из Китая и Клеанф, как более старшие, понимали эти вопросы проще. Именно они различают логику и физику. (85) Стоики говорят, что первичное влечение живого существа — это стремление к сохранению себя, поскольку природа прививает ему это стремление с самого начала. Так говорит Хрисипп в первой книге о целях, утверждая, что всякому живому существу ближе всего собственное строение и осознание его. Ведь неестественно, чтобы живое существо относилось к себе как к чужому или действовало так, чтобы его строение стало чуждым и неблизким. Нам остается сказать, что природа сделала животное наиболее близким ему самому: ведь оно отгоняет все вредное и принимает все годное. Некоторые считают, что первичное влечение живых существ обращено к удовольствию; стоики показали, что это неверно. (86) В самом деле, удовольствие, говорят они, если оно существует, есть нечто привходящее, [возникающее], когда природа в своих поисках сама находит то, что соответствует строению [живого существа]. Именно таким образом радуются живые существа и цветут растения. Стоики говорят, что природа не делает различия между растениями и живыми существами, потому что она управляет растениями, не наделяя их влечением и чувством, но в нас происходит нечто такое, что присуще растениям. А так как у живых существ влечение в избытке появляется вслед за тем, чем они пользуются, для того чтобы достичь подобающего им, то влечение управляется тем, что сообразно с природой. Но так как разум дан разумным для более совершенного руководства, то жить согласно разуму в действительности означает для них жить по природе. Именно разум становится творцом влечения. (87) Вот почему Зенон в книге о природе человека первый говорит, что [высшая] цель — это жить согласно природе, а это значит жить добродетельно: ведь именно к добродетели ведет нас природа. Подобным же образом [высказываются] Клеанф в книге об удовольствии, Посидоний, Гекатон в книгах о целях. Хрисипп же в первой книге о целях говорит, что жить добродетельно — это то же самое, что жить исходя из приобретаемого опытом знания того,

что происходит в природе, так как наша природа есть часть общей природы. (88) Поэтому [высшая] цель — жить в согласии с природой — согласно своей природе и общей природе, ничего не делая такого, что запрещается общим законом, а именно правильным разумом, проникающим все; он же присущ и Зевсу, устройтелю и управителю всего сущего. Сама добродетель счастливого человека и полнота жизни бывают тогда, когда все поступки совершаются в согласии каждого человека с волей того, кто управляет всем. Диоген ясно говорит, что [высшая] цель состоит в том, чтобы проявлять благоразумие при выборе того, что соответствует природе; (89) по Архемеду, это означает жить, исполняя все обязанности. Под природой, согласно которой нужно жить, Хрисипп понимает и общую природу, и особенно природу человеческую. Клеанф же считает, что следовать нужно только общей природе, а не единичной.

*Цицерон Tuscul. disp. IV 6.* Зенон дает такое определение страсти: страсть — то, что он называет *pathos*, — есть душевное волнение, противоположное здравому смыслу и противное природе. Некоторые выражаются короче и говорят, что страсть — это чрезмерное влечение, и, когда они говорят "чрезмерное", они имеют в виду того, кто слишком удаляется от постоянства природы.

*Диоген Лаэртский VII. (117)* [Стоики] говорят, что мудрец бесстрастен, поскольку он не падок [до чего-либо]. Есть и другая, дурная бесстрастность — человека черствого и жестокого. Мудрец не тщеславен, так как он одинаково относится к славе и к ее отсутствию. Есть и другое равнодушие к славе, присущее человеку легкомысленному, который ни к чему не годен. Они говорят, что все добродетельные люди суровы, так как сами они не предаются удовольствию и от других не принимают того, что может служить удовольствию. Есть и другого рода суровость; подобная крепкому вину, которое полезно для приготовления лекарства, но совершенно негодно для заздравия. (118) Добродетельные искренни и остерегаются казаться лучше, чем они есть: они не скрывают своих недостатков и не выставляют напоказ присущих им достоинств. Они не лицемерны и избегают притворства в голосе и выражениях лица. Они сторонятся мирских дел, так как избегают делать то, что противно долгу. Если они и пьют вино, то не до опьянения; они никогда не теряют рассудка, однако иногда у них появляются странные фантазии вследствие меланхолии или слабоумия. Это происходит не по доброй воле, а против природы. Мудрец не печалится, потому что печаль есть неразумное сжатие души, как говорит Аполлодор в своей "Этике". (119) Мудрецы богоподобны, так как содержат в себе как бы божество. Дурной же человек — безбожник. Слово "безбожник" имеет два смысла: оно обозначает или того, кто враждебен божеству, или того, кто ни во что не ставит божество, однако это не обязательно присуще всем дурным людям. Добродетельные благочестивы, так как они сведущи в обычаях, касающихся богов; благочестие есть знание того, как

служить богам. Они приносят жертвы богам и правдивы, ибо избегают прегрешений. Они боголюбезны, потому что они набожны и надлежащим образом служат богам. Только мудрецы — истинные священнослужители, потому что соблюдают жертвенные обряды, заботятся о храмах, очистительных жертвах и об остальном, касающемся богов. (120) [Стоики] считают, что после богов следует почитать родителей и братьев. Они говорят, что привязанность к детям заложена в добродетельных природой и что у дурных людей этой привязанности нет.

*Антология мировой философии.  
В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.  
С. 487—493, 500—501*

## Сенека<sup>66</sup>

### [Отдельные высказывания]

Все возникает из всего. Из воды воздух; из воздуха вода; огонь из воздуха; из огня воздух. Почему, следовательно, не возникать земле из воды и из земли воде? Если земля может превращаться в другие элементы, то она может превращаться и в воду; скорее всего именно в нее. Оба этих элемента родственны друг другу: оба тяжелы, оба плотны, оба оттеснены в низшую область мира... Почему ты не изумляешься при виде волны, которая надвигается после стольких волн, разбившихся о берег? Нет недостатка в том, что возвращается в самого себя. Все элементы подвержены взаимным возвращениям. Что погибает из одного, переходит в другое. И природа сохраняет образующие ее части в равновесии, словно боясь, чтобы при нарушении отношения частей не рухнул мир. Все находится во всем. Воздух не только переходит в огонь, но и не бывает никогда без огня. Изъемли из него теплоту: он застывает, становится неподвижным и затвердевает. Воздух переходит во влагу, тем не менее не бывает без влаги. Земля превращается в воздух, в воду, но никогда не лишена ни воды, ни воздуха. И взаимопереход тем легче, что второй элемент, в какой надо переходить, уже смешан с первым. *Quaest. nat.*, III, 10.

Как тебе известно, по учению стоиков, в создании вещей участвуют два элемента: материя и причина. Материя инертна, способна принимать любую форму и мертва, пока ничто не приводит ее в движение. Причина же, или разум, придает материи форму, дает ей по своему усмотрению то или другое назначение и производит из нее различные вещи. И так, должно быть нечто, из чего состоит предмет, и затем то, что создало его. Первое есть материя, второе — причина. *Ep. ad Luc.*, 65, 2...

Не может быть природы без бога и бога без природы. *De benef.*, IV, 3.

Захочешь ли назвать [бога] судьбой? Не ошибешься: ведь от него все в мире зависит, он причина всех причин. Хочешь ли назвать его провидением? Верно будет сказано: ведь его мудростью все

направляется, чтобы не было в мире беспорядка и все получало разумный смысл и объяснение. Назовешь ли его природой? Не согрешишь против истины, ибо от него все рождается, его дыханием мы живем. Назовешь ли его миром? Не обманешься: ведь он и есть то целое, что ты видишь, совершенный во всех составляющих его частях, сам сохраняющий себя своей силой. *Quaest. nat.*, II, 45.

Закон судьбы совершает свое право... ничья мольба его не трогает, ни страдания не сломят его, ни милость. Он идет своим невозвратным путем, предначертанное вытекает из судьбы. Подобно тому как вода быстрых потоков не бежит вспять и не медлит, ибо следующие воды стремят более ранние, так повинутся цепь событий вечному вращению судьбы, а первый ее закон — соблюдать решение. *Quaest. nat.*, II, 35.

Мы не можем изменить мировых отношений. Мы можем лишь одно: обрести высокое мужество, достойное добродетельного человека, и с его помощью стойко переносить все, что принесит нам судьба, и отдаться воле законов природы. *Ep. ad Luc.*, 107, 7.

Судьбы ведут того, кто хочет, и тащат того, кто не хочет. *Ep. ad Luc.*, 107, 11.

Вселенная, которую видишь, обнимающая весь божественный и человеческий мир, образует единство: мы — члены единого тела. Природа создала нас родными друг другу, поскольку она сотворила нас из одной и той же материи для одних и тех же целей. *Ep. ad Luc.*, 95, 52.

Разум — это не что иное, как часть божественного духа, погруженная в тело людей. *Ep. ad Luc.*, 66, 12 (перевод А. Ч. Козаржевского).

Высшее благо заключено в разуме, а не в чувствах. Что в человеке самое лучшее? Разум. Силой разума он превосходит животных и идет вровень с богами. Итак, разум в его совершенстве есть благо, присущее человеку, тогда как все остальные чувства — общие с животными и растениями. *Ep. ad Luc.*, 76, 8—9.

В борьбе за существование животные, вооруженные зубами и когтями, кажутся сильнее человека, но природа одарила человека двумя свойствами, которые делают это слабое существо сильнее на свете: разумом и обществом. *De benef.*, IV, 8.

Общительность обеспечила человека господством над зверями. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Она не дает случаю одолеть его, ибо ее можно призвать для противодействия случаю. Устрани общительность, и ты разорвешь единство человеческого рода, на котором покоится жизнь человека. *De benef.*, IV, 18.

Философия научила нас почитать божество, любить людей, верить, что у богов власть, а среди людей тесное сообщество. *Ep. ad Luc.*, 90, 3.

Мы должны представить в воображении своем два государства: одно — которое включает в себя богов и людей; в нем наш взгляд не ограничен тем или иным уголком земли, границы наше-

го государства мы измеряем движением солнца; другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть такие люди, которые в одно и то же время служат и большому, и малому государству, есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому.

Страсти меняют выражение лица, заставляют хмурить лоб, улыбаться, краснеть или бледнеть. И неужели ты думаешь, что столь явственные изменения в теле могут происходить не от причин материальных? Если страсти материальны, то материальны и душевные болезни: скупость, жестокость... Соприкоснуться могут лишь материальные вещи, говорит Лукреций. Между тем все перечисленные мною вещи не производили бы в теле никаких изменений, если бы не соприкасались с ним; итак, все они материальны. *Ep. ad Luc, 106, 5.*

Скелет, который ты видишь у нас, мышцы и обтягивающая их кожа, лицо и послушные руки, равно как и все другие члены, которыми мы окружены, — это оковы духа и тьма. Они подавляют, затемняют, заражают дух, отклоняют его от истины и навязывают ему ложь; с этим отягчающим его телом душе приходится вести настоящую борьбу. *Consol. ad Marc, 24, 4.*

Не надо поднимать руки к небесам, не надо упрашивать служителя храма, чтобы он тебя допустил помолиться поближе к образу божества в надежде, что так скорее дойдет твоя мольба. Вот что я тебе скажу, Луцилий, внутри нас находится дух святой, который следит за нами и направляет нас среди добра и зла; смотря по тому как мы его лелеем, он блюдет и нас: без бога нельзя стать честным человеком. *Ep. ad Luc, 41, 1—2.*

Я спрашиваю: быть может, верно предположение, которое служит иным философам сильнейшим подтверждением божественности природы человека и которое состоит в том, что души суть искорки, оторвавшиеся от высших святых, упавшие и приставшие к чуждому им элементу. *De otio, 32.*

Я рожден для высших устремлений, и я выше того, чтобы быть рабом моего тела; в теле своем я увижу не что иное, как цепи, сковывающие мою свободу. *Ep. ad Luc, 65, 16.*

Тот, кто думает, что рабство распространяется на всю личность, заблуждается: ее лучшая часть свободна от рабства. Только тело подчинено и принадлежит господину, дух же сам себе господин... Только судьба тела в руках господина: его он покупает, его продает; то, что внутри человека, он не может присвоить себе с помощью торговой сделки. *De benef., III, 20.*

Раб есть человек, равный по натуре другим людям; в душе раба заложены те же начала гордости, чести, мужества, великодушия, какие дарованы и другим человеческим существам, каково бы ни было их общественное положение. *De benef.*

Приятно мне было узнать от посетивших тебя друзей, что ты запросто обращаешься со своими рабами; в этом сказываются

твое благоразумие и твоя образованность. Тебе скажут: ведь это рабы? Да, но и люди — человеки. Ведь они рабы? Да, но они живут под одной кровлей с тобой. Ведь они рабы? Да, но также и друзья смиренные. Ведь они рабы? Да, но они твои сотоварищи по рабству, если подумать, что и они, и мы одинаково находимся во власти судьбы. Ер. ad Luc, 47, 1.

Мне скажут: да ведь они рабы. Да, но вот этот раб обладает свободным духом. А покажите мне, кто не рабствует в том или другом смысле! Этот вот — раб похоти, тот — корыстной жадности, а тот — честолюбия... Нет рабства более позорного, чем рабство добровольное. Пускай же не мешают тебе крикуны обходиться с твоими рабами приветливо вместо того, чтобы показывать им высокомерно надутый вид; пускай лучше почитают тебя, чем боятся. Ер. ad Luc, 47, 17.

*Антология мировой философии.  
В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 1.  
С. 504, 506—509*

## **Марк Аврелий**<sup>67</sup>

### **Наедине с собой**

II, 17. Время человеческой жизни — миг; ее сущность — вечное течение; ощущение смутно; строение всего тела бrenно; душа неустойчива; судьба загадочна; слава недостоверна. Одним словом, все относящееся к телу подобно потоку, относящееся к душе — сновиденью и дыму. Жизнь — борьба и странствие по чужбине; посмертная слава — забвение. Но что же может вывести на путь? Ничто, кроме философии.

III, 16. Тело, душа, дух. Телу принадлежат ощущения, душе — стремления, духу — основоположения.

IV, 4. Если духовное начало у нас общее, то общим будет и разум, в силу которого мы являемся существами разумными. Если так, то и разум, повелевающий, что делать и чего не делать, тоже будет общим; если так, то и закон общий; если так, то мы граждане. Следовательно, мы причастны какому-нибудь гражданскому устройству, а мир подобен Граду. Ибо кто мог бы указать на какое-нибудь другое общее устройство, которому был бы причастен весь род человеческий? Отсюда-то, из этого Града, и духовное начало в нас, и разумное, и закон. Откуда же иначе? Ведь как все то во мне, что обладает свойствами земли, есть частица какой-нибудь земли, влажное — частица другого элемента, животворящее, теплое и огневидное берут начало каждое в своем источнике (ибо ничто не возникает из ничего, как и не превращается в ничто), точно так же и дух откуда-нибудь да происходит...

IV, 21. Если души продолжают существовать, то каким образом воздух из века вмещает их в себе? — А каким образом

вмещает в себе земля тела погребаемых в течение стольких веков? Подобно тому как здесь тела, после некоторого пребывания в земле, изменяются и разлагаются, и таким образом очищают место для других трупов, точно так же и души, нашедшие прибежище в воздухе, некоторое время остаются в прежнем виде, а затем начинают претерпевать изменения, растекаются и возгораются, возвращаясь обратно к семенообразному разуму Целого, и таким образом уступают место вновь прибывающим.

IV, 27. Мир или стройный порядок, или же смешение и путаница. Но несомненно первое. Или в тебе может существовать известный строй, а во всем должно быть нестроение? И это, когда все различено, расчленено и находится в постоянном взаимодействии!

IV, 48. Следует смотреть на все человеческое как на мимолетное и кратковечное: то, что было вчера еще в зародыше, завтра уже мумия или прах. Итак, проведи этот момент времени в согласии с природой, а затем расстанься с жизнью так же легко, как падает созревшая олива: славословя природу, ее породившую, и с благодарностью к произведшему ее дереву.

V, 30. Дух Целого требует общения. Поэтому менее совершенные существа он создал ради более совершенных, а более совершенные приноравливал друг к другу. Ты видишь, какое он всюду установил подчинение и соподчинение, каждому дал в меру его достоинства и привел наиболее совершенные существа к единомыслию.

VI, 30. Не иди по стопам Цезарей и не позволяй себя увлечь: ведь это бывает. Старайся сохранить в себе простоту, добропорядочность, неиспорченность, серьезность, скромность, приверженность к справедливости, благочестие, благожелательность, любвеобилие, твердость в исполнении надлежащего дела. Употребляй все усилия на то, чтобы остаться таким, каким тебя желала сделать философия. Чти богов и заботься о благе людей.

VII, 9. Все сплетено друг с другом, всюду божественная связь, и едва ли найдется что-нибудь чуждое всему остальному. Ибо все объединено общим порядком и служит к украшению одного и того же мира. Ведь из всего составляется единый мир, все проникает единый бог, едина сущность всего, един закон, един разум во всех одухотворенных существах, едина истина, если только едино совершенство для всех существ одного и того же рода и причастных одному и тому же разуму.

VIII, 54. Пора не только согласовать свое дыхание с окружающим воздухом, но и мысли со всеобъемлющим разумом. Ибо разумная сила так же разлита и распространена повсюду для того, кто способен вбирать ее в себя, как сила воздуха для способного к дыханию.

# ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

## ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В сочинениях византийских мыслителей философская и, в частности, антропологическая проблематика была обычно погружена в богословскую. Отношение к греческой философии могло быть весьма различным: и почтительным, как у Пселла или Плифона, вдохновлявшихся Платоном и неоплатониками, и пренебрежительным, свойственным, например, Симеону Новому Богослову, и утилитарным, как у систематиков вероучения, которыми со времен Леонтия Византийского и Иоанна Дамаскина был облюбован Аристотель. Тем не менее для большинства византийских авторов толкования Священного Писания оказывались весомее интерпретаций любого философского текста, а "определения" вселенских соборов — значительнее любых, даже самых серьезных философских дефиниций.

Становление догматического канона, интенсивно происходившее в эпоху вселенских соборов, прямо зависело от церковного "единомыслия", противостоявшего центробежным силам разного рода — в особенности еретическому "инакомыслию".

Этот процесс догматического самоопределения христианской религии предполагал не только утверждение символа веры, но и отрицание искажений вероучения, пронизывавшее бесчисленные полемические сочинения с неизменным "против", вынесенным в заглавие ("Против ариан", "Против несториан" и т. д.) и юридически закреплявшееся в тех частях соборных уложений, где излагалась анафема. Утверждение тех или иных догматов или, напротив, отрицание их оказывалось со временем самостоятельным методологическим приемом, помогающим раскрыть содержание теологических проблем. Соотношение этих приемов помогает сделать более наглядной философскую проекцию основоположений тринитарной теологии (то есть учения о Троице), христологии и теологической антропологии.

С одной стороны, противолежание утверждения и отрицания, соответствующее противолежанию их реальных "образов" — присутствия и отсутствия, становилось в христианском миропонимании формально-логическим основанием ряда взаимосвязанных противопоставлений: "сущее и не-сущее", "истина и ложь", "добро и зло". Но, с другой стороны, соотносительность утверждения и отрицания, обуславливавшая, в частности, компромисс между положительной (катафатической) и отрица-

тельной (апофатической) теологией, способствовала применению в богословии диалектических приемов.

При этом немаловажное значение приобретала разработанная еще Платоном и Аристотелем диалектика большего (тождество) или меньшего (подобие) единства и большего (противоположность) или меньшего (инаковость) различия. Так, в тринитарной теологии и христологии диалектика тождества и инаковости прилагалась к анализу проблемы соотношения сущности и ипостаси, т. е. способа личностного существования. В тринитарной теологии, исходящей из того, что бог един в трех лицах, или ипостасях, тезис о тождестве сущности и инаковости ипостасей стал основной формулой, описывающей "неслитное единство" Троицы. В христологии же постулировалось тождество ипостаси и инаковость сущностей, или природ — человеческой и божественной — в Христе как "ставшем плотью" Слове (Логосе). На вопрос о том, каким образом соединены эти природы, в Халкидонском символе веры (451 г.) был дан ответ: "неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно". Эта христологическая формула приобретала особый смысл в рамках теологической антропологии, разрабатывавшейся византийскими мыслителями, тем более что они обычно делали акцент на взаимосвязи христологии и антропологии. Не случайно довольно многие из них использовали так называемую антропологическую модель, т. е. аналогию между соединением божественной и человеческой природ в Христе и соединением души и тела в человеке.

Правда, в антропологии наряду с парой категорий "тождество и инаковость" (тождество ипостаси и инаковость духовной и телесной природ в человеке) широко употреблялась пара "подобие и противоположность", коль скоро там декларировались как противоположность творца тварной и земной природе, в частности "падшему" человеку, так и подобие "венца творения" — человека самому творцу. Исходная для всей христианской антропологии трактовка человека как сотворенного по образу и подобию божьему воспринималась в Византии через призму христоцентристской концепции "обожения". "Обожение", смысл которого был выражен еще в тезисе Афанасия Великого: "Слово вочеловечилось, чтобы мы обожились", признавалось высшей целью человека и человечества. При этом реализация аскетико-мистического проекта богоуподобления рассматривалась как драматический и многотрудный процесс освобождения от наслоений "неподобия", в описаниях же данного раз и навсегда "образа божьего" зачастую преобладали статические характеристики.

В византийской богословской традиции всестороннее отрицание, являющееся основой апофатической теологии, понималось не только как теоретическая процедура, но и как целенаправленность аскетико-мистического действия, включающего в себя и борьбу с тем, что Максим Исповедник назвал "человекоугод-

ничеством". В итоге апофатический принцип "ученого незнания" непосредственно связывался с максимализмом самоотречения и духовного подвижничества, выходящим за рамки утвердительных "свидетельств" ординарного религиозного опыта. Вместе с тем в византийской мистике отказ от мирского и "ветхого" в человеке провозглашался и обосновывался по-разному и подразумевал различные антропологические установки. В мистицизме последователей Макария Египетского (вплоть до исихастов XIII—XIV вв.) возобладали понимание "сердца" как средоточия интеллектуальной и эмоциональной жизни и блокировались крайности дуалистической антропологии. В мистике же оригениста IV в. Евагрия Понтийского, который, по-видимому, первым заменил в триаде "тело, душа, дух", использовавшейся в посланиях апостола Павла, понятие духа понятием ума, неоплатоническая концепция самоочищения увязывалась не только с дуализмом души и тела, но и с дуализмом души и ума; впрочем, после церковного осуждения оригенизма (553 г.) популярность идей Евагрия в монашеской среде несколько поубавилась.

Вообще говоря, хотя платонический дуализм души и тела так или иначе отразился в ряде антропологических доктрин, разработанных главным образом теми философами (вроде Михаила Пселла), которые были ориентированы более на Платона и неоплатоников, чем на Аристотеля, трактовка души как самодостаточной субстанции, временно обремененной телом, а тела — как "темницы души" не имела в византийской философии широкого распространения. Напротив, отстаивая примат ипостасного соединения в человеке духовной и телесной природ над их различием, многие мыслители говорили о "любивой сопричастности" души к телу и, пожалуй, согласились бы с утверждением Григория Паламы о том, что разумная природа человеческой души, оживляющей тело, "была создана в большей степени по образу божьему, чем бестелесные ангелы". Недаром одухотворению плоти и ее "приобщению к божественному" отводилось значительное место в методах самоочищения, использовавшихся византийскими аскетами-исихастами (отдаленно напоминающими методы индийской йоги). Связывая тождество человеческой личности не только с функциональным единством ее сознания или самосознания, но и, в особенности, с изначальным ипостасным единством, составляющим бытийную первооснову личности, византийские мыслители были уверены в том, что человеку как духовно-телесной целостности, являющейся уникальным способом личностного существования, уготована совершенно особая роль в "космической литургии". По мнению Максима Исповедника, созвучному убеждениям многих авторов, разнородность души и тела окончательно устраняется в "обожении" человека-микрокосма, призванного соединить внутреннее с внешним, горнее с дольным и тем самым осуществить идеал всеобщей гармонии,

при этом посредническая миссия человека, которая стала реальностью после воплощения Логоса, имеет целью преодолеть разделение природ на нетварную и тварную и сопряженные с ним разделения: тварной природы — на умопостигаемую и чувственную, чувственной — на небо и землю, земли — на рай и часть, населенную человечеством, человечества — на мужскую и женскую половины.

Коль скоро нравственное преображение человеческой природы связывалось в византийской мистике с аскетико-молитвенной практикой "умного делания", включавшей в себя противодействие страстям и соблазнам, особую и отнюдь не только теоретическую значимость приобрела проблема происхождения и сущности зла. Ортодоксальные византийские мыслители (как, впрочем, и западные) в противовес манихеям отказывались признать зло субстанциальным началом. Стремясь же устранить несоответствие между решительным отрицанием "самосущной" природы зла и трагической несомненностью наличия зла в мире, эти мыслители обосновывали тезис о том, что зло, будучи не-сущим, обретает реальность преднамеренно ущербного бытия благодаря извращенной свободной воле. При этом, связывая происхождение зла с безблагодатным, "богоотступническим" самоопределением свободной воли, они были не прочь использовать созданный в христианской демонологии "образ врага" и для того, чтобы объяснить самовоспроизводство зла в мире кознями "лукавого" и его бесприютных приспешников, по словам Максима Исповедника, "растративших на несущее всю данную им по природе мыслительную силу". Таким образом, основоположения теодицеи ("богооправдания") так или иначе ставились в зависимость от того, как осознавалась загадка свободы вообще и свободы воли в частности.

Настоящая подборка призвана обозначить ряд характерных ракурсов, в которых византийские мыслители рассматривали антропологическую проблематику. Большинство приводимых ниже текстов впервые переведено на русский язык, остальные даны в новых переводах, выполненных по последним критическим изданиям.

*М. А. Гарнцев*

## Немесий Эмесский <sup>1</sup>

### О природе человека

#### *О соединении души и тела*

Нужно исследовать, каким образом происходит соединение души и неодушевленного тела; ведь это исследование — дело трудное, и оно намного труднее, если человек, как полагают некоторые, состоит не только из этих начал, но также и из ума. Действительно, все объединенное в ипостась одной сущности полностью соединено, а все соединенное изменяется, не оставаясь тем, чем было прежде, как это будет показано относительно стихий, ибо, соединившись, они образуют нечто иное. Итак, каким же образом тело, соединенное с душой, все еще остается телом или каким образом душа в свою очередь, будучи сама по себе бестелесной и субстанциальной, соединяется с телом и становится частью живого существа, сохраняя свою сущность неслитной и невредимой. В самом деле, необходимо, чтобы душа и тело или были соединены и взаимно изменяли и преобразовывали друг друга, подобно стихиям, или не были соединены — из-за вышеуказанных несообразностей, а смыкались, как танцоры в хороводе либо как костяшка с костяшкой, или были смешаны, словно вино и вода. Однако то, что душа не может смыкаться с телом, было доказано в главе "О душе": ибо тогда только одна ближайшая к душе часть тела была бы одушевленной, не примыкающая же к ней — неодушевленной; к тому же нельзя говорить, что единым является находящееся в соприкосновении, как, к слову сказать, бревна, или железо, или нечто подобное. Да и смешение вина и воды одновременно портит и то и другое, ибо эта смесь не есть ни чистая вода, ни вино; впрочем, такое смешение происходит в силу соприкосновения, хотя и ускользающего от восприятия вследствие малой величины частиц смешиваемых жидкостей, но выявляющегося благодаря тому, что они могут быть снова отделены друг от друга. В самом деле, губкой, пропитанной маслом, а также папирусом извлекается чистая вода, но совершенно невозможно осязаемым образом разделить безупречно соединенное. Если же душа и тело ни соединяются, ни смыкаются, ни смешиваются, на каком основании живое существо называется единым? Платон также и ввиду этого затруднения полагает, что живое существо не состоит из души и тела, а есть душа, пользующаяся телом и как бы облаченная в тело <sup>2</sup>. Но и это определение содержит в себе нечто затруднительное. Ибо каким образом душа может быть единой со своим облачением? Ведь хитон-то не един с облаченным в него. Аммоний же, учитель Плотина <sup>3</sup>, разрешил исследуемое затруднение следующим образом. Умопостигаемое, говорил он, имеет такую природу, что и соединяется с тем,

что способно его воспринять, совсем как преобразующие друг друга вещи, и, соединяясь, остается неслитным и невредимым, подобно смыкающимся вещам. Ведь в телах соединение производит полное изменение соединяющихся начал, так как оно превращает их в другие тела, как, например, стихии — в составленные из них тела, а пищу — в кровь, кровь же — в плоть и в остальные части тела. В умопостигаемом же хотя и происходит соединение, но его не сопровождает изменение. Ведь умопостигаемому несвойственно изменяться по своей сущности, а оно или удаляется, или исчезает в не-сущем, все-таки не допуская превращения; однако оно не исчезает в не-сущем, ибо в противном случае оно не было бы бессмертным. И если бы душа, будучи жизнью, претерпевала превращение при смешении с телом, она изменялась бы и уже не была бы жизнью. А что она давала бы телу, если бы не наделяла его жизнью? Следовательно, душа не изменяется при соединении с телом. Итак, если доказано, что умопостигаемое является неизменным по своей сущности, отсюда необходимо следует, что, и будучи соединенным, оно не уничтожается вместе с тем, с чем соединено. И поэтому душа соединяется с телом и соединяется неслитно. Ведь то, что она соединяется, показывает сочувствие, ибо живое существо в целом сочувствует самому себе, будучи как бы единым. А то, что она остается неслитной, очевидно из того, что душа, во время сна некоторым образом отделяясь от тела и оставляя его лежать как бы мертвым и лишь вдыхая в него жизнь, чтобы оно не погубило окончательно, действует в сновидениях сама по себе, предугадывая будущее и приближаясь к умопостигаемому. То же самое происходит и когда она сама по себе рассматривает что-либо из сущего, ибо и тогда она, насколько возможно, отделяет себя от тела и становится самой собой ради того, чтобы таким образом схватывать сущее. Действительно, являясь бестелесной, она, подобно преобразующим друг друга вещам, проникает сквозь все, оставаясь, однако, невредимой и неслитной, сохраняя присущее ей самой по себе единство и приобщая все то, в чем бы она ни оказалась, к своей собственной жизни, не будучи направляемой им. Ведь как солнце своим присутствием превращает воздух в свет, делая его световидным, и свет соединяется с воздухом, неслитно изливаясь вместе с ним, точно таким же образом и душа, соединяемая с телом, остается совершенно неслитной, с той только разницей, что солнце, являясь телом и будучи ограничено местом, не есть везде, где и его свет, как не везде — и огонь, ибо и он остается в поленьях или в фитиле как бы привязанным к месту. Душа же, будучи бестелесной и не ограниченной местом, вся целиком проникает сквозь все, а через посредство своего собственного света — и сквозь тело, и нет освещаемой ею части, в которой бы она ни присутствовала вся целиком. Ведь она не управляется телом, а сама управляет телом, и не она находится в теле, будто в сосуде или мешке, а скорее тело — в ней. В самом деле,

умопостигаемое, не будучи задерживаемо телами, а проникая, распространяясь и проходя сквозь всякое тело, не может удерживаться телесным местом; ибо, являясь умопостигаемым, оно и находится в умопостигаемых местах, а именно: или в самом себе, или в вышестоящем умопостигаемом, как, например, душа порой находится в самой себе, когда она рассуждает, порой же в уме, когда она мыслит. Поэтому когда говорится, что душа находится в теле, то подразумевается, что она находится в теле не как в месте, а как бы находясь в отношении к нему и присутствуя в нем, подобно тому как, говорят, в нас присутствует бог. И действительно, мы говорим, что душа связана с телом отношением, а также склонностью и расположением к чему-то, подобно тому как мы говорим, что любящий связан с любимой не телесно и не пространственно, а сообразно отношению. То же, что лишено величины, объема и частей, выше пространственного ограничения по частям. В самом деле, каким местом может быть ограничено нечто, не имеющее частей? Ведь место сосуществует с объемом; место же есть граница объемлющего, которой объемлется объемлемое<sup>4</sup>. Если бы кто-нибудь сказал: "Стало быть, моя душа находится и в Александрии, и в Риме, и везде", то он, сам того не замечая, опять-таки говорил бы о месте, ибо и "в Александрии" и вообще "здесь" означает место. Душа же вообще находится не в месте, а в отношении. Ведь было показано, что она не может быть охвачена местом; поэтому, когда умопостигаемое оказывается в отношении к какому-либо месту или к предмету, находящемуся в определенном месте, мы говорим в весьма переносном смысле, что оно находится там благодаря своей деятельности там, употребляя "место" взамен "отношения" и "деятельности". Ведь нужно говорить: "оно действует там", а мы говорим: "оно находится там".

*Nemesius Emesenus.  
De natura hominis / Edidit  
M. Morani. Leipzig, 1987.  
P. 38, 11—42, 9*

## **Максим Исповедник<sup>5</sup>**

### **Мистагогия<sup>6</sup>**

*Как мир называется человеком  
и каким образом человек — миром*

Сообразно тому же опять-таки легковоспроизводимому уподоблению и весь мир, состоящий из видимого и невидимого, является, как он указывал<sup>7</sup>, человеком, и миром является, в свою очередь, человек, состоящий из души и тела. Ведь умопостигаемое, говорил он, имеет форму души, как и душа — форму умопостигаемого, и чувственно воспринимаемое име-

ет образ тела, как и тело — образ чувственно воспринимаемого. И умопостигаемое есть душа чувственно воспринимаемого, а чувственно воспринимаемое — тело умопостигаемого. И как душа, содержащаяся в теле, умопостигаемый мир содержится в чувственно воспринимаемом мире, и чувственно воспринимаемый — в умопостигаемом, как тело, содержащее в себе душу. И един мир, состоящий из того и другого, как и един человек, состоящий из души и тела; и ни одно из этих начал, в единении сращенных друг с другом, не отвергает и не отторгает другое по закону их соединившего, сообразно которому распространилась форма объединяющей силы, не позволяющая ни оставаться, из-за инаковости по природе, неизвестным их тождеству в соединении по ипостаси, ни утверждать, что своеобразие, замыкающее каждое из них в нем самом и приводящее к их разобщению и разделению, обладает большей силой, нежели таинственно заложенное в них при соединении дружеское сродство. Сообразно последнему всеобщий и единый, но по-разному присущий всему способ незримого и неведомого присутствия во всем объемлющей сущее причины являет все вещи неслитными и нераздельными как сами по себе, так и по отношению друг к другу, и в силу объединяющей связи лучше представляет их существующими друг с другом, нежели существующими сами по себе, но до тех пор, пока ему не придет срок ради более великого и более сокровенного домостроительства быть отмененным тем, кто соединил все, во время ожидаемого всеобщего скончания — когда и мир явленного погибнет, словно человек, и из одряхлевшего вновь восстанет юным в ожидаемом в тот же миг воскресении; когда и наш человек как часть вместе с целым и как малый мир вместе с большим воскреснет вместе с миром, обретя силу уже больше не быть способным погибнуть; когда тело станет подобным душе по красоте и славе, а чувственно воспринимаемое — умопостигаемому, благодаря очевидному и деятельному присутствию единой во всем божественной силы, проявляющейся соразмерно каждому и самостоятельно сохраняющей нерушимыми в нескончаемых веках узы единения. (...)

*PG, 91, 684D—685C=Patrologiae  
cursus completus. Series graeca.  
I. 91. Col. 684D—685C*

### Трудные места<sup>8</sup>

(...) Если часть и член — одно и то же, а совокупность и соединение членов образуют органическое тело, органическое же тело, соединенное с мыслительной душой, представляет законченного человека, то говорящий, что душа, или тело, или член тела является частью человека, не погрешит против истины. Если же тело есть орудие мыслительной души, поскольку

она присуща человеку, то душа, вся целиком пронизывая все тело, дает ему жизнь и движение, а как простая по природе и бестелесная она, не будучи раздробленной или заключенной в нем, тем не менее обладает свойством испытывать воздействие всего тела и каждого из его членов благодаря естественным образом подчиненной ей и воспринимавшей ее деятельность способности; вся целиком присутствуя, она связывает восприимчивые ее по-разному члены соразмерно заботе о том, чтобы тело было единым. Пусть же вводится в великое и неизреченное таинство блаженного упования христиан тот, кто, почерпнув из малого и соразмерного нам отнюдь не жалкие подобия великого и превосходящего нас, обрел еще и безмятежное и доступное понимание этих подобий. И отвергнув неразумное мнение о том, что души существуют прежде тел, он вместе с нами поверит господу, говорящему о тех, кто возстанет в воскресении, что они не смогут умереть благодаря его безусловно весьма ясному откровению желанного конца и его участию. И опять-таки: "Всякий живущий и верующий в меня не умрет вовек" (Иоан. 11, 26). Если бы это случилось когда-либо прежде, то было бы невозможно, как показано выше, в силу некоторого превращения принять какую бы то ни было смерть. И пусть он понапрасну не выходит за пределы естественных рассуждений, вещая небывалое мнение о душе. Ведь если частями человека, как было изложено выше, оказываются тело и душа, части же по необходимости имеют отношение к чему-то (ибо целое непременно является сказуемым<sup>9</sup>), а так называемое отнесенное к чему-то принадлежит к тому, что по происхождению всегда и везде существует одновременно, как, например, части, в соединении образующие целый вид и различимые только мыслью, направленной на распознавание того, что есть каждая из них по своей сущности, — то невозможно, чтобы душа и тело как части человека предшествовали друг другу во времени или существовали друг после друга, ибо в противном случае так называемое отношение к чему-то будет устранено. И опять-таки, ведь если сам по себе вид прежде тела есть душа или тело, и то и другое из этих начал образуют иной вид при соединении души с телом или тела с душой и производят этот вид, будучи или совершенно страдательными, или естественными. И если они являются страдательными, то страдательны они как то, что было несуществующим и подвержено разрушению, если же естественны, то этот вид, поскольку он естествен, конечно, всегда будет деятельным и душа никогда не перестанет перевоплощаться, а тело — переодушевляться. Однако, как я полагаю, полнота целого соответственно виду касается не претерпевания или естественной способности частей к соединению одной из них с другой, а их одновременного происхождения соответственно целому виду. Да и невозможно, чтобы какой бы то ни было вид без уничтожения переходил из вида в вид. Если же из-за того, что после смерти и разложения тела душа есть и существует, неко-

торые говорят, что и прежде тела она может быть и существовать, то их довод, как мне кажется, не достигает цели. Ведь понятие происхождения не то же, что понятие сущности, ибо одно есть понятие бытия, связанного с "когда", "где" и с отношением к чему-то, другое же раскрывает бытие и то, чем и как оно есть. Если это так, то, хотя после возникновения душа по сущности есть всегда, она все же не свободна по происхождению, а связана с "когда", "где" и с отношением к чему-то. Ведь душа после смерти тела называется не просто душой, а душой человека и душой какого-то человека, ибо она и после тела обладает как бы собственным целым видом, сообразно состоянию ее как части называемым человеческим. Точно так же и тело, пусть и смертно по природе, тем не менее не свободно по происхождению. Ведь тело после отделения от души называется не просто телом, а телом человека и телом какого-то человека, хотя оно и подвержено разрушению и ему свойственно распадаться на стихии, из которых оно составлено. Ибо так и оно обладает как бы собственным целым видом, сообразно состоянию тела как части называемым человеческим. Поэтому связь обоих, то есть души и тела, как нераздельно мыслимая связь частей целого человеческого вида, и выявляет их одновременное происхождение, и показывает их отличие друг от друга по сущности, никоим образом не причиняя ущерба собственным им по сущности формам. Итак, совершенно невозможно обнаружить или назвать тело или душу несвязанными, ведь одно вместе с другим одновременно производят бытие кого-либо. А потому если одно предшествует другому, то нужно еще послушать кого-либо — каким же образом? Ведь связь-то неизменна. И довольно об этом.

*PG, 91, 1100A — 1101C*

### **Вопросоответы к Фаласию<sup>10</sup>**

Вопрос 12. Что такое "от плоти оскверненная риза" (Иуд. 23)?

Ответ. Запятнанная многими безрассудствами плотских страстей жизнь есть "оскверненная риза". Ведь как по одежде, по образу жизни обычно узнается каждый человек, праведный ли он или неправедный: один обладает чистой ризой, добродетельной жизнью, другой же стяжает жизнь, оскверненную дурными деяниями. Или, вернее, "оскверненная от плоти риза" есть состояние и склонность, с согласия совести преобразующие душу посредством воспоминания о дурных плотских побуждениях и действиях. Все время видя при себе эту склонность, как какую-то ризу, душа наполняется зловонием страстей. Ведь как от духа посредством разумного сплетения добродетелей друг с другом у души появляется риза бессмертия, облачаясь в кото-

рую она становится прекрасной и славной, так и от плоти при неразумном сплетении страстей друг с другом образуется какая-то нечистая и оскверненная риза, сама собою ясно показывающая душу и придающая ей иной вид и образ помимо божественного.

*Corpus Christianorum. Series  
Graeca. Vol. 7. Turnhout — Brepols, 1980.  
P. 93. 1—21*

## **Иоанн Дамаскин <sup>11</sup>**

### **Философские главы (Диалектика) <sup>12</sup>**

#### *О соединении по ипостаси*

Следует заметить, что соединение по ипостаси образует из соединяемых природ одну сложную ипостась, сохраняющую в самой себе причастные к соединению природы, и их видовое отличие, и их естественные особенности неслитными и неизменными. Сама же она по отношению к самой себе не обладает никаким ипостасным отличием, ибо присущими ей становятся свойственные каждой из причастных к соединению природ характерные отличия, благодаря которым каждая из них отделяется от природ того же вида, как это происходит в случае души и тела. Ведь хотя из обоих образуется одна сложная ипостась, например Петра или Павла, тем не менее она сохраняет в самой себе две полные природы, а именно природу души и природу тела, и сохраняет их видовое отличие несмешанным, а их естественные особенности неслитными. И она обладает в самой себе характерными особенностями каждой из природ (а именно особенностями души, отделяющими ее от остальных душ, и особенностями тела, отделяющими его от остальных тел), никоим образом не отделяющими душу от тела, а соединяющими и связывающими их и вместе с тем отделяющими составленную из них единую ипостась от остальных ипостасей того же вида. А как только однажды природы подверглись соединению друг с другом по ипостаси, они остаются совершенно нераздельными. Ведь хотя со смертью душа и отделяется от тела, их ипостась все-таки остается одной и той же, ибо ипостась есть составление каждой вещи самой по себе в начале ее существования. Так вот, тело и душа неизменны в том, что они всегда имеют одно начало их существования и ипостаси, хотя и делимы друг от друга.

Следует заметить, что и природы могут соединяться друг с другом по ипостаси, как, например, в человеке, и природа может быть воспринята ипостасью и существовать в ней: и то

и другое наблюдается в Христе. Ведь в нем и природы, божественная и человеческая, соединились, и его одушевленная плоть получила бытие в ранее существовавшей ипостаси бога-слова и обрела ту же ипостась. Но совершенно невозможно, чтобы из двух природ была образована одна сложная природа или из двух ипостасей — одна ипостась, потому что невозможно, чтобы противоположные существенные отличия сосуществовали друг с другом в одной природе, ведь их дело — отделять друг от друга те природы, которым они присущи. И опять-таки невозможно, чтобы существовавшее однажды само по себе имело другое начало ипостаси, ибо ипостась есть существование само по себе<sup>13</sup>. Следует иметь в виду, что в святой троице ипостась есть безначальный способ вечного существования каждого лица.

Нужно знать, что когда возникает сложная природа, и ее части должны быть одновременными, и из одного должно получаться другое, не сохраняющее, а изменяющее и делающее иным то, из чего оно было образовано: как, например, когда из четырех стихий образуется тело, из одного возникает другое и оно не является и не называется ни чистым огнем, ни какой-либо из других стихий, и как, например, от коня и ослицы рождается лошак, ведь он не является и не называется ни конем, ни ослом, а отличен от них и не сохраняет неслитной и неизменной ни одну из природ тех, от кого он произошел.

*Johannes von Damaskos.  
Die Schriften. Bd. 1. Berlin,  
1969. S. 139—140*

## Михаил Пселл<sup>14</sup>

### [О душе и уме]

Ум есть совершеннейшее состояние души, душа же — сущность самодвижущаяся и потому бессмертная, ибо таково все самодвижущееся. Ум не есть нечто одно, а душа — другое. Из способностей же, присущих душе, одни являются разумными, другие — неразумными, а из разумных одни являются животворными и пожелательными, другие — разумными и познавательными. Опять-таки разумные и познавательные способности делятся на мнение, рассуждение и ум. Из неразумных же одни являются познавательными, другие — животворными и пожелательными. Воображение и чувство — познавательные способности, а ярость и вождление — животворные и пожелательные. Способностей же, называемых растительными, — три: питающая, взращивающая и воспроизводящая. Итак, ум — третья и высшая из разумных и познавательных способностей души, из коих он не есть нечто отличное от нее. А как же еще, ведь прежде

всего из-за него она названа божественнейшей, вечной и бессмертной, благодаря ему и только ему она отделима от тел и, будучи погребенной и похороненной в телах, будто в каких-то могилах, словно неким яснейшим оком созерцает божественное, восставши против действий тела. Носителем же ума является слово. Хотя внутреннее слово, не будучи ничем иным, есть некий ум, тем не менее произносимое слово — носитель ума. Ведь благодаря ему ум, непротяженно сообщаясь с тем, что вовне, не оставляет того, что внутри.

*Michael Psellus. Philosophica  
minora. Leipzig, 1989. Vol. 2.  
P. 2, 1—20*

## Псевдо(?) - Пселл

### Мнения о душе<sup>15</sup>

Что касается способностей души, то одни из них являются неразумными, другие — разумными. Из разумных же одни являются животворными и пожелательными, другие — познавательными; сходным образом делятся и неразумные способности. Опять-таки разумные и познавательные способности делятся натрое: на мнение, рассуждение и ум. Мнение занято вообще всем тем, что есть в чувственно воспринимаемом. Ведь оно знает, что все белое различимо зрением и что каждый человек — двуногий. Однако, кроме того, оно без участия разума знает заключения из познаваемого рассуждением, например то, что душа бессмертна, оно знает, но почему бессмертна, — уже нет. Так что познаваемое мнением есть вообще все, что — в чувственно воспринимаемом, а также заключения из познаваемого рассуждением; познание этого и есть мнение. А почему душа бессмертна, мнение уже не знает, ибо знать это — дело рассуждения. Вследствие чего Платон в "Софисте" прекрасно определяет мнение, называя его завершением рассуждения<sup>16</sup>. Ведь эта способность знает только заключение рассуждения, приведшего к выводу о том, что душа бессмертна. Рассуждению свойственно как бы проделывать некоторый путь, переходя от посылок к заключению, откуда оно и получило свое название<sup>17</sup>. И именно это — дело рассуждения. Дело же ума — простыми бросками, притом успешнее, чем посредством доказательства, схватывать предметы так, как это делает чувство. Воспринимаемая, например, белое или вот эту фигуру, чувство получает знание о них успешнее, чем посредством доказательства; ведь для этого знания не нужно умозаключения. Деятельность же ума совершается в тех, кому удалось достичь вершины очищения и науки и кто с помощью очистительных добродетей

телей привык действовать без посредства воображения и чувства. Ведь ум есть как бы совершеннейшее состояние души. Итак, ум занят умопостигаемыми предметами, рассуждение же — познаваемыми рассуждением, а мнение — познаваемыми мнением. А из этих способностей первое место занимает ум, последнее же — мнение, а срединное — рассуждение, которое сродни нашей душе, так как оно везде занимает срединное место. И посредством этого, то есть рассуждения, наша душа возвышается до созерцания умопостигаемых предметов, которое есть совершенство души. Ведь так как наша душа причлена и близка к чувственно воспринимаемым вещам, она из-за привычки к чувственным восприятиям не способна возвысить себя до созерцания умопостигаемых и нематериальных предметов. Но она считает, что они — тела и обладают величиной, и воображает, будто и там есть все то, что есть в чувственно воспринимаемых вещах. Поэтому Платон и говорит в "Федоне"<sup>18</sup>, что для нас представляет наибольшее затруднение то, что всякий раз, когда мы ненадолго получаем отдохновение от поводов тела и хотим посвятить досуг созерцанию божественного, воображение, вмешиваясь, повергает нас в смятение, заставляя думать, что божество является телом и обладает величиной и фигурой, и не позволяет нам мыслить о Боге независимо от тела и фигуры. Потому-то душе, устремленной к своему совершенству, нужно сначала действовать подобно рассуждению, которое направлено на промежуточные предметы (таковы же умопостигаемые предметы, какими, например, являются наша душа и созерцание ею самой себя, а еще и математические предметы, которые обладают нематериальной сущностью, хотя и не обладают таким существованием), чтобы, привыкнув к ним, она действовала нематериально и, идя этим путем, продвигалась к совершенно отделенному от материи, то есть к божественному. Поэтому Плотин и говорит: "С помощью математических предметов у юношей происходит привыкание к бестелесной природе"<sup>19</sup>. Если же когда-нибудь рассуждение делает вывод и об умопостигаемом, то все-таки не само по себе, а соединившись с умом, подобно тому как оно делает вывод и о чувственно воспринимаемом, соединившись с воображением. Итак, хотя многие из нас и не причастны к этому уму, однако некоторые его следы и образы дошли до нас. Они суть общие понятия, которые все мы познаем без доказательства, вернее сказать, успешнее, чем посредством доказательства. Именно эти общие понятия, пронизывая все, очевидно, являются образами ума. Поэтому ум и называют началом познания, посредством которого мы познаем умопостигаемое.

**Главы физические, богословские,  
этические и практические**

15. Зрение получает форму от цветов и расположенных различным образом фигур, обоняние — от испарений, вкус — от жидкостей, слух — от звуков, осязание — от шероховатого или гладкого сообразно положению. Воспринимаемые чувствами формы, пусть и происходят от тел, все же не являются телами, хотя и телесны; ведь они происходят не просто от тел, а от видов тел. Однако они суть не виды тел, а впечатления этих видов и как бы некоторые образы, нераздельно отделенные от видов тел: и это лучше всего видно на примере зрения, и особенно на примере тел, рассматриваемых с помощью зеркала.

16. Заимствуя же затем у чувств эти чувственные впечатления, воображающее начало души вполне отделяет от тел и их видов не сами ощущения, а содержащиеся в них образы, о которых мы сказали, и хранит их сокрытыми, словно сокровища, даже при отсутствии тела по своей же надобности поочередно извлекая изнутри то один, то другой образ и представляя себе все увиденное, услышанное, испробованное, воспринятое обонянием и осязавшееся.

17. Именно это воображающее начало души в разумном живом существе является промежуточным между умом и чувством. Созерцая же и перебирая в нем полученные от чувств образы как отделенные от тел и уже ставшие бестелесными, ум вырабатывает различные рассуждения, рассчитывая, предполагая и умозаключая по-разному: страстно, бесстрастно, безразлично, ошибаясь и безошибочно; из этого возникает большинство добродетелей и пороков, здравых мнений и кривотолков. Действительно, коль скоро не всякое рассуждение составляется умом из этих образов и об этих образах, а, как можно обнаружить, есть нечто, не могущее быть доступным чувству и привносимое в рассуждение самим умом, то я и сказал, что в рассуждениях не всякие истина или заблуждение, добродетель или порок происходят от воображения.

18. Весьма достойно удивления и рассмотрения то, как из преходящего и чувственного в душе появляются непреходящие красота или безобразие, богатство или бедность, слава или бесславие, и вообще — или умопостигаемый свет, дарующий вечную жизнь, или умопостигаемый и карающий мрак.

27. Мы знаем, что мы созданы по образу творца, но нам не пристало обожествлять умопостигаемый мир. Ведь этот образ всецело принадлежит не устройству тела, а природе ума, лучше которого нет ничего в природе; ибо если бы существовало нечто лучшее, в уме не было бы этого образа. Поскольку лучшее в нас

— ум, а он, если и по образу божьему, то все-таки был сотворен именно Богом, что же, в конце концов, мешает сразу увидеть, а точнее, как при этом не заметить, что последний и есть создатель нашей мыслительной природы и создатель всякой мыслительной природы? Стало быть, все мыслительные природы, созданные по образу творца, подневольны, как мы, хотя они и достойнее нас, поскольку существуют вне тел и более приближены к совершенно бестелесной и нетварной природе. А точнее, те из них, которые были верны своему чину и любят то, ради чего они были созданы, хотя и подневольны, как мы, однако почтенны и по чину гораздо достойнее нас. Те же, которые не были верны своему чину, а воспротивились и отвергли то, ради чего они были созданы, стали бесконечно далекими от приближенных к Богу и лишились своего достоинства. А коль скоро еще и нас они пытаются склонить к падению, то они являются не только негодными и недостойными, но и богопротивными, а также несущими погибель и враждебнейшими человеческому роду.

28. Однако естествоведы и астрономы, хотя и хвалившиеся, что они знают все, но не сумевшие понять ничего из философии пророков, властелина умопостигаемого мрака и все предводительствуемые им мятежные силы провозгласили превосходящими не только их самих, но и богов, и восславили храмами, и приносили им жертвы, и подчиняли себя их пагубнейшим предсказаниям, веря которым, они весьма часто поделом подвергались глумлению нечестивых жрецов, осквернявших очистительные жертвоприношения и преисполненных преступного самомнения, а также прорицателей и прорицательниц, бесконечно далеко отбившихся от сущей истины.

29. Не только познать Бога и знать самого человека и его удел (что ныне у христиан доступно даже слывающим невеждами) является знанием более возвышенным, чем естествоведение и астрология и вся трактующая о них философия, но и познать немощ нашего ума и стараться исцелиться от нее было бы несравненно более ценно, нежели познать и исследовать величины звезд и формы природ, возникновение дольного и круговращение горнего, повороты и восходы, остановки и возвращения, отдаления и схождения и вообще все многообразнейшие состояния, возникающие из различных небесных движений. Ведь познавший свою немощ ум обнаружил бы, каким путем он мог бы прийти к спасению и приблизиться к свету знания, и обрести мудрость истинную и не уничтожимую с этим веком.

38. Конечно, мыслительная и разумная природа ангелов также обладает умом и словом, происходящим из ума, и любовью ума к слову, которая и сама происходит из ума и всегда присуща слову и уму, и могла бы быть названа духом, как по природе сопутствующая слову. Однако этот дух не является притом животворным, ибо он не получил от Бога созданное из

земли тело, с которым он соединился бы так, чтобы обрести по отношению к нему и животворную и хранящую силу. Мыслительная же и разумная природа души, поскольку она была создана вместе с земным телом, получила от Бога и животворный дух, посредством которого она сохраняет и животворит соединенное с ней тело; из чего понятливым и становится ясно, что мыслительная любовь есть оживляющий тело человеческий дух, который происходит из ума и слова, и находится в слове и уме, и в самом себе обладает словом и умом. Ведь посредством него душа от природы имеет такую любовную сопричастность к своему собственному телу, что она никогда не захочет покинуть его и не покидала бы вовсе, если бы не принуждение, исходящее от какого-либо тяжелейшего недуга или нанесенной извне раны.

39. Мыслительная и разумная природа души, одна лишь обладающая умом, и словом, и животворным духом, одна лишь и была создана Богом в большей степени по образу божьему, чем бестелесные ангелы; и это оставалось бы неизменным, даже если бы она не признала собственного достоинства и мыслила и вела себя недостойно творца, создавшего ее по своему образу. Потому-то даже после того прародительского греха в раю, вошедшего чрез древо, и после того, как еще до телесной смерти нас настигла смерть души, представляющая собой отделение души от Бога, мы, хотя и утратив бытие по подобию божьему, не лишились бытия по образу божьему. Действительно, возненавидя склонность к худшему, и любовью прилепляясь к лучшему, и повинувшись ему через посредство добродетельных дел и нравов, душа просвещается им и облагораживается, становясь лучше и подчиняясь его наставлениям и предписаниям, в силу которых она и обретает действительно вечную жизнь; благодаря душе и соединенное с нею тело обретает бессмертие, подлежа обетованному воскресению в свой срок и приобщаясь к вечной славе. Не отвергая же склонность и ниспадение к худшему, в силу которых она покрывает уничижительным позором образ Бога, душа отчуждается и отдаляется от действительно блаженной и истинной жизни Бога, и, поскольку она отлучилась от него прежде, она справедливо подвергается отлучению от лучшего.

*PG, 150. 1132B — 1133A,  
1137D — 1140D, 1145D —  
1148C*

## **ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ (IV — XIV вв.)**

Переход от античного мировосприятия к христианскому и сопроваждавшая его "переоценка ценностей" включали в себя соразмерявшийся с основоположениями религии откровения пересмотр воззрений на сущность и предназначение человека. При этом особым значением наделялось истолкование библейских текстов, к которому в качестве прислужницы привлекалась по мере надобности и философия, некогда сльывшая "царицей наук". В основание всей христианской антропологии легла фраза из "Книги Бытия": "Сотворим человека по образу и подобию нашему" (Быт. 1, 26) (заново осмысленная в посланиях апостола Павла).

Именно теология образа и подобия, рассмотренная через призму догматов творения, грехопадения, воплощения, искупления и воскресения, стала краеугольным камнем христианской антропологии. И в антропологических учениях средневековых авторов осмыслились как противоположности творца и тварной природы человека, подчеркнутая теологемой грехопадения, так и путь преодоления отчуждения человека от бога, определенный, в частности, теологемами воплощения и искупления. В рамках христианской антропологии установка на поляризацию противоположностей, подразумевавшая размежевание данного и должного, временного и вечного, человеческого и божественного, соразмерялась с установкой на примирение этих противоположностей, призванной выявить уникальность посреднической миссии воплощенного Слова и общезначимость предписаний евангельской нравственной терапии.

В поисках ответа на традиционные антропологические вопросы, вроде вопроса о том, как соотносятся в человеке душа и тело, христианские мыслители использовали догматический канон в качестве путеводной нити. Тем не менее, рассматривая проблему соотношения души и тела, они не могли не учитывать различных подходов к ней, выработанных античными философами, прежде всего Платоном и Аристотелем. Диапазон же возможных позиций в значительной мере определялся выбором между платоновским тезисом о душе как самодостаточной духовной субстанции и аристотелевским тезисом о душе как осуществленности, или форме, тела. Если первый тезис облегчал доказательство бессмертия души, но делал затруднительным объяснение ее соединения с телом, то второй демонстрировал духовно-телесную целостность человека, но затруднял обоснование автономии и бессмертия души. Колебания между этими тезисами были характерны и для западной теологической антропологии, начиная с Августина, во многом предопределившего пути ее развития.

Представителям ранней схоластики, ориентированной на Платона, было в целом чуждо признание души формой тела, а проблема субстанциального различия духовного и телесного занимала их больше, чем проблема соединения в человеке души и тела. Некоторые авторы (вроде Гуго Сен-Викторского) полагали, что душа, временно обремененная телом, есть "лучшая часть человека или, скорее, сам человек" и потому представляет собой подлинно личностное начало в человеке. Однако в XIII в. в пору аристотелевского "ренессанса" вместе с ростом интереса к проблеме телесности положение дел заметно изменилось. Многие мыслители отдавали себе отчет в том, что душа, не будучи полностью зависимой от тела, вместе с тем не является и независимой от него. Не случайно они были заняты поисками компромисса между трактовкой мыслительной души как духовной субстанции и трактовкой души как формы тела. Статус мыслительной души стал предметом полемики между томистами, поддерживавшими положение Фомы Аквинского о мыслительной душе как несоставной и единственной субстанциальной форме в человеке, и августинианцами, отстаивавшими тезис о наличии нескольких субстанциальных форм в человеке. Если возможность рационального обоснования многих антропологических положений не вызывала у схоластов XIII в. особых сомнений, то в схоластике XIV в. (например, в школе Оккама) даже признание души формой тела считалось прерогативой веры, а не разума.

Проблемы самопознания и самосознания со времен Августина привлекали к себе пристальное внимание западноевропейских мыслителей. Августин был уверен в том, что доводы скептиков не заставят его усомниться в познавательной и бытийной реальности личностного начала, а значит, и в истине, обуславливающей эту реальность. Несомненность внутреннего опыта использовалась им как предпосылка для нахождения в человеческом уме образа Троицы (т. е. Бога, единого в трех лицах, или ипостасях: Бога-отца, Бога-сына и Бога-святого духа). Августин не переставал искать в единстве и различии способностей ума открываемые в самонаблюдении аналоги "неслитного единства" и "нераздельного различия" божественных ипостасей, вместе с тем он не сумел избежать разлада между спекулятивной концепцией самосознания, подчинявшей анализ человеческого ума разработке учения о Троице, и концепцией внутреннего чувства, выступавшей как теория самосознания эмпирического Я (состоящего из души и тела).

Так называемый "христианский сократизм", восходивший к Августину и основанный на приоритете самонаблюдения перед познанием внешнего мира, характеризовался в ранней схоластике (особенно в XII в.) углубленным изучением антропологической и этической проблематики. Внедрение дихотомии внутреннего и внешнего в сферу антропологии оборачивалось размежеванием понятий внутреннего и внешнего человека,

а в сферу этики — обострением дилеммы между доступным человеку духовным величием, состоящим в морально-религиозном преображении личности, и ничтожеством, проявляющимся в рабской зависимости от тела и телесных благ. Считая познание сущности и высшего предназначения человеческой души гораздо более ценным и необходимым, чем многознание о внешнем мире, авторы XII в. стремились посредством отречения от мирской суеты углубиться в исследование совести как арены борьбы между добром и злом, между нравственным долгом и порочными склонностями.

В зрелой схоластике проблемам самопознания и самосознания также уделялось большое внимание. Одни мыслители (вроде Бонавентуры) старались рассматривать человеческую душу прежде всего в ее отношении к предвечному божественному "образцу", другие (как, например, Фома Аквинский) обуславливали адекватное знание о душе поэтапным восхождением от частного к общему или от действия к причине, третьи (Виталь из Фура, Дунс Скот и др.) настойчиво подчеркивали интуитивную очевидность самонаблюдения и непогрешимость внутреннего чувства. Причем последние обычно отводили внутреннему чувству особую роль в восприятии человеком волевых актов и свободы воли.

Ощутимое различие подходов томистов и августинианцев к проблеме соотношения веры и разума определило водораздел между томистским интеллектуализмом, основанным на положении о том, что "разум превосходит волю", и августинианским волюнтаризмом, исходившим из того, что воля автономна по отношению к разуму и может пренебрегать его рекомендациями. По мнению августинианцев, воля воплощает в себе предельную насыщенность духовной жизни, поэтому осознание волевых актов и свободы воли является "опытом самости" и затрагивает глубинные слои человеческой личности.

Статус свободной воли чаще всего анализировался в средневековье в связи с рассмотрением комплекса вопросов о соотношении свободной воли, предопределения и благодати. Эта проблематика задавалась, в частности, драматическими дилеммами между "упреждающим" будущее предопределением и устремленным в будущее свободным произволением, между "данной даром" благодатью и всегда заслуженным наказанием, между невосмым игом праведности и тяжелой свободой греха. После ожесточенной идейной борьбы между пелагианами, стремившимися подчеркнуть самоценность нравственных заслуг человека и морально оправданную и предсказуемую соразмерность воздаяния, и Августином, убежденным в том, что Бог венчает человеческие заслуги как "свои дары" и блюдет неисповедимость пути призвания, оправдания и прославления праведников, избранных "до сотворения мира", учение Августина о примате предопределения и благодати над свободной волей было признано ортодоксальным. Однако противостояние офи-

циозной августианианской и еретической пелагианской позиций прослеживается через всю историю средневековой западной мысли, хотя полемика между представителями так называемого теологического августианианства и "новыми" пелагианами то затихала, то (как, например, в XIV в.) разгоралась.

Настоящая подборка состоит из текстов, ранее не переведенных на русский язык. Фрагменты из сочинений Августина ("К Евангелию от Иоанна", "О природе и происхождении души"), Эриугены ("О разделении природы"), Гуго Сен-Викторского, Альберта Великого, Фомы Аквинского и Дунса Скота переведены с латинского М. А. Гарнцевым. Перевод с латинского отрывков из диалога Августина "О свободном выборе" и "Книги о божественном предопределении" Эриугены выполнен Е. В. Антоновой. Глава из "Книги божественного утешения" Майстера Экхарта переведена со средневерхненемецкого В. М. Бакусевым.

*М. А. Гарнцев.*

## Августин <sup>1</sup>

### О свободном выборе <sup>2</sup>

#### Глава 4.

10. Августин. Я считаю также очевидным, что это внутреннее чувство воспринимает не только то, что оно получает от пяти телесных чувств, но также и то, что они воспринимаются им. Ведь животное движется, или устремляясь к чему-либо, или избегая чего-либо, не иначе как ощущая, что оно ощущает, не ради познания, ведь это присуще разуму, но только ради движения, которое оно отнюдь не воспринимает посредством какого-нибудь из пяти чувств. То, что еще непонятно, прояснится, если ты обратишь внимание на то, что, например, есть в каком-либо одном чувстве, положим в зрении. Ведь в самом деле, открыть глаза и двигаться, глядя, к тому, что оно стремится увидеть, животное никоим образом не смогло бы, если бы не ощущало, что оно не видит этого, так как глаза закрыты или не туда устремлены. Если же животное ощущает себя невидящим, в то время как оно не видит, то необходимо, чтобы оно также ощущало себя видящим; ведь поскольку по тому же побуждению, благодаря которому оно, не видя, движет глазами, оно, видя, не движет ими, оно показывает, что ощущает и то и другое. Но воспринимает ли и саму себя та жизнь, которая воспринимает, что сама она ощущает телесное? Это не совсем ясно: разве только каждый, спросив себя самого, обнаруживает, что всякое живое существо избегает смерти, а коль скоро та противоположна жизни, необходимо, чтобы жизнь, которая избегает своей противоположности, также воспринимала саму себя. Если это не прояснилось до сих пор, то пусть оно будет опущено, дабы мы стремились к тому, чего желаем, только на основании твердых и очевидных доказательств. Ибо очевидным является то, что телесное воспринимается телесным чувством, а это чувство не может быть воспринято тем же самым чувством; чувством же внутренним воспринимаются и телесные вещи — через посредство телесного чувства, и само телесное чувство; а разумом познается и все упомянутое, и он сам, и им же удерживается знание: разве тебе так не кажется?

Эннодий. Безусловно, кажется.

Августин. Хорошо, теперь ответь, откуда возникает вопрос, стремясь прийти к разрешению которого, мы уже давно следуем этим путем?

#### Глава 5.

11. Эннодий. Насколько я помню, из тех трех вопросов, которые мы немногим ранее поставили ради следования порядку этого рассуждения, теперь мы заняты первым, то есть: каким образом может сделаться очевидным, что Бог есть, хотя в это следует верить упорнейше и непреклонно.

Августин. Ты хорошо помнишь это, но я хочу также, чтобы ты хорошенько вспомнил и то, что, когда я допытывался у тебя, знаешь ли ты, что ты есть, для нас стало очевидно, что ты знаешь не только это, но также две другие вещи.

Эннодий. Я помню и это.

Августин. Итак, посмотри сейчас, к какой из этих трех вещей, по твоему разумению, относится все то, что доступно телесному чувству; то есть к какому роду вещей, как тебе кажется, следует отнести все, что доступно нашему чувству или посредством глаз, или посредством какого угодно иного телесного органа: к тому ли, что только есть, или к тому, что также живет, или к тому, что также и разумеет?

Эннодий. К тому, что только есть.

Августин. Как так? К какому роду из этих трех, по твоему мнению, относится само чувство?

Эннодий. К тому, что живет.

Августин. А как ты думаешь, что из этих двух лучше, само чувство или то, что чувству доступно?

Эннодий. Чувство, разумеется.

Августин. Почему?

Эннодий. Ибо то, что также и живет, лучше, чем то, что только есть.

12. Августин. Почему же? Неужели то внутреннее чувство, которое, как мы ранее отыскали, стоит ниже разума и к тому же является у нас общим с животными, ты усомнишься предпочесть тому чувству, посредством которого мы соприкасаемся с телами и которое, как ты уже сказал, следует предпочесть самому телу?

Эннодий. Никоим образом не усомнился бы.

Августин. Почему же ты не усомнишься в этом, я хочу от тебя услышать. Ведь ты не сможешь сказать, что это внутреннее чувство следует отнести к тому из тех трех, что также разумеет, а до сих пор относил его к тому, что и есть, и живет, хотя лишено разума: ибо это чувство присуще и животным, у которых нет разума. Если это так, я спрашиваю, почему ты предпочитаешь внутреннее чувство тому чувству, посредством которого ощущается телесное, коль скоро и то и другое относится к тому, что живет? То же чувство, которое воспринимает тела, ты предпочел телам потому, что они относятся к тому, что только есть, а оно относится к тому, что также и живет: а коль скоро в этом же роде находится и названное внутреннее чувство, почему, скажи мне, ты считаешь его лучшим? Ведь если ты скажешь: потому что оно само ощущает, я не поверю, что ты нашел правило, которое мы могли бы принять, а именно, что все ощущающее лучше, чем то, что оно ощущает, дабы мы в силу этого, пожалуй, не были бы принуждены также сказать, что все разумеющее лучше, чем то, что оно разумеет. Но ведь это ложно, ибо человек мыслит о мудрости и не является лучшим, чем сама эта мудрость. Поэтому посмотри, по какой

причине тебе кажется, что внутреннее чувство следует предпочесть тому чувству, посредством которого мы воспринимаем тела?

Эннодий. Потому что, как я знаю, первое является неким управителем и судьей последнего. Ибо если последнее в чем-то не исполняет свои обязанности, то первое настоятельно требует как бы причитающегося ему от слуги, о чем шла речь немногим ранее. Ведь чувство зрения не видит, видит ли оно или не видит, и так как оно не видит этого, то не может судить о том, чего ему не хватает или чего у него в достатке; а знает об этом то внутреннее чувство, которое побуждает душу животного и открыть закрытые глаза и восполнить то, нехватку чего оно ощущает. Напротив, нет никакого сомнения, что тот, кто судит, является лучшим по сравнению с тем, о чем он судит.

Августин. Итак, ты считаешь, что и это телесное чувство некоторым образом судит о телах? Ведь к нему относятся удовольствие и боль, поскольку тело воздействует на него либо нежно, либо резко. Действительно, подобно тому как это внутреннее чувство судит о том, чего хватает или недостает чувству зрения, так само чувство зрения судит о том, чего хватает или недостает цветам. Равным образом, подобно тому как это внутреннее чувство судит о нашем слухе, является ли он достаточно тонким или нет, так и сам слух судит о звуках, какой из них раздается нежно, а какой звучит резко. Нет необходимости перечислять прочие телесные чувства; ибо, как я полагаю, ты уже понял, что я хотел сказать, а именно: что это внутреннее чувство судит о телесных чувствах, коль скоро оно и оценивает безукоризненность их, и настоятельно требует от них причитающегося ему, точно так же и сами телесные чувства судят о телах, приемля нежное прикосновение их и не приемля противоположного.

Эннодий. Действительно, я вижу и согласен, что это в высшей степени истинно.

## Глава 6.

13. Августин. А теперь подумай, судит ли разум и об этом внутреннем чувстве. Ибо я сейчас не спрашиваю, сомневаешься ли ты, что он лучше, чем оно, так как я не сомневаюсь в том, что ты так полагаешь: впрочем, я отнюдь не считаю, что нужно еще исследовать, судит ли разум об этом чувстве. Ведь относительно того, что ниже разума, то есть относительно тел, телесных чувств и внутреннего чувства, что же, как не сам разум указывает, каким образом одно лучше другого и насколько сам он их превосходит? Конечно, он никоим образом не смог бы сделать это, если бы сам не судил о них.

Эннодий. Очевидно.

Августин. Следовательно, коль скоро ту природу, которая только есть, а не живет и не понимает, каковым является безжизненное тело, превосходит та природа, которая не только есть, но также и живет, хотя и не понимает, такая как душа животных;

и, в свою очередь, эту природу превосходит та, которая одновременно и есть, и живет, и разумеет, каковым в человеке является мыслящий ум, — полагаешь ли ты, что в нас, то есть в тех, чья природа такова, что мы суть люди, может быть найдено что-нибудь лучшее, нежели то, что из этих трех мы поставили на третьем месте? В самом деле, очевидно, что мы имеем и тело, и некую жизнь, благодаря которой тело одушевляется и растет — эти два начала мы признаем также у животных; и мы имеем нечто третье — как бы главу нашей души или ее око, или что-нибудь такое, если только можно сказать нечто более подобающее о разуме и разумении, которыми не наделена природа животных. Поэтому, прошу тебя, посмотри, сможешь ли ты найти в природе человека что-либо более возвышенное, нежели разум.

Эннодий. Я не вижу совершенно ничего лучшего.

Августин. Что, если бы мы смогли найти нечто такое, относительно чего ты бы не сомневался, что оно не только есть, но и превосходит наш разум? Неужели бы ты не решился все, являющееся таковым, назвать Богом.

Эннодий. Если бы я смог найти нечто лучшее, нежели то, что в моей природе является наилучшим, то я не сказал бы тотчас же, что это и есть Бог. Ибо мне угодно называть Богом не то, по сравнению с чем мой разум есть нечто низшее, а то, выше чего ничего нет.

Августин. Именно так, ибо сам он предписал твоему разуму, чтобы тот думал о нем так благочестиво и истинно. Но я тебя спрашиваю, если ты не найдешь ничего иного, что было бы выше нашего разума, кроме чего-то вечного и неизменного, неужели ты не решишься назвать это Богом? Ведь ты знаешь, что и тела изменчивы, и сама жизнь, которая одушевляет тела, очевидно, не лишена изменчивости ввиду ее различных состояний, да и сам разум, поскольку он то пытается достичь истинного, то не пытается, и иногда достигает, а иногда — нет, показывает, что он конечно же является изменчивым. Если не используя никакого телесного органа, ни осязания, ни вкуса, ни обоняния, ни ушей, ни глаз, ни какого-либо чувства, низшего по отношению к разуму, но только через себя самого разум познает нечто вечное и неизменное, то пусть он признает одновременно и то, что сам он ниже этого, и то, что именно это и есть его Бог.

Эннодий. Я конечно же признаю Богом то, относительно чего будет установлено, что выше его ничего нет.

Августин. Прекрасно. Ведь мне достаточно будет показать, что есть нечто в этом роде, и ты или признаешь, что это и есть Бог, или, если есть нечто высшее, согласишься, что оно-то и является Богом. Поэтому, есть ли нечто высшее или нет, все равно будет очевидно, что Бог есть, коль скоро я, как и обещал, показал с его же помощью, что он выше разума.

### К "Евангелию от Иоанна"<sup>3</sup>

Помысли тело; оно является смертным, земным, подвержен-ным порче, тленным — отринь его. Но, быть может, только плоть преходяща. Помысли другие тела, помысли небесные тела; они больше, лучше и сияют — погляди и на них, они возвращаются с востока на запад и не покоятся; они видимы не только человеком, но и скотом — минуй и их. А как, скажешь, я миную небесные тела, коль скоро я хожу по земле? Минуешь не телом, а умом. Отринь и их: хотя они и блистают, они суть тела; хотя они и сияют с неба, они суть тела. Я пришел, так как ты, быть может, думаешь, что не знаешь, куда идешь, когда рассматриваешь все это. И куда, скажешь, я пойду дальше небесных тел и что я миную умом? Ты рассмотрел все это? Скажешь: рассмотрел. Откуда рассмотрел? Сам рассматривающий да проявит себя. Ведь сам рассматривающий все это, различающий, распознающий и некоторым образом взвешивающий все на весах мудрости есть дух. Без сомнения, дух, посредством которого ты мыслил все это, лучше, чем все то, что ты мыслил. Ведь этот дух духовен, а не телесен — минуй и его. Сравни сперва сам дух, дабы увидеть, посредством чего ты минуешь, — сравни его с плотью. Еще не хватало, чтобы ты не соблаговолил сравнить. Сравни его с сиянием солнца, луны, звезд — сияние духа ярче. Сначала посмотри на быстроту самого духа. Посмотри, а не является ли искра мыслящего духа более стремительной, чем блеск сверкающего солнца? Духом ты зришь восходящее солнце — насколько же медленно его движение для твоего духа? Ты быстро смог помыслить, что сделает солнце. Оно перейдет с востока на запад и взойдет завтра уже с другой стороны. То, что проделала твоя мысль, солнце все еще медлит сделать, а ты уже обошел все. Итак, дух есть великая вещь. Но каким образом я говорю "есть"? Минуй и его самого, ибо и сам дух изменчив, хотя он лучше всякого тела. Он то знает, то не знает; то забывает, то вспоминает; то хочет, то не хочет; то грешит, то является праведным. Итак, минуй всякую изменчивость; минуй не только все, что видимо, но и все, что изменчиво. Ведь ты миновал плоть, которая видима, миновал небо, солнце, луну и звезды, которые видимы; минуй и все, что изменчиво. Ведь уже покончив с этим, ты достиг своего духа, но и там ты нашел изменчивость своего духа. А разве изменчив Бог? Итак, минуй и свой дух. Излей свою душу, дабы достичь Бога, о котором тебе сказано: "Где Бог твой?" (Псал. 41, 4).

*PL, 35, 1562—1563*

## О природе и происхождении души<sup>4</sup>

Часто мы предполагаем, что удержим нечто в памяти, и коль скоро мы так считаем, мы не записываем это, а потом, когда мы того желаем, оно не приходит нам на ум и мы сожалеем, что поверили, будто оно придет на ум, или что мы не изложили это в письменном виде, дабы оно не ускользнуло; и, напротив, когда мы в том не нуждаемся, оно внезапно является. Разве нас не было, когда мы мыслили это? Однако мы не являемся тем, чем были, коль скоро мы не можем помыслить это. Итак, что же сказать по поводу того, что неизвестно каким образом мы отдаляемся и отрекаемся от себя и опять-таки неизвестно каким образом мы добираемся до себя и возвращаемся к себе? Словно мы — другие и в другом месте, когда ищем и не находим то, что препоручили своей памяти; и мы сами не в состоянии прийти к самим себе, будто расположенным в другом месте, и приходим тогда, когда находим это. Ведь где мы ищем, кроме как у себя? Словно мы не в себе и куда-то удалились от самих себя. Разве не задумаешься над этим и не содрогнешься от такой глубины? И чем иным является это, нежели нашей природой — не той, какой она была, а той, какая она есть теперь? Вот ее-то больше ищут, чем понимают. Часто я думал, что уясню предложенный мне вопрос, если поразмышляю над ним; но размышлял и не мог уяснить; часто же не думал так и, однако, мог уяснить. Потому-то силы моего разума не обязательно мне известны, и я полагаю, что и тебе твои — тоже.

*PL, 44, 529—530*

## Эрнугена<sup>5</sup>

### Книга о божественном предопределении<sup>6</sup>

3. Итак, Бог есть творец всего; сперва он по своей благодати создал субстанции вселенной, подлежащей сотворению, затем по своему величию предрешил наделить дарами каждую из них сообразно их положению. Из этих субстанций именно природу человека он подчинил разумной воле. Ибо не потому человек есть воля, что он есть именно воля, а потому что он есть разумная воля. В самом деле, уничтожь разумную волю — и человека не будет. Но не наоборот, так что если ты уничтожишь человека, то не будет и разумной воли; ведь она обнаруживается не только в человеке, но и в ангеле, и в самом Боге. Здесь с необходимостью следует рассмотреть, что эта человеческая

воля имеет от природы, а что — от дара. Но если яснее ясно, что она имеет по природе то, что она есть субстанциальная воля, остается спросить, откуда у нее свобода. Ибо говорят не просто "воля", но — "свободная воля". Следовательно, если она имеет в своем подчинении только то, что она есть воля, но не то, что она свободна, остается признать, что если она свободна, а это нелепо отрицать, то свобода дарована ей как дар ее творца. И различие между природой и свободным выбором будет таково, как если бы человеческая воля получила в свое подчинение не только то, что она есть, но и то, что она является свободной.

4. Однако поставленный вопрос до сих пор не решен. Ибо из предыдущих доказательств сделан вывод, что всемогущественнейшая божественная воля, которая не сковывается и не удерживается никаким законом, должна была создать волю, подобную себе, которая бы управлялась вечными законами своей создательницы, никакой силой не отвращалась бы от делания того, чего желала, и не побуждалась бы к деланию того, чего не желала. И что бы она ни предпочитала делать, либо благо, либо зло, она не уклонялась бы от наимудрейшего наставления своей создательницы, которая все движения свободной воли, будь то правильные или извращенные, предусматривала бы надлежащим образом. Ибо не следует полагать, что творец вселенной сделал разумную волю рабской. Разве разум не присущ человеку субстанциально? Кто осмелится сказать это, коль скоро имеется истинное определение человека: человек есть разумная субстанция, способная к восприятию мудрости! Следовательно, что удивительного в том, что человеческой воле по ее природе присуща свобода, коль скоро не удивительно, что ей свойственен разум? Или каким образом природа могла бы стать рабской волей, которой за заслугу послушания обещана эта будущая свобода, если бы не было стремления к греху? Ибо Бог никоим образом не разрушил то, что сотворил в природе, но некоторые природные блага, которые он создал, он изменил к лучшему, так что он не отнимает от них то, что сделал, а присоединяет к ним то, что хотел прибавить.

5. Примером является тело человека до греха, которое было сперва одушевленным, затем должно было стать одухотворенным за заслугу послушания, без всякого вмешательства смерти. Почему сперва одушевленное? Разве лишь потому, что телу еще не доставало того, что к нему должно было быть прибавлено вследствие соблюдения заповеди, то есть одухотворенности, и поэтому из-за того, что ему чего-то не доставало до совершенства природы, оно было одушевленным, а из-за того, что не было ничего, чего бы ему не доставало, оно должно было бы стать одухотворенным. Исходя из этого, можно подумать, что изначальная воля человека по своей природе была сотворена свободной; к ней, однако, нечто было бы добавлено, если бы она пожелала подчиниться заповеди Бога; дабы (как одушев-

ленное тело могло умереть, поскольку оно еще не было совершенным, так и свободная воля, которая доселе с полным основанием была одушевленной, ибо она смертна, и могла грешить, поскольку еще не была совершенной) ее непременно преисполнило совершенство свободы после соблюдения заповеди, покуда ее полностью не покинет стремление к греху, каковой и будет эта будущая воля, которую Господь наш Иисус Христос намеревается даровать почитающим его. Но чтобы усилить это доказательство, мы использовали тот довод, который ведет от меньшего к большему. Коль скоро мы по природе обладаем свободным ощущением в наших телесных глазах, дабы пользоваться их светом для того, чтобы было видимым достойное уважения или безобразное, что удивительного, если бы Бог подчинил человека такой воле, которая пользовалась бы своей природной свободой честно, если бы она не грешила, или порочно, если бы она грешила? Итак, почему бы в нашей душе не действовать тому, что от природы действует в нашем теле, тем более что свобода необходима будет там, где есть разумность? Ведь человеческая воля по своей сущности является разумной. Следовательно, она по своей сущности является свободной.

6. Поскольку это так, нужно более тщательно исследовать, что такое свободный выбор. Без сомнения, он дозволен человеческой природе Богом. Ибо мы имеем обыкновение называть теми же самыми словами и субстанцию человека, и дар, так что возникает сомнение, что в них относится к природе, а что к дару. Ведь о чем ином мы думаем, слыша "свободный выбор воли", если не о движении свободной воли, что в целом выражает природу человеческой воли. Ибо воля является свободной, разумной, изменчивой. Или, пожалуй, раз она изменчива (что, конечно, следует признать, если, как совершенно правильно полагают, только Бог является неизменным), то можно спросить, отчего она изменчива? На это наивернейше отвечают: от чего воля является свободной, от того же — и изменчивой. Свободна же она по своей природе. Следовательно, и изменчива она по своей природе.

7. Затем спрашивают, чем она движима? На это отвечают: сама собой, поскольку она свободна. А может ли она быть движимой чем-нибудь другим? Да, так как есть воля больше и лучше той, которая может быть движимой. Какова она? Не иначе как — высшая и божественная воля, которая создала и движет человеческую волю. Не может ли она быть движима равной или меньшей волей? Не может. Ибо если все движущее больше, чем то, что движимо, то необходимо, чтобы большее не могло быть движимо меньшим. Подобным образом, равное не может двигать равное, иначе движимое не будет равно движущему, и вследствие этого тем более доказано, что равное движется по причине самого себя. Становится ясным, что человеческая воля либо движима сама собой, либо той волей, кото-

рая ее создала. Коль скоро она движима сама собой, не может ли она двигаться и правильно, и противоположным образом? Она способна и к тому, и к другому, как пожелает, ибо имеет свободное движение. Если же она движима той волей, которая ее сотворила, кто осмелится усомниться, что вследствие этого происходит правильное движение? Далее, поскольку стоит вопрос о воле человека до греха, следует признать, что благодаря своему собственному движению она могла бы пожелать и обратиться к Богу, чтобы не согрешить, и отвратиться от него, чтобы согрешить; высшей же причиной она движима только таким образом, чтобы не желала грешить. Итак, если, как показывает исследование данного вопроса, естественное движение человеческой субстанции, посредством которого, очевидно, воля обращается прежде всего к познанию и почитанию Бога, а затем — к себе самой, как мы убедились, вызывается двумя причинами, из которых одна является высшей и общей для всех природ, другая же — низшей и заложеной в самой человеческой субстанции, то что нас удерживает от того, чтобы все правильные движения нашей души относить к нашему творцу, который, хотя себя самого движет вне времени и пространства, наш сотворенный дух движет во времени и вне пространства, а наши тела движет во времени и пространстве<sup>7</sup>? Он также вложил в нашу природу причину, благодаря которой мы свободно, разумно и произвольно могли бы побуждать самих себя к достижению того, что нам было предписано. Это движение справедливо называется свободным выбором нашей воли, потому что оно подчинено нашей власти. Ибо мы можем по своему усмотрению направлять его правильным путем, а можем воздерживаться от этого. Итак, откуда мы имели бы такое движение и такую власть, если не от Бога, каковой нам даровал это как достояние, которое было бы и не самым малым благом нашей природы, и достойным восхваления даром творца? Ему мы должны воздать несказанные благодарения не только за то, что он от избытка своей справедливости создал природу нашего ума разумной, свободной, самостоятельно желающей, подвижной, но и за то, что он по своей щедрости нам позволил, чтобы мы могли двигаться по своему собственному желанию, разумно, свободно и произвольно. Это движение не дозволено никому из живых существ, кроме человека. Ибо если нам предписано восхвалять творца за красоту природ, которых он создал лишенными свободы разумной воли, насколько больше следует восхвалять его за нашу субстанцию, которой он вменил в обязанность, чтобы она благодаря своему собственному движению приобщалась к своему творцу и могла бы сдерживать это же движение, чтобы от него не удалиться, если бы она этого пожелала. Если бы это движение не находилось во власти человеческой воли, то кто бы смог жить праведно, а кто даже грешить, коль скоро оно дано Богом для благой жизни и ни в коем случае не для дурной?

8. Здесь послушаем святого Августина: "Если бы человек был

некоторым благом и не мог бы поступать правильно, если бы этого не захотел, то он должен был обладать свободной волей, без которой он не смог бы праведно поступать. Ибо не следует верить, что если грех совершается посредством свободной воли, то Бог дал ее для этого. Следовательно, имеется достаточная причина, почему должна была быть дана свободная воля, ибо без нее человек не смог бы праведно жить. А что она дана именно для этого, можно понять хотя бы потому, что если кто-либо воспользовался бы ей для совершения греха, то он подвергся бы наказанию свыше, а это было бы несправедливо, если бы свободная воля была дана не только для того, чтобы праведно жить, но и для того, чтобы грешить. Ибо разве справедливо был бы наказан тот, кто воспользовался бы волей именно для того, для чего она дана? Так вот, когда Бог наказывает грешника, что иное, как тебе кажется, нужно сказать, если не следующее: почему ты пользуешься свободной волей не для того, для чего она тебе дана, то есть для праведных поступков? Далее, каким образом существовало бы то благо, благодаря которому утверждается сама справедливость в осуждении грехов и поощрении праведных поступков, если бы человек был лишен свободного выбора воли? Ибо не было бы ни греха, ни праведного поступка, которые не происходили бы от воли, а потому и наказание, и награда были бы не справедливыми, если бы человек не обладал свободной волей. Справедливость должна была быть и в наказании, и в награде, потому что это одно из благ, которые суть от Бога. Следовательно, Бог должен был дать человеку свободную волю"<sup>8</sup>. Что касается этих слов, то мы должны внимательно следить, чтобы никто не смешивал субстанцию и движение, слыша "свободная воля", которая, без сомнения, является субстанциальной. Итак, святой отец Августин пользуется таким оборотом речи, говоря: "свободная воля", вместо того чтобы сказать: "движение свободной воли" или "выбор", каковыми словами мы имеем обыкновение пользоваться, когда обозначаем действия через их субстанциальные причины. Здесь дано описание истинного разума вместо описания истинного размышления — ибо истинный разум субстанциально присущ человеку, движением же разума является размышление — как, например, говорится: "рука" вместо "работы", "нога" вместо "гуляния", "язык" вместо "слов" и прочее в том же роде.

9. Следовательно, если я не ошибаюсь, в результате обстоятельного размышления сделан вывод: причины всех праведных поступков, благодаря которым обретается венец заслуженного блаженства, заложены в свободном выборе человеческой воли, подготавливаемом и поддерживаемом бескорыстным и обильным даром божественной благодати; а главная причина злодеяний, вследствие которых низвергаются в пучину заслуженного несчастья, укоренена в извращенном движении свободного выбора, совершаемом по совету дьявола. Каково же безумие тех

людей, которые совершенно ошибочно мнят в божественном предопределении и бесстыднейше относят к нему неотвратимые причины и принудительную необходимость таких поступков и которые в конце концов, что весьма прискорбно, из-за этого заблуждения обрекают самих себя и согласных с ними на погибель вечной смерти! Итак, либо между свободным выбором человека и его субстанцией обнаруживается такое различие, что природа имеет основание в разумной воле, а свободный выбор — в его свободе, или — в движении свободной по природе воли, или — в даре разума, который дарован всем вообще; либо, что считается более вероятным, эти три начала, сведенные воедино, то есть свободное движение разума, и свободный выбор соотносятся между собой именно таким образом, что как сама субстанция, в которой есть выбор, является тройкой (ибо она есть, и желает, и знает), так и выбор становится тройким, будучи свободным, находящимся в движении и разумеющим. Тем не менее установлено, что всякий грех и наказания за грех ведут свое происхождение от извращенного использования этого выбора и в любом грешнике умножаются из-за дурной жизни.

*PL, 122, 385—390*

### О разделении природы<sup>9</sup>

(...) Когда я говорю: я понимаю, что я есмь, не охватываю ли я одним этим словом "понимаю" три значения, неотделимых друг от друга? Ведь я доказываю, что я и есмь, и могу понимать, что я есмь, и понимаю, что я есмь. Неужели ты не видишь, что одним словом обозначается и моя сущность, и моя способность, и мое действие? Ибо я не понимал бы, если бы меня не было, и не понимал бы, если бы был лишен способности понимания; и эта способность не бездействует во мне, а обнаруживается в деятельности понимания. (...)

*Johannes Scottus Eriugena.  
Periphyseon (De Divisione Naturae).  
Liber I / Scriptores latini Hiberniae.  
Vol. 7. Dublin, 1978.  
P. 144, 27—33*

(...) Я знаю, что я есмь, но знание меня самого не предшествует мне, так как "я есмь" не есть одно, а знание, посредством которого я знаю себя, — другое; и если бы я не знал, что я есмь, то мне бы не было неизвестно незнание моего бытия, и поэтому, буду ли я знать или не знать, что я есмь, я не лишусь знания, ибо мне останется знать мое незнание. И если все, что может

знать о незнании самого себя, не может не знать о своем бытии (ведь если бы его совершенно не было, оно и не знало бы о незнании самого себя), из этого следует, что все, что знает о своем бытии или знает о своем незнании собственного бытия, безусловно есть. (...)

PL, 122, 776B

## Гуго Сен-Викторский <sup>10</sup>

### О соединении тела и духа <sup>11</sup>

(...) В теле не может быть ничего более высокого или близкого к духовной природе, нежели то, в чем вслед за чувством и над чувством появляется представляющая сила. И оно настолько возвышенно, что все находящееся над ним есть уже не что иное, как рассудок. Во всяком случае, сама огненная сила, получающая форму извне, называется чувством, а та же форма, доведенная до сокровенного, называется представлением. Действительно, форма чувственной вещи, воспринятая вовне посредством зрительных лучей, под действием природы доводится до глаз и, будучи воспринятой ими, называется видением. Потом, пройдя через семь глазных оболочек и три жидкости, окончательно очистившись и будучи направленной вовнутрь, она доходит до самого мозга и производит представление. Затем то же представление, пройдя от передней части головы к срединной, соприкасается с самой субстанцией разумной души и вызывает различие, будучи уже очищенным и сделавшись тонким настолько, чтобы непосредственно соединиться с самим духом, но все-таки действительно сохраняя природу и свойство тела, дабы подтвердилось то, что написано: "Рожденное от плоти есть плоть" (Иоан. 3, 6). Ведь как тело не рождается от духа, так и дух не рождается от тела. Ибо сколько бы тело ни восходило к духу, а дух ни нисходил к телу, все-таки ни дух не превратится в тело, ни тело — в дух. Но "рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от духа есть дух" (Иоан. 3, 6). Тем не менее к духу близко то, что в теле является высшим, в нем-то и имеет основание представляющая сила, превыше которой — рассудок. Ведь то, что представление находится вне субстанции разумной души, доказывается тем, что неразумные животные, которые совершенно не обладают рассудком, обладают, как признано, представляющей силой.

Поэтому представление есть подобие чувства, на высшей ступени телесного духа и на низшей — разумного, дающее форму телесному духу и соприкасающееся с разумным духом. Действительно, чувство или посредством зрения, или посредством слуха, или посредством обоняния, или посредством вку-

са, или посредством осязания получает форму, соприкасаясь с внешним телом; саму же форму, воспринятую благодаря соприкосновению с телом, оно удерживает, доводя ее внутри до ячейки воображения (*cellam phantasticam*) путями, которые проторены отдельными чувствами, призванными исходить вовне и возвращаться внутрь; и запечатлевая данную форму в этой наиболее чистой части телесного духа, оно образует представление. И это представление в неразумных животных не выходит за пределы ячейки воображения, в разумных же существах оно продвигается вплоть до разумного духа, где оно соприкасается с самой бестелесной субстанцией души и вызывает различие. Следовательно, представление есть не что иное, как подобие тела, посредством телесных чувств воспринятое вовне благодаря соприкосновению с телами и посредством тех же чувств доведенное внутри до наиболее чистой части телесного духа и в ней запечатленное. А это представление бывает более чистым в разумных существах, где оно очищается, дабы соприкасаться с разумной и бестелесной субстанцией души; однако там оно также пребывает вне субстанций души, так как оно является подобием тела и имеет основание в теле. Разумная же бестелесная субстанция есть свет, а представление, поскольку оно является образом тела, есть мрак. И поэтому после того, как представление поднимается до рассудка, будто мрак, достигший света и покрывший его, оно, поскольку оно достигает света, становится очевидным и определенным; поскольку же оно покрывает его, оно затуманивает его, и затмевает, и обволакивает, и окутывает. И если только сам рассудок лишь ради созерцания воспринял представление, будто одеяние, то само представление находится вне рассудка и около него, и он легко может отделить и отбросить его. Но если он, да еще с удовольствием, приник к нему, то само представление становится для него будто кожей, так что он не может без боли отделить от себя то, к чему он прилепился с любовью. Отсюда проистекает то, что души, отделенные от тел, все еще могут быть одолеваемы телесными страстями, именно потому что они еще не очистились от скверны телесных склонностей. Ведь и сам дух по своей природе обладает некоей изменчивостью, сообразно которой он приближается к оживляемому им телу и из-за которой эта духовная и бестелесная субстанция отчасти утрачивает свою чистоту и как бы в силу какого-то свойства устремляется к обретаемому ею более плотному телу. И этот выбор, если он происходит сообразно одной лишь природе, производит изменение, но не производит порчи. Если же он порочен, он портит более чистую природу тем самым, что вынуждает ее дойти до пределов более низкой из сочетаемых природ. И насколько сильнее этот порок пристал к душе, пребывающей в теле, настолько труднее избавиться от него душе, отделенной от тела; и страсть не устраняется, даже когда устранена причина страсти. Ведь сама душа, поскольку она подвер-

жена телесному удовольствию, будучи обремененной им, словно какой-то тяжестью, повреждается в нем призраками телесных представлений и не избавляется от них, глубоко запавших, даже освободившись от тела. Однако те, кто в этой жизни стремился очистить себя от такой грязи, уйдя отсюда, остаются свободными от телесной страсти, ибо они не захватывают с собой ничего телесного. Таким образом, от самых незначительных и низших тел вверх к бестелесному духу есть некое продвижение через посредство чувства и представления, которые оба находятся в телесном духе. Затем в бестелесном духе следующей за телом ступенью является представляющая способность, которой душа наделена в силу соединения с телом и выше которой — рассудок, действующий на представление. Потом — превыше представления — чистый рассудок, в котором достигается высшая ступень души по пути от тела вверх. Когда же от души происходит движение вверх к Богу, первой ступенью является разумение, каковое есть рассудок, получивший форму изнутри, ибо с рассудком соединяется споспешествующее ему божественное присутствие, которое, придавая форму рассудку сверху, производит мудрость или разумение, подобно тому как представление, придавая форму рассудку снизу, производит знание. (...)

*PL, 177, 287A—289A*

## **Альберт Великий** <sup>12</sup>

### **Книга о природе и происхождении души** <sup>13</sup>

Глава 6. О том, что одна лишь разумная душа есть совершенство, и о том, каким образом она делает совершенными человека и его члены, и каким образом она есть совершенство растительной и чувствующей душ, и каким образом она неотделима от них, а они отделимы от нее.

Нельзя не сказать, что эта душа, хотя она является одной субстанцией человека, тем не менее обладает многими потенциями, в силу того что она сосредоточивает в себе потенции всех предшествующих ей в порядке природы форм, которые все восполняются в мыслительной природе, словно в последнем пределе и завершении, и которые суть бытие субстанциально тем способом, каким форма есть субстанция и живое и чувствующее, после коих следует мыслительное. И когда зарождается человек, как мы сказали, вследствие непрерывности движения, беспрестанно исходящего от потенции к акту, не будут

одновременными ни бытие и живое, ни живое и чувствующее, ни чувствующее и разумное. И на живое и чувствующее действуют силы, которые находятся в семени благодаря воздействию души и высшего разума, однако на восполнение, каковым является разумное и мыслительное бытие, действует один лишь разум первопричины, по образу и подобию которого создана разумная субстанция. И потому также и сама субстанция души в целом посредством растительной и чувствующей потенций соединяется с телесными органами и не действует без них, однако посредством последнего разумного и мыслительного восполнения она не соединяется совершенно ни с какой частью тела и не является актом какой-либо части тела. И из этого проистекает, что названные части души по-разному придают форму ими одушевляемому. Ведь растительная душа, в силу того что она наиболее близка к материи, придает форму и целому и части, в которых она является окончательным совершенством; ибо и все растение мы называем растением, и каждая его часть, не отделенная от него, как-то: ветка, ствол и т. п. называется растением. И причина этого в том, что душа сообразно всей своей мощи, которая является совокупностью ее сил, находится в каждой части; ибо в каждой части растения она питается, произрастает и порождает. В тех же существах, в которых чувствующая душа есть окончательное совершенство, она обозначает и делает завершенным целое, в силу того что в целом заключена вся совокупность ее способностей. Но поскольку сообразно частям она распределена между частями, и каждая ее способность не находится в каждой части, то она обозначает части лишь соответственно отдельным частям своей способности; и потому весь лев есть животное и лев, однако его глаз не есть животное или лев, а есть его часть, обретающая совершенство посредством зрения. И так же — с другими частями. Разумная же душа, в силу того что она есть форма человека, делает человека вполне человеком. Но поскольку сообразно отдельным способностям она не распределена между членами, то ни она, ни ее силы не обозначают члены, и потому глаз человека не является человеком, и не мыслит, и не рассуждает. Вследствие этого известно, что сообразно каждой своей способности сама она отделена от частей тела и потому более, чем все другое, близка к подобию первопричине. Тем не менее силы, которые свойственны ей в порядке природ и которые суть потенции в ней и восполняются благодаря ей (каковыми являются чувствующая и растительная сила), распределены ею между частями тела. И потому разумная душа, поскольку она разумна, сообразно природному бытию соединена с целым, а не с какой-либо его частью. Ведь если бы она не была соединена с целым, то она представляла бы собой не человека, а только живое существо, которое образуется благодаря ей; а это нелепо. И если бы она не была восприимлемой при зарождении, она не была бы естественной формой человека, что опять-таки нелепо.

Следовательно, она такова, поскольку она разумна. Сообразно тому способу, каким она является субстанцией, сосредоточивающей в себе, словно в восполняющем и последнем сущностном завершении, бытие, жизнь и чувство, она есть та самая субстанция, из которой проистекают некоторые способности, привязанные к частям тела, и некоторые способности, не привязанные к частям тела. И те способности, которые привязаны к телу, являются как бы орудиями, при посредстве которых разумная душа управляет и движет телом. И поэтому как растительная душа в растениях накладывает отпечаток на природу и по этой причине природа в растительной душе действует на растительную форму, наложившую на нее отпечаток, и как чувствующая душа в живых существах накладывает отпечаток на растительную душу и через посредство растительной души на природу, дабы та действовала на чувствующую форму, так в человеке разумная природа накладывает отпечаток на чувствующую душу, и через посредство чувствующей души накладывает отпечаток на растительную душу, и через посредство последней накладывает отпечаток на природу, дабы всякое действие тела получало завершение вплоть до разумной формы. Вследствие этого плоть и кости человека и прочее в том же роде не совпадают по форме, виду и устройению с плотью и жилами неразумных животных.

Далее, из этого явствует, что сами растительная и чувствующая потенции не одни и те же в человеке, в растениях и в неразумных животных, так как эти потенции наличествуют в человеке сообразно бытию разумной души. Ведь одна лишь последняя форма дает бытие виду и форме, а все предшествующие формы — сущностные потенции, определяемые через посредство последней формы, как уже довольно часто говорилось. Из этого также очевидно, что растительная и чувствующая формы отделены от разумной по положению и субъекту, а разумная форма ни в мысли, ни по положению, ни по субъекту не может быть отделена от растительной и чувствующей форм, как последующая форма никогда не может быть помыслена отделенной от той формы, которая предшествует ей в порядке природы и которую она делает завершенной и располагает по порядку, ибо в отношении субъекта предшествующая форма соотносима с последующей, как мы говорили в предыдущих книгах<sup>14</sup>. Здесь предполагается то, что было доказано в предыдущих книгах.

От одного этого рассеивается все заблуждение Аверроэса<sup>15</sup> и Абубацера<sup>16</sup>, говорящих, что во всех людях есть численно один разум. Ведь если во всех людях есть сообразно бытию численно один разум, то нужно, чтобы во всех людях была численно одна растительная природа и во всех людях была численно одна чувствующая природа, и, следовательно, нужно, чтобы во всех людях были численно одно переваривание и численно одно приращение, и численно одно зрение, и одно воображение, и одна память; а это нелепо и достойно осмеяния. Итак, известно, что во всех людях нет численно одного разума.

Из вышеприведенного также известно, что говорили некоторые древние стоики, следовавшие основоположениям Платона, а именно: что природа через посредство начал, которые заключены в семени, действует на мыслительную душу, но не действует на саму душу, ибо, как было сказано, из движущихся в семени начал, которые, обретая форму под воздействием разума, находятся в движении при зарождении человека, жизнь — прежде, чем чувство, и чувство — прежде, чем разум, восполнение же разумом осуществляется не под воздействием какого-либо из начал, движущихся в материи, а, скорее, самим светом движущего разума, являющегося первопричиной. И на этом основании Аристотель в книге "О причинах свойств элементов и планет"<sup>17</sup> сказал, что разумная душа творится в человеческом зародыше по велению бога и есть некое отражение его света.

Далее, уже ясно, каким образом из всех естественных форм мыслительная душа представляет собой наиболее истинную форму, в силу того что она более, чем другие, обособлена и превосходит все другие и в силу того что она сосредоточивает в себе все другие формы как потенции, каковыми являются бытие, жизнь, чувство, движение, сообразно месту, и мышление. И коль скоро это — превосходнейшие блага, изливающиеся от первопричины к совершенствам естественных вещей, несомненно, что она есть превосходнейшее бытие, которое все эти блага не порознь, а воедино сводит к мыслительному бытию, как очевидно из предшествующего. И из всех творений, которые получают бытие посредством порождения, только она находится вблизи первопричины и непосредственно связана с нею. Вот какова истинная природа человеческой души.

*Albertus Magnus. Opera omnia.  
T. 12. Monasterii Westfalorum,  
1955. P. 14—15*

## **Фома Аквинский**<sup>18</sup>

### **Сумма теологии**<sup>19</sup>

Часть I. Вопрос 76. Статья 4: Есть ли в человеке другая форма помимо мыслительной души?

*Таким образом, мы переходим к четвертой статье.*

Кажется, что в человеке есть другая форма помимо мыслительной души.

1. Ибо Философ<sup>20</sup> говорит во II кн. "О душе"<sup>21</sup>, что душа есть "акт естественного тела, обладающего в потенции жизнью". Стало быть, душа относится к телу, как форма к материи. Но тело обладает какой-то субстанциальной формой, благодаря которой оно есть тело. Следовательно, душе предшествует в теле какая-то субстанциальная форма, благодаря которой оно

есть тело. Следовательно, душе предшествует в теле какая-то субстанциальная форма.

2. *Кроме того*, человек и любое животное есть нечто движущее само себя. "А все движущее само себя делится на две части, из которых одна является движущей, а другая — движимой", как доказывается в VIII кн. "Физики"<sup>22</sup>. Движущая же часть есть душа. Следовательно, нужно, чтобы другая часть была таковой, что могла бы быть движима. Но первая материя не может двигаться, как говорится в V кн. "Физики"<sup>23</sup>, коль скоро она есть сущее только в потенции; тогда как все, что движется, есть тело. Следовательно, нужно, чтобы в человеке и в любом животном была другая субстанциальная форма, благодаря которой было бы устроено тело.

3. *Кроме того*, порядок в формах устанавливается сообразно отношению к первой материи, ибо о "прежде" и "после" говорится по сравнению с каким-либо началом. Следовательно, если бы в человеке не было какой-то субстанциальной формы помимо разумной души, а последняя была непосредственно присуща первой материи, то из этого следовало бы, что она находится в ряду несовершеннейших форм, которые непосредственно присущи материи.

4. *Кроме того*, человеческое тело есть смешанное тело. Смешение же не происходит только соответственно материи, ибо тогда оно было бы лишь уничтожением. Следовательно, нужно, чтобы в смешанном теле оставались формы элементов, которые суть субстанциальные формы. Следовательно, в человеческом теле есть другие субстанциальные формы помимо мыслительной души.

*Однако, напротив*, у одной вещи есть одно субстанциальное бытие. А субстанциальная форма наделяет субстанциальным бытием. Следовательно, у одной вещи есть только одна субстанциальная форма. Душа же есть субстанциальная форма человека. Следовательно, невозможно, чтобы в человеке была какая-то другая субстанциальная форма, нежели мыслительная душа.

*Отвечаю*. Следует сказать, что если бы предполагалось, что мыслительная душа соединяется с телом не как форма, а только как двигатель (а так полагали платоники), то было бы необходимо признать, что в человеке есть другая субстанциальная форма, благодаря которой движимое душой тело определяется в своем бытии. Однако, если мыслительная душа соединяется с телом как субстанциальная форма (о чем мы уже говорили выше), невозможно, чтобы в человеке обнаруживалась какая-то другая субстанциальная форма помимо нее.

Для выяснения этого следует учитывать, что субстанциальная форма отличается от формы акцидентальной тем, что акцидентальная форма дает не просто бытие, а бытие таковым, подобно тому как теплота позволяет своему субъекту не просто быть, а быть теплым. И когда привходит акцидентальная форма, говорится, что нечто не просто становится либо воз-

никает, а становится таковым или находящимся в каком-то состоянии; и, сходным образом, когда отделяется акцидентальная форма, говорится, что нечто не просто уничтожается, а лишь относительно чего-то. Субстанциальная же форма дает просто бытие, и потому при ее привхождении говорится, что нечто просто возникает, а при ее отделении — просто уничтожается. И вследствие этого древние физики, которые полагали, что первая материя есть нечто актуально сущее, например огонь или воздух, или что-то в том же роде, утверждали, что ничто не возникает, ни уничтожается просто, и "считали всякое становление изменением", как говорится в I кн. "Физики"<sup>24</sup>. Потому если бы было так, что помимо мыслительной души в материи предсуществовала бы какая-нибудь другая субстанциальная форма, благодаря которой субъект души был бы актуально сущим, то из этого вытекало бы, что душа не дает просто бытие и, следовательно, не есть субстанциальная форма, и что при привхождении души имеет место не просто возникновение, а при ее отделении — не просто уничтожение<sup>25</sup>, но лишь относительно чего-то. А это очевидным образом ложно. Поэтому следует сказать, что в человеке нет никакой другой субстанциальной формы, кроме одной лишь мыслительной души, и что она как виртуально содержит в себе чувствующую и питательную души, так виртуально содержит в себе все низшие формы, и одна производит все, что производят в других вещах более совершенные формы. И подобным образом следует сказать о чувствующей душе в животных и о питательной — в растениях, и вообще о всех более совершенных формах в отношении к несовершенным.

*Итак, на первый довод* следует сказать, что Аристотель утверждает, что душа есть не только акт тела, но "акт тела естественного, имеющего органы, обладающего в потенции жизнью"<sup>26</sup>, и что такая потенция "не лишена души"<sup>27</sup>. Отсюда становится очевидным, что в то, актом чего называется душа, включается и душа, таким же образом, каким говорится, что теплота есть акт теплого и свет есть акт светлого: и не так, что светлое есть светлое отдельно от света, а так, что оно есть светлое благодаря свету. И, сходным образом, говорится, что душа есть акт тела и т. д., ибо благодаря душе оно и есть тело, и является имеющим органы и обладающим в потенции жизнью. Но первый акт называется находящимся в потенции<sup>28</sup> по отношению ко второму акту, который есть действие. Ибо такая потенция является не лишенной, т. е. не исключающей, души.

*На второй довод* следует сказать, что душа движет телом не благодаря своему бытию, сообразно коему она соединяется с телом как форма, а благодаря двигательной потенции, акт которой предполагает, что тело уже актуально осуществлено благодаря душе; так что душа сообразно двигательной силе есть движущая часть, а одушевленное тело есть движимая часть.

*На третий довод* следует сказать, что в материи рассматриваются разные степени совершенства, как-то: бытие, жизнь, чувство и разумение. А присоединяющееся следующим всегда совершеннее предыдущего. Следовательно, форма, которая наделяет материю только первой степенью совершенства, является несовершеннейшей; но форма, которая наделяет первой и второй, и третьей, и т. д. степенями, является совершеннейшей, и тем не менее она присуща материи непосредственно.

*На четвертый довод* следует сказать, что Авиценна<sup>29</sup> полагал, что субстанциальные формы элементов в смешанном теле остаются незатронутыми, смешение же происходит благодаря тому, что противоположные качества элементов сводятся к чему-то среднему. Но это невозможно. Ибо разные формы элементов могут быть только в разных частях материи, и для их различения следует помыслить измерения, без которых материя не может быть делимой. Материя же, подлежащая измерению, обнаруживается только в теле. А разные тела не могут быть в одном и том же месте. Отсюда следует, что в смешанном теле элементы будут различными по положению. И тогда будет не истинное смешение, которое относится к целому, а смешение лишь для восприятия, относящееся к находящимся рядом мельчайшим частицам. Аверроэс же утверждал в III кн. "О небе", что формы элементов вследствие своего несовершенства являются средними между акцидентальными и субстанциальными формами и потому допускают большую или меньшую степени, и потому ослабляются в смешении и сводятся к чему-то среднему, и из них составляется одна форма. Но это невозможно в еще большей степени. Ведь субстанциальное бытие любой вещи заключено в неделимом, и всякие прибавление и убавление изменяют вид, как, например, в числах, о чем говорится в VIII кн. "Метафизики"<sup>30</sup>. Поэтому невозможно, чтобы какая бы то ни было субстанциальная форма допускала большую или меньшую степени. Не менее невозможно, чтобы нечто было средним между субстанцией и акциденцией.

И потому следует сказать, что, согласно Философу в I кн. "О возникновении и уничтожении"<sup>31</sup>, формы элементов остаются в смешанном теле не актуально, а виртуально. Ибо остаются пусть и ослабленные собственные качества элементов, в которых заключена возможность элементарных форм. И такое качество смешения есть собственная предрасположенность к субстанциальной форме смешанного тела, например к форме камня или какой бы то ни было души.

*Thomas de Aquino. Summa theologiae //  
Cura et studio Instituti Studiorum Medievalium  
Ottaviensis. T. I. Ottawa, 1941.  
P. 455a—457a*

Оксфордское сочинение<sup>33</sup>

Книга IV. Раздел 43. Вопрос 2<sup>34</sup>.

(...) О первом положении<sup>35</sup> говорится, что оно познаваемо естественным рассудком, и это доказывают двояко: одним способом — исходя из суждений философов, которые признавали это положение, причем как познаваемое только естественным рассудком, другим способом — приводя естественные доводы, из которых оно следует.

Аристотель определяет душу во II кн. "О душе"<sup>36</sup> как акт естественного тела, обладающего органами и т. д. Он также говорит о части души, которой душа познает и разумеет, в начале III кн.<sup>37</sup>, где он, по-видимому, рассматривает мыслительную душу как, по крайней мере, субъективную часть души, ранее определенной в общем.

Кроме того, в дефиниции человека все философы обычно рассматривали "разумное" как его собственное видовое отличие, понимая под "разумным" мыслительную душу, представляющую собой существенную часть человека.

Короче, не найдется ни одного замечательного философа, который бы это отрицал. Пусть этот проклятый Аверроэс в своем измышлении (III кн. комментарий к "О душе"), непонятном ни ему самому, ни другим, и рассматривает мыслительную часть души как некую отдельную субстанцию, соединенную с человеком через посредство представлений. Но ни он сам, ни какой-либо его последователь не могли объяснить этого соединения и отстаивать утверждение о том, что в силу этого соединения сам человек мыслит. Ведь, согласно Аверроэсу, человек формально есть не что иное, как некое неразумное животное, возвышающееся над другими животными благодаря какой-то неразумной и чувствующей душе, превосходящей другие души.

Без труда не найти ни априорного, ни апостериорного довода в пользу предполагаемого заключения, если они не основаны на присущей человеку деятельности, ибо форма познается на основании присущей ей деятельности, подобно тому как материя познается на основании изменения.

Потому-то предполагаемое заключение доказывается на основании деятельности мышления так: мышление есть деятельность, присущая человеку, следовательно, она исходит от формы, присущей человеку, и следовательно, мыслительная форма присуща человеку.

Однако этот довод вызывает возражение, так как согласно тем, кто его выдвигает<sup>38</sup>, разум относится к мышлению только страдательно, а не деятельно; следовательно, упомянутое положение "Присущая человеку деятельность исходит из присущей ему формы" не доказывает, что мыслительная часть есть

форма, присущая человеку, ибо эта деятельность определяется не формой, а умопостигаемым объектом — согласно одним<sup>39</sup>, либо чувственным представлением — согласно другим<sup>40</sup>.

Потому, исходя из данного мнения, я формулирую довод иначе, а именно так: человек мыслит в формальном и собственном значении слова, следовательно, мыслительная душа собственно и есть форма человека.

Посылка кажется довольно очевидной в соответствии с суждениями Аристотеля в III кн. "О душе"<sup>41</sup> и в I кн. "Этики"<sup>42</sup> о том, что мышление есть деятельность, присущая человеку. Деятельность же в отличие от поступка или делания формально заключена в самом действующем и не осуществляется им в чем-то другом. Точно так же в X кн. "Этики"<sup>43</sup> Аристотель видит счастье человека в мышлении, причем ясно, что это счастье формально заключено в человеке, а значит, в нем заключена и та деятельность, в которой состоит счастье.

Однако надо попытаться доказать посылку путем рассуждений наперекор наглецу, который бы это отрицал, и доказать, понимая в посылке мышление в собственном значении слова — как то, под чем я подразумеваю акт познания, превосходящий весь в целом род чувственного познания.

Потому эта посылка доказывается одним способом так: человек познает посредством акта познания, который не является органическим, следовательно, он мыслит в собственном значении слова. Следствие становится очевидным на основании уже изложенного довода, так как мышление в собственном значении слова есть познание, превосходящее весь в целом род ощущения, а всякое ощущение есть органическое познание, согласно II кн. "О душе". Посылка этой энтимемы<sup>44</sup> доказывается тем, что орган ограничен определенным родом чувственно воспринимаемых вещей, согласно II кн. "О душе", и это потому, что он заключается в усредненном соотношении крайностей данного рода. Однако мы испытываем в самих себе некое познание, которое присуще нам не благодаря подобному органу, так как иначе оно было бы ограничено именно чувственно воспринимаемыми вещами определенного рода; мы же испытываем противоположное этому, потому что познаем посредством такого акта отличие любого рода чувственно воспринимаемых вещей от чего-то другого, не принадлежащего к этому роду, и, следовательно, мы познаем обе крайности. Такое следствие становится очевидным, согласно Философу, утверждающему это во II кн. "О душе"<sup>45</sup> об общем чувстве.

Но против этого, во-первых, выдвигается возражение, что органическое познание есть то, что присуще определенной части тела, тогда как то познание, о котором утверждается, что посредством него мы отличаем чувственно воспринимаемые вещи от вещей, не воспринимаемых чувствами, изначально присуще всему телу и потому не осуществляется через посредство какого-либо органа в собственном смысле слова. Однако оно

не превосходит по совершенству весь в целом род чувственного познания, потому что оно изначально присуще всему телу, и, таким образом, является материальным как то, что присуще целому через посредство части; ведь такова особенность всего материального, что оно присуще целому через посредство части. Во-вторых, отрицается положение о том, что этот акт познания не присущ какому-либо органу, поскольку он присущ органу воображения, доказательством чему служит то, что при повреждении органа создается помеха познанию. Не убедительно и приведенное доказательство ограничения органа одним родом чувственно воспринимаемого, так как воображение простирается на все чувственно воспринимаемое.

Однако первое возражение было исключено тем, что уже было затронуто, так как посредством этого акта познания мы отличаем весь в целом род чувственно воспринимаемого от чего-то, находящегося за пределами всего этого рода; неубедительно и то доказательство, согласно которому названному акту создается помеха при повреждении органа воображения, ибо это происходит благодаря порядку, определяющему действие этих способностей, а не потому, что мышление осуществляется через посредство данного органа.

Главная посылка доказывается и по-иному, поскольку в нас есть некое нематериальное познание, никакое же чувственное познание не является нематериальным, следовательно, и т. д.

Слово "нематериальное" часто употребляется Философом с этой целью, но оно кажется неопределенным. Ведь с этой целью оно может пониматься трояко. Или познание нематериально, поскольку оно бестелесно, таким образом, что оно не осуществляется через посредство телесной части и органа, и тогда данное положение тождественно уже высказанному положению о неорганическом познании. Или познание нематериально иным образом, так как оно ни в коей мере не является протяженным, и тогда говорится гораздо больше того, что оно не является органическим; ведь все органическое есть протяженное, потому что оно воспринимается в чем-то протяженном, так как если бы оно и воспринималось изначально всем составным существом, то, поскольку последнее является протяженным, деятельность также была бы протяженной. Третьим способом нематериальность познания может быть понята в сопоставлении с объектом, именно потому что оно рассматривает объект с точки зрения нематериальных отношений постольку, поскольку оно отвлекается от "здесь" и "теперь" и подобного им, называемого материальными условиями. Но если бы нематериальность доказывалась вторым способом, предполагаемое заключение было бы получено скорее, нежели путем ее доказательства первым способом. Однако, по-видимому, это не может быть доказано, кроме как на основании условий, определяющих объект, который рассматривается в этом акте, или, пожалуй, на основании размышления, ибо мы испытываем, что размышля-

ем над актом этого познания, а количественное не способно размышлять о самом себе, и потому доказательство посылки в конечном счете исходит из объекта данного акта.

Таким образом, мы обладаем в себе неким познанием объекта в том аспекте, в каком невозможно какое-либо чувственное познание его, следовательно, и т. д. Посылка доказыва-ется тем, что мы испытываем в самих себе, что мы познаем актуально общее, и испытываем, что познаем сущее или качество в некотором более общем аспекте, чем тот, в котором познается первичный чувственно воспринимаемый объект, даже по отношению к высшей чувственной способности. Мы также испытываем, что познаем отношения, проистекающие из природы вещей, даже если те не воспринимаются чувствами. Мы также испытываем, что отличаем весь род чувственно воспринимаемых вещей от чего-то, не принадлежащего к этому роду. Мы также испытываем, что познаем мысленные отношения, которые являются вторичными интенциями, а именно отношения общего, рода и вида, соединения и других логических интенций. Мы также испытываем, что познаем тот акт, посредством которого мы познаем названное, и то, благодаря чему этот акт нам присущ; это обеспечивается посредством акта размышления над прямым актом и его носителем. Мы также испытываем, что соглашаемся с некоторыми положениями, та-кими, как первоначала, исключая возможность противоречия или ошибки. Мы также испытываем, что познаем неизвестное на основании известного путем рассуждения, так что мы не можем не соглашаться с очевидностью рассуждения или выведенного заключения. Познание же всего этого невозможно для какой бы то ни было чувственной способности, следовательно, и т. д. Если же кто-либо станет нагло отрицать, что эти акты присущи человеку или что он испытывает эти акты в самом себе, не нужно спорить с ним дальше, а надо сказать ему, что он — неразумное животное. Подобно тому как не следует спорить с говорящим: "Я не вижу там цвета", а следует сказать ему: "Тебе недостает одного из чувств, ибо ты слеп". Так что посредством некоего чувства, то есть внутреннего восприятия, мы испытываем эти акты в нас самих; и потому, если кто-либо станет отрицать их, следует сказать, что он — не человек, так как не обладает тем видением, опыт которого есть у других. Положение о том, что ни один из этих актов не может быть присущ человеку благодаря какой-либо чувственной способности, доказывается так: актуально общее познается с такой неразличительностью, с какой само познанное этим способом является в одно и то же время сказуемым по отношению ко всем единичным вещам, к которым оно приложимо; чувство же не познает таким образом. Но это еще очевиднее в отношении второго положения, ибо никакая способность не может познавать что-либо в аспекте более общем, нежели тот, в котором познается ее собственный объект, подобно тому как зрение не

познает чего-либо в аспекте, общем для цвета и звука; следовательно, это познание чего-либо в аспекте более общем, нежели тот, в котором познается всякий рассматриваемый объект, даже если он — объект высшего чувства, не может быть каким-либо ощущением. Четвертое положение доказывает то же самое, ибо никакое ощущение не может быть способным к различению первичного, то есть самого общего, чувственно воспринимаемого объекта и того, что не является таковым, ведь оно не может быть восприятием обеих крайностей. Для отношений, связывающих одни не воспринимаемые чувствами вещи с другими либо не воспринимаемые чувствами вещи с чувственно воспринимаемыми, это очевидно благодаря тому же самому, ибо чувство не способно познать их, и в гораздо большей степени это очевидно для тех отношений, которые называются мысленными, так как чувство не может побуждаться к познанию чего-либо, что не заключено в чувственно воспринимаемом объекте как чувственно воспринимаемом. Мысленное отношение не заключено в чем-либо существующем как таковом, чувство же есть восприятие существующего как существующего, и вследствие этого можно было бы доказать и первое положение об актуально общем, ибо допущение того, что актуально общее было бы существующим именно как существующим, ведет к противоречию. Другое положение о размышлении над актом и способностью доказываемых благодаря тому, что количественное не может размышлять о самом себе. Два других положения о соединении посылок и согласии с этим соединением и о рассуждении и согласии с очевидностью рассуждения доказываются на основании мысленного отношения, так как названных актов не бывает без мысленного отношения.

Следствие первой энтимемы <sup>46</sup> доказывается так. Если такой акт формально есть в нас самих, то, поскольку он не является нашей субстанцией, ибо иногда присущ нам, а иногда не присущ, надлежит вследствие этого допустить для него какой-то подходящий носитель. Последний же не является чем-то протяженным, будь то часть организма или составное целое, ведь тогда эта деятельность была бы протяженной и не могла бы быть такой, как было сказано, и быть направленной на такие объекты, о которых шла речь. Следовательно, необходимо, чтобы этот акт был присущ нам благодаря чему-то непротяженному и чтобы он формально был в нас самих, а это не может быть ничем иным, как мыслительной душой, ибо всякая другая форма является протяженной.

Это следствие можно доказать и иначе, прибегая к рассмотрению условия, присущего объекту данного акта, так как любая форма, уступающая мыслительной, если и обладает деятельностью, обладает ею исключительно в соотношении с объектом, рассматриваемым в отношениях, противоположных тем отношениям, которые были названы. Следовательно, если мы об-

ладаем деятельностью, которая направлена на объект, рассматриваемый в названных отношениях, она не будет присуща нам благодаря какой-либо форме, отличной от мыслительной. Следовательно, она присуща нам благодаря мыслительной форме, и потому последняя формально присуща нам, иначе мы не были бы формально действующими благодаря этой деятельности.

То же самое можно доказать на основании другой человеческой деятельности, а именно воли, ибо человек господин своих действий, так что в его власти определиться посредством воли в отношении какого-либо предмета или его противоположности, как было сказано в книге II, разделе XXII или XXIII, вопросе III<sup>47</sup>. И это познаваемо не только на основании веры, но также при посредстве естественного рассудка. Названной же неопределенности не может быть в каком-нибудь чувственном, или органическом, либо протяженном влечении, поскольку любое органическое либо материальное влечение определено некоторым родом предметов влечения, так что это схватываемое не может не соответствовать влечению, а последнее не может не быть устремленным к нему. Поэтому воля, посредством которой мы желаем столь неопределенно, не является влечением, присущим какой-либо подобной форме, а именно материальной, и следовательно, она присуща какой-то форме, превосходящей всякую материальную форму. Такой формой мы считаем мыслительную. И тогда, если данное влечение формально есть в нас самих, ибо нам свойственно иметь влечение, следует заключить, что эта форма и есть наша форма. (...)

*Duns Scotus. Philosophical  
Writings Edinburgh etc.,  
1962. P. 137—145*

## Экхарт<sup>48</sup>

### Книга божественного утешения<sup>49</sup>

Прежде всего надобно вам знать, что мудрый и мудрость, правдолюбец и правда, праведник и праведность, добрый и добро друг с другом связаны и соотносятся таковым образом. Добро ни создано, ни сделано, ни рождено; скорее, оно само — порождающее, и порождает оно добрых; также и добрый, поскольку он добр, не сделан и не создан, но все же он — дитя и сын, рожденный добром. Добро рождает себя и все, что оно есть, в добром; бытие, знание, любовь и действие изливает оно целиком на доброго, а добрый приемлет все свое бытие, знание, любовь и действие от сердца и внутренней сути добра, и только от него одного. Добрый и добро — не что иное, как одно добро, полностью единое во всем, кроме рождения (gebem) и порожден-

ности (geboren-werden); однако и порождающее действие добра, и порожденность доброго совершенно едины, как бытие и жизнь. Все, что принадлежит доброму, приемлет он от добра и в добре. В добре он есть, в нем он живет и обитает, в нем он познает самого себя и все, что он познает, а любит все, что он любит, и делает с добром в добре, и само добро делает им и в нем все свои дела. Об этом, как записано, и говорит сын: "Отец, пребывающий во мне, он творит дела" (Иоан. 14,10). "Отец мой доныне делает, и я делаю" (Иоан. 5,17). "Все, что принадлежит отцу, — мое, и все, что мое и принадлежит мне, — моего отца: его, когда он дает, мое, когда я беру" (Иоан. 17,10).

Далее надобно вам знать, что имя или слово "добрый" не означает ничего другого и не заключает в себе ни больше и ни меньше, как только чистое добро, и притом такое, каково оно есть. Когда мы говорим "добрый", то подразумеваем, что доброму его доброта дана, в него излита и ему врождена нерожденным добром. Об этом говорит Евангелие: "Ибо, как отец имеет жизнь в самом себе, так и сыну дал иметь жизнь в самом себе" (Иоан. 5,26). Сказано: "в самом себе", а не "от самого себя", потому что отец дал ее ему.

Все, что я сказал сейчас о добром и добре, так же истинно по отношению к правдолюбцу и правде, к праведнику и праведности, к мудрецу и мудрости, к богу-сыну и богу-отцу, ко всему, что рождено богом и что не имеет отца земного, ко всему, в чем не рождается ничто из всего, что создано, из всего, что не бог, в чем нет другого образа, кроме бога, чистого и единственного. Поэтому и говорит святой Иоанн в своем Евангелии: "А тем дал власть быть чадами Божиими, которые ни от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от бога и из единого бога родились" (Иоан. 1,12—13).

Под *кровью* он понимает все то, что в человеке не подчинено воле человека. Под *хотением плоти* он понимает все то, что в человеке подчинено его воле, но все же встречает внутреннее сопротивление и приходит к столкновению с тем, что склоняет к вожделению плоти и принадлежит как душе, так и телу, а не одной только душе; а от этого и сильные устают, заболевают и старятся. Под *хотением мужа* святой Иоанн понимает высочайшие силы души, которые по своей природе и действию не смешаны с плотью и пребывают в чистоте души, отрешенные от времени и пространства и всего того, что возлагает свои надежды на пространство и время и находит к этому пристрастие, — силы, которые ни с чем из этого не имеют чего-либо общего, силы, в которых человек принимает образ бога и где вступает он в Божий род и семью. И все же поскольку они — не сам бог, а созданы в душе и душой, они должны совлечь образ со своей самости и перевоплотиться в самого бога и стать рожденными в бже и из бже, так, чтобы бог один был отцом; и только тогда они становятся сыновьями Божьими и Божьим единокровным сыном. Тогда я — сын всего того, что создает и рождает меня по

себе и в себе как равного себе. Поскольку такой человек, сын божий, добр как сын добра и праведен как сын праведности, и только ее одной, то она есть нерожденно-порождающая (ungebort-gebernde), и рожденный ею сын обладает тем же бытием, коим обладает и сама праведность, а это бытие и есть она сама; и тогда он принимает все свойства праведности и истины.

Во всем изложенном учении, которое записано в святом Евангелии и надежно познается в естественном свете разумной души, и найдет человек истинное утешение во всяком страдании.

Святой Августин говорит: "Нет для бога ничего далекого или долгого". Хочешь, чтобы и для тебя не было ничего далекого или долгого, — подчинись богу, ибо у него тысяча лет — как один сегодняшней день. И я говорю: нет в боге ни печали, ни страдания, ни беды. Хочешь освободиться от всех бед и страданий, с чистым сердцем обратись к богу и его лишь держись. Поистине, все страдания — от того, что ты не обратился к одному лишь богу. Если ты — действительно тот, кто создан и рожден в одной лишь праведности, тебе так же мало можно причинить страдание, как праведности самого бога. Соломон говорит: "Не омрачится праведник ни от чего, что бы с ним ни произошло" (Притчи, 12,21). Он не говорит: "праведный человек", или "праведный ангел", или что-либо другое подобное. Он говорит: "праведник". Свойственное праведнику, а именно то, что праведность принадлежит ему и что праведен он сам, — это сын, имеющий отца земного, это тварь, сделанная и созданная, ибо ее отец — тварь, сделанная и созданная. Но праведник сам по себе не имеет сделанного и созданного отца; бог и праведность суть одно, и только праведность — отец праведного. А потому им так же мало могут овладеть страдание и беда, как и богом. Праведность не способна привести его к страданию, ибо вся радость, любовь и блаженство есть праведность. Ведь если бы праведность причиняла праведному зло, то она причиняла бы его себе самой. Все неправо и несправедно, как и все созданное и сделанное, не может причинить праведному страдание. Ибо все созданное лежит глубоко под ним, так же глубоко, как и под богом; оно не влияет на праведного и не рождается в том, чей отец — один лишь бог. Посему человек должен стараться совлечь образ со своей самости и со всех тварей и не знать другого отца, кроме одного бога. Вот почему ничто не может заставить его страдать или сокрушаться, ни бог, ни тварь, ни сотворенное, ни несотворенное; все его бытие, жизнь, познание, знание и любовь — от бога и в боге и сам бог.

А теперь — второе, что надобно вам знать и что также утешает человека во всех его невзгодах. Это вот что: истинно, праведный и добрый радуется в действии праведности несравненно и несказанно больше, чем сам он или даже верховный ангел ликует и блаженствует в своем естественном бытии и жизни. Потому и святые с радостью отдавали свою жизнь ради праведности.

Теперь я говорю: когда к доброму и праведному приходит

беда извне, то коли останется он с невозмутимым духом и неподвижным в мире своем сердцем, это поистине и есть смысл моих слов: праведного не может помрачить ничто из того, что с ним случается. Но стоит ему помрачиться от извне пришедшей беды, — поистине, только справедливо и неложно, что бог предрек сему человеку беду, — тому, кто хотел быть праведным и думал, что таков он и есть, а помрачился от столь малых вещей. Если это, стало быть, божья правда, то, поистине, не следует ему сокрушаться об этом, но должно радоваться этому гораздо больше, чем своей собственной жизни, которой ведь всякий радуется и которая всякому намного важнее, чем весь этот мир. Ибо что было бы пользы человеку, когда бы весь этот мир был, а его самого не было бы?

Третье, что вам можно и должно узнать, — в том, что по естественной истине единственный источник, единственная жила, питающая всякое благо, подлинную правду и утешение, — один бог, и все, что не бог, само по себе по природе своей причиняет и боль, и безутешность, и страдание. К благу, которое от бога и само есть бог, оно не может добавить ничего, а только уменьшает, заслоняет и скрывает сладость, блаженство и утешение, богом даваемые.

И вот я говорю дальше: всякое страдание происходит от любви к тому, что отнял у меня ущерб. Когда же этот ущерб во благах внешних приносит мне страдание, то вот он — непреложный знак того, что я люблю внешние блага, а поистине люблю страдание и безутешность. И что удивительного, если я страдаю, любя и ища страдание и безутешность? Сердце мое и любовь моя приписывают твари добро, принадлежащее богу. Я обращаюсь к твари, от которой по ее природе исходит лишь безутешность, и отвращаюсь от бога, изливающего на меня всякое утешение. И что тогда за диво, коли я страдаю и сокрушаюсь? Поистине, невозможно для бога и для всего мира земного, чтобы подлинное утешение нашел тот, кто ищет его в тварях. Но кто возлюбит только бога в тварях, а тварь — только в боге, тот обретет повсюду истинное, настоящее и прямое утешение.

*Meister Eckhart.  
Die deutschen Werke.  
Bd. 5. Lieferung 1. Stuttgart,  
1954. S. 9—15*

## АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В средневековом арабском мире проблема человека ставилась и обсуждалась практически всеми идейными направлениями. Чтобы представить в достаточной полноте своеобразие воззрений о человеке, присущих арабскому средневековью, необходимо иметь в виду по крайней мере три наиболее существенных подхода, отличавших указанный период истории народов Ближнего и Среднего Востока. А именно: теологический, мистический и философский. Выразителем первого были *мутакаллимы*, то есть последователи калама (букв. "слово", "речь"), толкователи Корана и святого предания Сунны. Доминирующая тенденция теологического мировидения — фатализм, составивший стержень мусульманства, опирался на признание всемогущего вездесущего Аллаха, а также совершенство последнего из посланников божьих — пророка Мухаммада. "Солнце, луна и звезды, облака и земля, все животные и неодушевленные предметы подчинены другой силе, подобно перу в руке писца. Нельзя верить, что подписавшийся правитель и есть создатель подписи. Истина в том, что настоящий создатель ее — Всевышний. Как сказано Им, Всемогущим: И не ты бросил, когда бросил, но Аллах бросил" (*Газали*).

Уже в первые века истории мусульманства возникли споры и борьба вокруг догмата о предопределении. Фатализм был поставлен под сомнение *кадаритами* и *мутазилистами* (букв. "отклоняющиеся", "отделившиеся"). Они отвергали абсолютность божественного предопределения и использовали противоречивость коранического текста для обоснования ответственности человека за свои поступки и действия. Антитеза добра и зла из сугубо теистической плоскости противостояния бога и мира, духовного и материального была вынесена в плоскость конфликта личности и общества, борения чувств и рассудка, склонностей и долга. Мутазилиты сузили сферу действия божественной воли, отнеся к "непосильным" для бога: уничтожение мира, нарушение природных закономерностей, творение "чудес" и т.п. Они развели понятия зла и греха, ответственности перед людьми и ответственность перед богом. Мутазилиты рассматривали свободное действие воли как условие реализации благих задатков человеческой природы, как сознательное следование благой необходимости, то есть имманентно присущей миру целесообразности.

Мистическое течение в исламе — *суфизм* видит в человеке соединение божественного и тварного. Человек — самое совершенное бытие универсума, всякое другое бытие — отражение одного из бесчисленных атрибутов Абсолюта. Человек же интегрирует в себе все сущее, "объединяет все сущностные реальности мира" (Ибн Араби). Мир в целом — макрокосм (алам-

и-акбар), человек — микрокосм (алам-и-асгар). Если на космическом уровне единство бытия — онтологический принцип суфизма — означает "все есть бог", то на уровне феноменальном этот принцип обретает смысл "все есть человек".

Будучи "хранилищем божественного", человек способен вернуться к истинному "я" через единение с богом. Это допущение имманентности Всевышнего человеку противоречит исламскому ортодоксальному принципу абсолютной трансцендентности бога. Не соответствует каноническим установкам и суфийская концепция "совершенного человека" (аль-инсан аль-камил), в которой эталоном нравственности, индикатором добра и зла считается сам человек, способный к совершенствованию на пути самопознания, цель и смысл которого "в самом себе безмерное найти" (Аль-Фарид).

В строгом смысле слова к разряду философского относится лишь подход восточного перипатетизма, получившего (от искаженного греческого) название "фальсафа".

Арабских мыслителей в равной мере интересовали онтологические, гносеологические и этические аспекты проблемы человека. Они были заняты осмыслением происхождения человека, его места и роли в мироздании, уяснением его познавательных способностей, возможностей выбора между добром и злом и т. д. Они задумывались над вопросом о том, кто есть идеальный человек и каков должен быть путь к совершенству. В отличие от религиозно-догматического сведения идеального к строгому соблюдению коранических норм и предписаний шариата или суфийского толкования совершенства как обретенной в мистическом подвижничестве святости, философская интерпретация была ориентирована на совершенство интеллектуальное.

Как свидетельствуют включенные в данную хрестоматию тексты, арабские философы видели главное отличие человека от всех других творений в обладании силой, именуемой разумом (Фараби). Они различали умозрительный разум и практический, относя к первому "способность ко всеобщему воззрению", а ко второму — "способность к размышлению об отдельных вещах" (Ибн Сина). Арабские философы подвергали сомнению безусловность авторитета религиозных догм, и более того, считали принадлежащими к высшей категории тех людей, кто "ставит своей целью доказательство несостоятельности буквального смысла [священных текстов] и истинности [своего] толкования [их]" (Ибн Рушд).

Отрывок из трактата Газали, которому принадлежит заслуга "примирения" теологии и суфизма, позволяет увидеть принципиальное отличие философской постановки вопроса о разуме от религиозной, ограничивающей сферу его действия пределами "реальности": "недоступно то, что лежит за этими пределами, но доступно лишь понимание того, что предписывается ему Врачом".

*М. Т. Степанянц*

Жемчужная россыпь

Вопрос мудреца — полпути к истине; терпимость к ближнему — половина мудрости; безмерная трата не ведет к насыщению.

Кто вправе править? Либо мудрец, наделенный венцом, либо венценосец, наделенный мудростью.

Нет смысла, сказал мудрец, стремиться к знаниям в надежде на то, что когда-нибудь они будут исчерпаны. Я стремлюсь к мудрости лишь для того, чтобы не пребывать в дураках, и именно этим должен руководствоваться каждый разумный человек.

Человек мудр лишь тогда, когда доискивается мудрости; но как только он считает, будто нашел ее, сразу же оказывается глупцом.

Короли могут судить каждого, но именно мудрецам дано судить королей. Цена каждому человеку пропорциональна тому, что он знает. Мудреца спросили: "Кто лучше — мудрец или богач?" "Мудрец", — ответил тот, но ему возразили: "Почему же тогда богачи навешают мудрецов реже, чем мудрецы богачей?" Он сказал: "Потому, что мудрец сознает значение богатства, а богач не понимает значения мудрости".

Первый шаг на пути к мудрости — молчание, второй — слушание, третий — запоминание, четвертый — деяние, пятый — преподавание мудрости.

Никто не вправе считаться мудрецом прежде, чем обретет три качества: не мнить себя способнее других в постижении мудрости; не завидовать тому, кто богаче; и не ждать вознаграждения за свою мудрость.

Лучшее качество человека — любознательность. Когда праведнику недостает мудрости, он обязан заимствовать ее у циников.

Мудрость, в которой не сомневаются, подобна затерянному складу, из которого никогда и ничего уже не забрать.

Существует четыре типа людей: человек, который знает и знает, что знает; это — мудрец, следуй за ним... Человек, который знает, но не знает, что знает; помоги ему оценить свои знания... Человек, который не знает и знает, что не знает; учи его... Человек, который не знает, но уверен, что знает; это — глупец, беги от него.

Никто не может уличить учителя в ошибке, пока не познакомится с другими учениями. Избегай святого глупца и порочного мудреца.

Мудрец сказал: "Я никогда не прислушиваюсь, если кто-нибудь начинает произносить бранные слова". "Почему?" — спросили его. "Боюсь услышать еще более непристойные".

Лучший ответ глупцу — молчание.

Сказали мудрецу: "Мне сдается, что люди вокруг только и делают, что творят зло, а потому душа моя подсказывает отлучиться от людей". Мудрец ответил: "Не делай этого, ибо невозможно жить без людей. Вот тебе, однако, совет: живи среди них, как жил бы глухой, умеющий слышать, слепец, умеющий видеть, и немой, умеющий говорить".

Если кто не в силах сдерживать свой пыл, у него неполадки с мозгами.

Кого называть сильным? Того, кто умиротворяет глупца и смягчает его нрав.

Кто не может управлять собой, тот не сможет управлять и другими.

*Нодар Джин. Откровения  
еврейского духа (Я есть кто я есть).  
Антологическая история. Даблвей,  
1984. С. 111—112*

### **Человек и мироздание**

Люди придерживаются мнения, будто зла в подлунном мире больше, чем добра. Добро, считают они, исключительно и нетипично, тогда как зло неограниченно и неизбежно. Причем заблуждаются подобным образом не только люди из толпы, но и те, кто воображают себя мудрецами... Причина подобного заблуждения в том, что люди судят обо всем мироздании на основании своего индивидуального опыта. Неуч и глупец склонен считать, будто весь этот мир существует исключительно ради него, и поэтому стоит с ним случиться какой-нибудь беде, он тотчас же приходит к заключению, что весь универсум является воплощением зла.

Если б, однако, он исходил из осмысления цельности всего универсума и осознания собственной ничтожности, из осознания самого себя в качестве крохотной частички единого мироздания, то в этом случае он смог бы постичь подлинную истину...

Некоторые утверждают, будто все мироздание сотворено с единственной целью обеспечить существование человека, который тем самым обрел бы силы служить Богу. Все, что создано, уверяют они, создано ради человека; даже небесные сферы, — и те, дескать, подчиняются в своем бесконечном движении и становлении человеческим интересам и имеют целью удовлетворение людских потребностей.

Эту точку зрения нельзя не назвать ложной. Тех, кто придерживается ее, следовало бы спросить: мог ли Бог сотворить человека без сотворения всего, что ему предшествовало; или же человек мог появиться на свет лишь тогда, когда было создано уже все остальное? Если они ответят утвердительно, т. е. если заявят, что человек мог быть сотворен даже когда еще не

существовало небес, — то в этом случае им надлежит найти ответ и на такой вопрос: в чем же назначение всех иных предметов и явлений, которые, дескать, существуют не ради того, что способны существовать и самостоятельно? Даже если предположить, что мироздание сотворено ради человека, а существование человека, в свою очередь, имеет целью служение Богу, то следовало бы спросить: какова конечная цель этого служения Богу? Он, Бог, вовсе не становится сколько-нибудь совершеннее от того, что Его создания Ему же и служат; так же как от Него, от Бога, ничего не забудет, если вокруг не существовало бы ничего, кроме Него Самого.

На это можно было бы возразить, что служение Богу совершенствует не Бога, но нас самих. В таком случае встает другой вопрос: какова цель нашего совершенствования?

Теснимые подобными бесконечными вопросами, которые сводятся к вопросу о цели творения, мы вынуждены прийти к следующему заключению: такова уж воля Бога. Это — единственно верный ответ. Логика, равно как и традиция, ясно указывает на то, что мироздание сотворено отнюдь не ради человека и что все на свете вещи существуют ради самих же себя<sup>2</sup>.

### **Человек и его судьба**

Каждый человек волен действовать, как ему хочется. Если он желает ступить стезею добра и обрести праведность, — он волен поступать именно так; если же он желает встать на путь зла и сделаться порочным, — в его руках и эта возможность. Собственно, это и имела в виду Тора: "Смотри, человек уподобился Нам: он распознает добро и зло" (Бытие, 3:22). Иными словами, род человеческий обрел совершенно особое положение во всем мироздании именно благодаря тому, что человек способен к самопознанию, к различению добра и зла. Да не поверит тому ни одна душа — ни тугодум из иноверцев, ни неуч из израильтян — будто Всевышний, да славится Его имя, уже при рождении каждого человека предопределяет ему быть либо праведником, либо грешником. Все обстоит иначе. Каждому человеку предоставлен свободный выбор: он волен стать праведным, как Моисей, и порочным, как Иеровоам; он волен стать мудрым или глупым, добрым или жестоким, мстительным или великодушным. Отсюда следует мысль, согласно которой грешник сам уготовляет себе падение, сам обрекает себя на невзгоды и слезы, сам приговаривает себя к душевным мукам. Эта мысль составляет один из важнейших принципов веры: она и есть опорное древо нашей Торы и ее заповедей. Если бы Бог решал вместо человека — быть ему праведным или порочным — как, собственно, считают недомыслящие астрологи, то к чему было бы Ему тогда повелевать нам через Пророков: делайте это и не делайте того, исправляйте пути свои и не

следуйте за грешниками? Если бы судьба человека выковывалась не им самим, а навязывалась ему некоею постороннею силой, — какое тогда оправдание Торе? Или, скажем, по какому праву Бог стал бы наказывать порочных и вознаграждать праведных? "Судия всей земли поступит ли неправосудно?" (Бытие, 18:25).

Не удивляйся и не говори в недоумении: "Может ли человек делать все, что пожелает? Может ли он управлять своими действиями? Можно ли представить себе, будто человек совершает какой-нибудь поступок без позволения Создателя, против Его воли? Сказано ведь в Писании: "Все, что Господу угодно, и творит Он на небесах и на земле" (Псалмы, 135:6)! Пойми же и знай, что хотя все на свете сообразуется с Божьей волей, наши поступки и деяния, однако, не выходят из-под нашего контроля. Что же я имею тут в виду? Создатель желает, чтобы все Им созданное подстраивалось к Его воле, но точно так же Ему было бы угодно предоставить человеку свободу воли, дабы ничто не принуждало человека к поступку и никто не запрещал ему его деяния; дабы каждый смертный был волен жить согласно собственному рассудку, дарованному ему Богом, жить и вершить все, что дано вершить смертному. Именно поэтому каждого человека судят по его деяниям.

*Нодар Джин. Откровения  
еврейского духа (Я есть кто я есть).  
Антологическая история. Даблвей,  
1984. С. 120—122*

## Фараби <sup>3</sup>

### Существо вопросов

От всех животных человек отличается особыми свойствами, ибо у него имеется душа, из которой возникают силы, действующие через посредство телесных органов, и, кроме того, у него есть такая сила, которая действует без посредства телесного органа; этой силой является разум. К числу упомянутых выше сил относятся питающая сила, сила роста и сила размножения, причем для каждой из них имеется некая служащая ей сила. К воспринимающим силам относятся внешние силы и внутреннее чувство, [а именно] воображающая сила, сила догадки, сила памяти, мыслительная сила и движущие силы страсти и гнева, каковые приводят в движение части тела. Каждая из этих перечисленных нами сил действует через посредство определенного органа, и иначе дело обстоять не может. Ни одна из этих сил не существует оторванно от материи.

К этим силам относится и практический разум — тот, который выводит, какие действия, свойственные людям, должны быть осуществлены. К силам души относится также и умозрительный разум — тот, благодаря которому субстанция души достигает совершенства и становится актуальной разумной субстанцией. Этот разум имеет свои степени: в одном случае он выступает как материальный разум, в другом — как обладающий разум, в третьем — как приобретенный разум.

Эти силы, воспринимающие умопостигаемое, представляют собой простую субстанцию и не являются телесными. Эта субстанция переходит из потенциального состояния в актуальное и становится совершенным разумом благодаря разуму, отрешенному [от материи], а именно благодаря деятельному разуму<sup>4</sup>, приводящему ее в актуальное состояние.

Предметы разумного восприятия не могут находиться в чем-либо делимом или имеющем положение<sup>5</sup>, субстанция души существует отрешенно от материи; она остается после смерти тела, и в ней нет такой силы, которая разрушилась бы. Она — единичная субстанция, она — человек в его истинной природе, силы ее распределяются по органам. Дарователь форм<sup>6</sup> создает ее тогда, когда появляется нечто, способное принять ее.

Это нечто есть тело: когда оно есть, появляется и эта субстанция. Оно есть плоть. И дух, заключенный в одной из его частей, а именно в глубине сердца, есть первое вместилище души. Душа не может существовать раньше тела, как это утверждает Платон; точно так же она не может переселяться из одного тела в другое, как это утверждают сторонники учения о переселении душ.

После смерти тела душа испытывает и блаженство, и страдания. Эти состояния у различных душ бывают разными в зависимости от того, чего они заслужили. И все это определяется необходимостью и справедливостью. Так, например, от того, хорошо ли следит человек за здоровьем своей плоти, зависит приход в его тело болезни...

Промысл божий простирается на все, он связан с каждой единичной вещью, и всякое сущее подлежит приговору всевышнего и предопределению его. Точно так же и злосчастья подлежат приговору его и предопределению, ибо они, как на привязи, следуют за тем, из чего неизбежно рождается зло. Приключаются же они с тем, что подвержено возникновению и уничтожению<sup>7</sup>. Но злосчастья эти акцидентально достойны восхваления<sup>8</sup>, поскольку, не будь их, не длились бы многие блага. Если же великое благо, составляющее достояние вещей, ускользало бы от них из-за малой толики зла, коей нельзя избежать, то зла было бы гораздо больше.

## Ибн Сина (Авиценна)<sup>9</sup>

### Книга о душе

*О свойствах действий и претерпеваний,  
присущих человеку, и об умозрительной и действующей  
силах, присущих человеческой душе*

Мы завершили беседу о животных силах, и теперь нам необходимо приступить к беседе о человеческих силах. Мы утверждаем, что человеку присущи такие особенности действий, исходящих из его души, которые отсутствуют у других живых существ. Это прежде всего то, что поскольку человек существует так, что у него есть цель, то он не может обойтись без общества на всем протяжении своего существования и быть подобным другим животным, из которых каждый, с целью экономии средств к существованию, вынужден ограничивать себя и себе подобных по природе. Что же касается одинокого человека, то, если бы не существовало никого другого, кроме него самого и кроме того, что есть в природе, то он бы погиб или же условия его существования были бы крайне тяжелыми. И это благодаря его превосходству и несовершенству остальных животных, о чем ты узнаешь в других местах [книги]. Однако человек нуждается в чем-то большем, нежели то, что есть в природе, например в готовой пище и готовой одежде. То, что существует в природе из пищи, не сделанной искусственным путем, конечно, не может удовлетворить его, и условия жизни только посредством их не являются благоприятными. И то, что есть в природе из вещей, которые могут служить одеждой, то они нуждаются в том, чтобы быть изготовленными по форме и качеству с тем, чтобы человек мог надеть их. Что же касается животных, то одежда каждого из них [всегда] при них соответственно природе. Поэтому человек нуждается в первую очередь в земледелии и в подобного рода других занятиях. Человек, будучи одинок, не может получить самостоятельно все то, в чем он нуждается, — этого он достигает лишь благодаря обществу, причем таким образом, что, например, кто-то печет хлеб для такого-то, такой-то тклет ткань для такого-то, такой-то доставляет вещи для такого-то из других стран, а такой-то дает ему взамен что-нибудь свое. И вот по этим причинам, а также по другим причинам, более скрытым, но более достоверным, чем эти, человек нуждается в том, чтобы иметь в своей природе способность познать в другом, являющемся его сотоварищем, то, что есть в нем самом по условным признакам. Самым пригодным из того, что предназначено для этого, оказался звук, так как он разделяется на буквы, образующие многочисленные сложные образования, без посредника присоединяющиеся к телу. И эти сложные образования являются такими вещами,

которые не закреплены и не остаются навсегда. Следовательно, можно полагать, что кто-то может узнать о чем-то, не нуждаясь в том, чтобы воспринимать это непосредственно: все это так, как будто бы звук больше обозначает, чем знак, так как знак не указывает до тех пор, пока взор не упадет на него, да и то с определенного направления. Или если использовать знания о цели желаемого, то необходимо направить зрачок в определенном направлении многими движениями, посредством которых знак может быть увиден. Что же касается звука, то им пользуются и тогда, когда он приходит из одного направления, и тогда, когда наблюдают посредством движений, но, несмотря на это, чтобы воспринять его, не требуется посредника, подобно тому как он не требует краски, но не так, как требуют этого знаки. Итак, природа дала душе способность создавать посредством звуков нечто, при помощи чего достигается указание на нечто другое. У животных также имеются звуки, посредством которых они сообщают друг другу о своем состоянии, однако эти звуки указывают лишь по природе и только в общем на того, кто соглашается или противоречит, не обобщая и не различая. Но то, чем обладает человек, существует путем установления. Это потому, что человеческие устремления почти беспредельны, и они не могут быть обозначены звуками без предела. Человеку присуща потребность сообщать и получать сообщение, с тем чтобы приобретать и давать равномерно, а также другие потребности. Затем ему свойственно выбирать все и изобретать искусства. Но и другие живые существа, особенно птицы, не говоря уже о пчелах, обладают искусством, так как они строят жилища. Однако это свидетельствует не об изобретательности и рассудке, а, скорее всего, об инстинкте и вынужденной необходимости. Поэтому у них это не различается, но распределяется по видам. Большинство искусств у животных предназначено для обеспечения их состояния и для видовых потребностей, а не для индивидуальных потребностей. Многие же искусства, которыми обладает человек, предназначены для индивидуальных потребностей, а многие — для обеспечения благополучного состояния самого индивида.

Особенностью человека является то, что восприятие им редких вещей вызывает у него рефлекс, называемый удивлением, после чего следует смех. А восприятие вредных вещей вызывает рефлекс, называемый страхом, после чего следует плач. В общении человеку свойственно для своей пользы обращать внимание на то, что в совокупности действий, которые должны были бы быть сделаны, имеются поступки, которые не следует совершать. Это он познает в детстве и воспитывается на этом, а затем он привыкает слышать, что он не должен совершать эти поступки, пока наконец это убеждение не станет для него естественным. А другие поступки являются противоположными этим. Первые называются плохими, а вторые — хорошими. У других же живых существ этого нет. Если другие живые существа

избегают совершать поступки, которые им надлежит совершить, так, как, например, лев приучается не нападать на своего хозяина или не съедать своего младенца, то это не убеждение в душе, не воззрение, а другое душевное состояние, заключающееся в том, что каждое животное по природе предпочитает существование того, что от него рождается и что продолжает его, а также в том, что индивид, обеспечивающий его едой и кормящий его, стал для него приятным, потому что все то, что полезно, является приятным по природе тому, кому это приносит пользу. Следовательно, то, что препятствует льву растерзать хозяина, это есть не убеждение, а иное душевное состояние<sup>10</sup>. Иногда это состояние возникает по природе и по божественному внушению. Например, каждое животное любит своего детеныша без всякого убеждения, а скорее (в манере фантазии некоторых людей) как полезный или приятный предмет, или же избегает его, если в его форме есть то, чего следует избегать. Однако иногда восприятие человека определяется другим восприятием: он сделал что-то такое, что было условлено как действие недозволенное. Это душевное состояние называется стыдом. И это также одно из свойств людей. Иногда же появляется у человека душевное состояние, вызванное предчувствием того, что должно случиться то, что повредит ему, и это называется страхом. Другим живым существам свойственно это, большей частью, только по отношению к данному моменту или в связи с данным моментом. Человек обладает против страха надеждой, в то время как другие живые существа связаны только с данным моментом, и то, что удалено от данного момента, для них не существует. Даже то, что они подготавливаются к чему-то, есть также нечто иное, ибо они связаны с определенным временем, и то, что будет в нем, это скорее также есть своего рода инстинкт. Что же касается того, что муравей проворно перетаскивает к себе в муравейник съестные припасы, чтобы уберечь от дождя, который пойдет, то это потому, что он представляет себе, что это должно случиться в данный момент, точно так же, как животное убегает от противника, так как думает, что он хочет ударить его в данный момент. К этому виду добавляется то, чем обладает человек, который размышляет о будущих делах: необходимо ли ему это делать или нет. Он может делать сейчас то, что его разум запретит делать в другое время, или же делать то, что намеревался делать в другое время. Или же он может не делать то, что его разум потребует сделать в другое время или не делать то, что намеревался сделать в другое время. У остальных живых существ из способностей готовиться к будущему имеется лишь одно врожденное свойство чувствовать, благоприятно ли для них данное последствие или не благоприятно.

К наиболее значительным свойствам человека относится представление всеобщей невещественной идеи, отвлеченной от материи всеми видами абстракции, сообразно тому, как мы это

сообщили и доказали, и познание неизвестных вещей путем размышлений и доказательств, исходя из истинно известных вещей. Эти упомянутые дела и состояния относятся к тем, что принадлежат человеку, и главные из них характеризуют человека, хотя некоторые из них и являются телесными; однако они принадлежат телу человека благодаря душе, которой обладает человек и которой не обладают прочие живые существа. Более того, мы говорим, что человек может совершить действие путем отбора среди отдельных вещей и путем отбора среди общих вещей, однако среди общих вещей существует только воззрение, но опять-таки проявившееся в практике. Того, кто верит во всеобщее воззрение, мы спрашиваем: "Как можно построить дом, если из этого отдельного воззрения не вытекает как первичный процесс факт постройки какого-то отдельного дома?" Несомненно, что действия достигаются посредством отдельных вещей, и они возникают из отдельных воззрений. И это потому, что общее как таковое становится частным для этого, лишь исключая то. Мы откладываем на конец нашего труда объяснение этого, надеясь, что вы будете читать "Метафизику", помещенную в конце книги. Итак, человек обладает способностью ко всеобщему воззрению и способностью к размышлению об отдельных вещах: должен ли он делать или не делать то, что полезно или вредно, является ли это красивым или безобразным, хорошим или плохим. Это образуется посредством сопоставления и рассуждения, истинного или ложного, целью которого является установить воззрения относительно определенной будущей вещи среди возможных вещей, так как не размышляют о вещах необходимых и возможных, для того чтобы они существовали или не существовали. Точно так же не размышляют о создании того, что миновало, поскольку оно миновало. И когда эта сила выносит решение, по ее решению возникает движение силы осуществления желания, побуждающей к движению тело, так же, как у животных [движение] следует по решению других сил. Но эта сила заимствована из силы, воздействующей на общие вещи. Эта сила извлекает оттуда большой опыт в отношении того, о чем мыслилось, и делает заключение о частных вещах. Итак, первая сила человеческой души — это та, которая относится к умозрению, и она называется умозрительным разумом. А вторая сила — это та, которая относится к практике, и она называется практическим разумом. Та служит для утверждения истины или ложности, тогда как эта для определения хорошего и плохого в частных вещах. Та [служит] для необходимости, не возможной или возможной, тогда как эта — для определения безобразного, прекрасного и дозволенного<sup>11</sup>. Начала первой силы проистекают от первых опытов, тогда как начала второй — от известных вещей, принятых и допустимых вещей. Слабые опыты, которые исходят от допустимых вещей, — это нечто другое, нежели прочные опыты. Каждая из этих двух сил обладает воззрением

и предполагаемыми знаниями. Воззрение — это устоявшееся представление, посредством которого осуществляется окончательное высказывание, тогда как предполагаемое знание — это вера, к которой склоняются с позволения другой стороны. Но не бывает так, чтобы кто-либо, предположив, уже убедился, как не бывает так, что кто-либо, почувствовав, уже понял, или же кто-либо, представив, уже вынес суждение или поверил или увидел. В человеке есть критерий для чувств, критерий для вымышленного представления, умозрительный критерий и практический критерий. Начала, пускающие в ход человеческую силу исполнения желания, побуждающую к движению органы, — это воображение, практический разум, вождение и гнев, тогда как другие живые существа обладают только тремя из них. Практический разум во всех своих действиях нуждается в теле и телесных силах. Что же касается умозрительного разума, то он в какой-то мере нуждается в теле и его силах, однако не всегда и не во всех отношениях. Напротив, иногда ему бывает достаточно самого себя. Но ни один из этих двух не является человеческой душой. Более того, душа — это то, чему принадлежат эти силы; она, как было изложено, является особой субстанцией, обладающей способностью к действиям, часть которых совершается органами, и она стремится приобрести их во всей полноте. Часть действий не нуждается, в той степени, как субстанция, в органах, предназначенных для определенных нужд, а часть вообще не нуждается в них. Все это мы разъясним позже. Субстанция человеческой души сама по себе способна завершить определенный вид совершенства, но для того, что является выше субстанции, нет необходимости в том, что ниже ее. И эта способность, присущая субстанции души, осуществляется вещью, которая называется умозрительным разумом. Он способен принимать меры предосторожности против ущерба, который может быть нанесен со стороны общества, что мы разъясним в свое время, а также способен свободно, по своей воле, действовать в обществе. Но эта способность, которая присуща субстанции души, существует как сила, которая называется практическим разумом, и она главенствует над силами, которыми субстанция души обладает по отношению к телу. Что касается того, что ниже этого, так это силы, которые возникают из практического разума в соответствии со способностью тела к приобретению их и использованию того, что в них есть. Душа обладает моральными навыками со стороны этой силы, как это мы уже отметили выше. Каждая из двух сил обладает способностью и завершением. Истинная способность каждой из двух сил называется вещественным разумом, будь то умозрительный разум или практический. Вслед за этим образуются для каждой из них начала, посредством которых завершаются их действия. Но то, что относится к умозрительному разуму, есть первые послылки и то, что есть такого же порядка. А то, что относится к практическому разуму, — это известные послылки и другие состояния. В таком случае каждый из этих двух — это

обладающий разум. Вслед за каждым из них возникает факт полученного завершения, и это мы объяснили ранее. Нам требуется, прежде всего, показать, что эта душа, способная воспринимать невещественное посредством вещественного разума, не является телом и не существует как форма в теле.

*Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 472—478*

## Г а з а ли <sup>12</sup>

### Избавляющийся от заблуждения

Что касается этики, то все их рассуждения<sup>13</sup> сводятся здесь к определению свойств и нравственных качеств души, к перечислению их родов и видов, а также способов исцеления души и преодоления ее страстей. Все это заимствовано ими из рассуждений суфиев<sup>14</sup>, людей достойных и непреклонных в богомыслии и противодействии страстям, в следовании по пути, ведущему ко всевышнему Аллаху, где они сторонятся мирских наслаждений.

Нравственные качества души, недостатки ее и пороки в ее действиях — все те вещи, о познании которых заявляют суфии, — раскрылись перед ними в результате их подвижничества, а потом все это было взято философами, перемешано ими с их собственными рассуждениями и расхвалено на все лады, с тем чтобы их небылицы нашли затем сбыт среди людей.

Знай: сущность человеческая в первородном своем виде сотворена чистой, безопытной, лишенной какого-либо знания о мирах всевышнего Аллаха<sup>15</sup>. А миров этих так много, что перечислить их может один лишь всевышний Аллах, как сказал он: "И о воинстве господя твоего, кроме него самого, никто не знает". С миром же человек знакомится путем постижения его, и каждая из постигающих способностей создана для того, чтобы человек с ее помощью постигал мир реальностей. А под мирами мы понимаем роды реальностей.

Первое, что сотворяется в человеке, — это чувство осязания, и с его помощью он постигает такие роды реальностей, как тепло и холод, влажность и сухость, мягкость и жесткость и тому подобное. Осязанию совершенно недоступны цвета и звуки — они как бы не существуют для осязания.

Затем в человеке сотворяется чувство зрения, и с его помощью он постигает цвета и фигуры, составляющие самый широкий мир чувственных предметов.

Далее он наделяется слухом, и он начинает слышать звуки и тона.

Потом для него сотворяется чувство вкуса. И так до тех пор, пока человек не переступает границу мира чувственных предметов. И тогда, примерно к семилетнему возрасту, в нем создается различающая способность. Это уже другая ступень его

существования. На этой ступени он постигает вещи, расположенные за пределами мира чувственных предметов, совершенно отсутствующие в мире чувств.

Затем он поднимается на новую ступень, и для него сотворяется разум. И тогда он постигает то, что должно, то, что можно, то, что невозможно, и вещи, которые не встречались ему на предыдущих ступенях.

За разумом следует другая ступень, когда у человека открывается новое око, коим он созерцает скрытое<sup>16</sup>, узревает то, что произойдет в будущем, и другие вещи, не доступные для разума так же, как умопостигаемые вещи не доступны для различающей способности и как вещи, постигаемые различающей способностью, не доступны для способности чувствующей.

Если бы человеку, одаренному лишь различающей способностью, представили умопостигаемые вещи, он отверг бы эти вещи и счел бы их невероятными. Точно так же некоторые разумные люди отвергали и считали невероятными вещи, постигаемые благодаря пророческому дару. Это и есть чистейшее невежество, ибо в доказательство они могли бы привести лишь такое рассуждение: ступени пророчества они не достигли; ступень эта для них не существует; следовательно, по их мнению, она не существует и сама по себе. Если слепому, не знавшему о цветах и фигурах по высказываниям других людей, впервые рассказали бы о них, он ничего бы не понял и не допустил бы возможности их существования.

Всевышний Аллах сделал пророчество для созданий своих делом вполне допустимым, снабдив их образцом специфической особенности пророчества — сном. Ибо спящий постигает скрытое, то, что должно иметь место в будущем — либо явно, либо в какой-либо образной форме, значение которой раскрывается с помощью снотолкования...

Короче говоря, пророки — это те, кто лечит заболевания сердца. Польза, которую приносит разум, и сфера его действия ограничиваются тем, что он указал нам на это. Разум дает показание о своей вере в пророчество и о бессилии своем постигнуть то, что постигается лишь пророческим оком, — о бессилии постигать так, как мы постигаем вещи, беря их в свои руки. Мы полагаемся на пророчество, подобно тому как слепые полагаются на своих поводырей, как озадаченные больные отдают себя в руки сострадательных врачей. Вот досюда и простирается сфера действия разума, коему недоступно то, что лежит за этими пределами, но доступно лишь понимание того, что предписывается ему Врачом. Все это — вещи, которые мы поняли с необходимостью, проистекавшей из непосредственного наблюдения в годы уединения и отшельничества.

*Антология мировой философии.  
В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 2.  
С. 748—750*

**Рассуждение, выносящее решение относительно связи  
между философией и религией**

Цель настоящего рассуждения — рассмотреть с точки зрения религии, является ли изучение философии и логических наук чем-то разрешенным религией, чем-то предосудительным или чем-то предписанным ею, либо как нечто похвальное, либо как нечто обязательное.

Если дело философии, говорим мы, заключается единственно лишь в исследовании и рассмотрении сущего в той мере, в какой оно содержит в себе указания на творца, то есть в той мере, в какой оно выступает как [совокупность] творений (а творения указывают на творца лишь постольку, поскольку познается способ их сотворения, и, чем полнее будет знание о способе их сотворения, тем полнее будет знание о творце), и если религия побуждает к рассмотрению сущего и настаивает на этом, то ясно, что обозначаемое этим именем с точки зрения религии либо обязательно, либо похвально.

Если же установлено, что религия вменяет в обязанность исследование и рассмотрение сущего посредством разума (а рассмотрение есть не что иное, как извлечение, выведение неизвестного из известного, и это есть либо силлогизм, либо [нечто полученное] посредством силлогизма), то необходимо, чтобы мы, исследуя сущее, опирались на рациональный силлогизм. Но ясно, что подобного рода исследование, к которому призывает и побуждает религия, есть наиболее совершенное исследование посредством наиболее совершенного силлогизма, а именно то, что называется доказательством...

А если законоположения религии [выражают] истину и призывают к исследованию, ведущему к познанию истины, то мы, [принадлежащие к] мусульманской общине, знаем доподлинно, что исследование, опирающееся на доказательство, не ведет к противоречию с тем, что дала религия, ибо истина не противопологает себя истине, а согласуется с ней и служит доводом в ее пользу.

А раз так, то, если исследование, опирающееся на доказательство, ведет к некоторому знанию о каком-то сущем, религия либо умалчивает об этом сущем, либо [как-то] определяет его. Если об этом сущем религия умалчивает, то здесь не может быть какого-либо противоречия. Тогда дело обстоит так же, как с правовыми положениями, о которых умалчивают [законы] и которые выводятся поэтому законоведом посредством юридического силлогизма. Если же религия высказывается об этом сущем, то буквальный смысл подобного высказывания либо согласуется, либо приходит в противоречие с тем, к чему ведет доказательство. Если он согласуется, то не может быть никакого разговора, а если приходит в противоречие, то здесь требуется [аллегорическое] толкование. Смысл же [такого] толкования заключается в выведении значения высказывания из истинного

значения [и приведении его к] значению аллегорическому без нарушения обычного в арабском языке [словоупотребления], когда используют метафоры, относя к вещи наименование сходного с нею предмета, ее причины, ее атрибуты, сочетающегося с ней предмета или еще чего-нибудь из того, что обычно привлекается для определения разновидностей метафорической речи. Если законовед делает это в отношении многих юридических положений, то насколько же правомернее, чтобы подобным образом поступал поборник знания, опирающегося на доказательство. Ведь если законовед имеет в своем распоряжении лишь силлогизм, основанный на мнении, то у познающего [сущее] имеется в распоряжении силлогизм, основанный на достоверности. Мы утверждаем со всей решительностью: всякий раз, когда выводы доказательства приходят в противоречие с буквальным смыслом вероучения, этот буквальный смысл допускает аллегорическое толкование по правилам толкования, [принятым] в арабском языке...

Существует три разновидности людей. К одной разновидности относятся те, кто вовсе не способен к толкованию [священных текстов]; это — риторика, составляющие широкую публику, ибо нет ни одного здравомыслящего человека, который был бы лишен [способности к] риторическому суждению. К другой разновидности относятся те, кто способен к диалектическому толкованию; это — диалектики только по природе или по природе и по навыку. К третьей разновидности относятся те, кто способен к аподейктическому толкованию; это — аподейктики по природе и по науке, то есть по философской науке<sup>18</sup>. Последний вид толкования не подлежит разглашению перед диалектиками, а тем более перед публикой. Разглашение какого-нибудь из подобных толкований перед человеком, не способным к их [уразумению], — это особенно касается аподейктических толкований, так как они наиболее далеки от доступных всем знаний, — ввергает в неверие и того, перед кем оно разглашается, и того, кто его разглашает. Ибо последний ставит своей целью доказательство несостоятельности буквального смысла [священных текстов] и истинности [своего] толкования [их], но буде он опровергнет буквальный смысл в присутствии человека, который окажется способным [уразуметь лишь] буквальный смысл и в глазах которого толкование останется недоказанным, то это приведет к неверию, если дело будет касаться основоположений религии. Толкования, стало быть, не подлежат ни разглашению перед публикой, ни доказательству в риторических или диалектических сочинениях, то есть в сочинениях, содержащих в себе рассуждения этих двух родов, как это делал Абу-Хамид [Газали].

## РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ XI—XVII ВЕКОВ

В русском средневековье антропологическое направление философской мысли было одним из основных. Своеобразие русских философских представлений о человеке, его призвании и назначении в мире определялось многими обстоятельствами.

В отличие от славянского язычества (основными мировоззренческими доминантами которого были антропоморфизация природы и натурализация человека) и эллинского типа культуры (где мерой всех вещей являлся героизированный человек) принятое Русью христианство диктовало качественно иную концепцию человека. Основой всех основ и мерой всех вещей стало высшее духовное субстанциональное первоначало.

Бог средневековья — это не только религиозное представление о Творце мира и его Промыслителе, но и философское понятие о единой трансцендентной субстанции (ибо он вечен, бесконечен, обладает абсолютным бытием), соединенное с нравственным идеалом-максимумом человеческих способностей (ибо он всеумудр, всеблаг, всемилостив). К этому ключевому для средневекового сознания сверхпонятию сводились все модусы природного, социального и личного бытия, вокруг него и через него осмысливались все коренные вопросы человеческого существования, потому так часто оно звучит в средневековой речи и проступает во всем разнообразии творений культуры феодальной эпохи.

В сравнении с предшествовавшим периодом господства доминистического сознания человек бесспорно умалился перед лицом беспредельного Абсолюта, однако его малость рассматривалась не как повод для унижения, но как предпосылка для развития. Через осознание своей малости, греховности, даже ничтожности перед абсолютностью идеала и в стремлении к нему человек получил перспективу духовного развития, его сознание становится динамично направленным к нравственному совершенствованию. Однако общая для христианства идея постоянного морального обновления по-разному интерпретировалась и имела существенные отличия в трактовке человека и его предназначения в католицизме и православии.

Русь, естественная восприимчица культурных традиций Византии, так же, как и последняя, испытывавшая мощное давление с Запада и Востока, с неизбежностью должна была создать военно-политическую систему с жестким подчинением личности государственным интересам.

Экстремальность человеческого существования в нашей истории, характерная не только для средневековья, имела своим следствием формирование определенного человеческого идеала,

образцов поведения. Именно с тех времен вырабатывается яркий национальный тип подвижника, борца за веру, страдальца за истину.

Происходит поляризация идей: необходимая для стабильности общества государственная идеология принимает все более безличностный характер, а противостоящее ей персоналистское начало перемещается все далее в сферу духа, культуры, нравственности. В условиях сильной централизованной власти давление христианской догматики на философскую мысль было значительно большее, чем в Западной Европе, поэтому реализовалась она, как правило, в летописях, поучениях, житиях, в исторических, литературных и других памятниках и документах эпохи. Все это наложило особый отпечаток на понимание роли и места человека в обществе.

Следуя Священному Писанию, основываясь на авторитете патриотической литературы, русские мыслители обращались к сложной диалектике человеческого бытия, раскрывали непрестанную борьбу добра и зла в человеческом обществе, побуждали личность идти по нелегкому пути морального совершенствования. Образная притчевая форма, взволнованность, большое художественное мастерство характерны для этих произведений. Отвлеченное теоретическое знание переводилось в практическую плоскость, в нем акцентировалось гуманистическое начало. С особенной силой звучали частые и настоячивые призывы к добру, состраданию, милосердию, преодолению жестокости, варварства, господства грубой силы.

Совесть, нравственная чистота, стремление творить добро, совершать духовные подвиги становится стержнем личностного самосознания, поведения лучших представителей русского народа, гарантом его социального развития (феномены Достоевского и Толстого — в немалой степени результат передающегося от поколения к поколению, идущей со времен Древней Руси традиции нравственно-обостренного отношения к жизни и самому себе). Средства нравственного, духовного становления, борьбы личности против ее подавления на разных этапах средневековой истории Руси были различны — от стремления к духовному самоуглублению в духе Нила Сорского до бунтарского протеста протопопа Аввакума в защиту народных традиций от их сознательного разрушения сверху.

Русские философско-антропологические представления за семь веков своего существования с момента христианизации Руси до реформ Петра I, оставаясь в целом в рамках средневековой идеологии, претерпели определенную эволюцию. Для раннего периода характерен торжественный пафос утверждающего нового сознания, наиболее отчетливо выступивший в яркой проповеди Илариона, который крестившихся русичей называл "новыми людьми", совлекшими одежды ветхого Адама и приобщившимися к христианским ценностям. В сочинении

ях Владимира Мономаха и митрополита Никифора уже нет восторга неопитов, но проступает стремление глубже понять человеческую натуру, вскрыть сложную диалектику души. Памятники переводной литературы, в том числе апокрифической, обогащали и усложняли знание противоречивой природы человека, его неисчерпаемой внутренней сути, проявляющейся в разнообразии мыслей, поступков, устремлений.

Расцветом русского средневековья стал период XV—XVI вв., отразившийся в творчестве Нила Сорского и Максима Грека, избранных нами из многочисленных представителей того времени. В XVII в. начинается кризис традиционного средневекового сознания и постепенный переход к новоевропейскому типу культуры, связанный в отечественной истории со стилем барокко, крупнейшим выразителем которого явился Симеон Полоцкий.

*М. Н. Громов*

## Иларион

### Слово о законе и благодати<sup>1</sup>

Благословен Господь, Бог израилев, Бог христианский за то, что посетил и дал избавление людям своим, что не оставил без внимания творения своего, не допустил до конца пребывать в идольском мраке, не дал погибнуть в служении бесам, но сперва племени Авраама указал путь скрижалями с законом, после же все народы спас Сыном своим, введя их Евангелием и крещением в обновление, в возрождение, в жизнь вечную...

Кто еще велик так, как наш Бог? Он один, творящий чудеса, установил закон, предваряющий истину и благодать, чтобы в нем обвыкло человеческое естество, от многобожия языческого отходящее к вере в единого Бога, чтоб человечество, как сосуд скверный, но омытый, словно водою, законом и обрезанием, восприняло бы млеко благодати и крещения. Ибо закон предтечей был и слугой благодати и истине, истина же и благодать — слуги будущему веку, жизни нетленной...

Радуйся, во владыках апостол, не мертвых телом воскресил, но нас, душою мертвых, от недуга идолослужения умерших, воскресил! С тобою приблизились к Богу и Христа — жизнь вечную — познали. Согнуты были бесовским обманом, а с тобою распрямились и вступили на путь жизни. Слепыми были от бесовского обмана, а с тобою прозрели сердечными очами, ослепленные были невежеством, а с твоей помощью увидели свет Трисолнечного Божества. Немые были, а с тобою обрели дар речи. И теперь уже, незнатные и знатные, славим единосущную Троицу. Радуйся, учитель наш и наставник, благоверию! Ты в правду облачен, крепостью препоясан, в истину обут, разумом увенчан и милосердием, как гривной и золотым украшением, красуешься. Ты, о честный муж, был нагим одеяние, алчущим — кормитель, жаждущей утробе — охлаждение, был вдовам помощник, странникам — пристанище, бездомным — кров, обиженным ты был заступник, бедным — обогащение.

*Идейно-философское наследие  
Илариона Киевского, Ч. 1.  
М., 1986. С. 45, 59*

## Владимир Мономах

### Поучение<sup>2</sup>

"Зачем печалишься, душа моя? Зачем смущаешь меня? Уповай на Бога, ибо верю в Него". "Не соревнуйся с лукавыми, не завидуй творящим беззаконие, ибо лукавые будут истреблены, послушные же Господу будут владеть землей" (Псалтырь)...

Ибо как Василий учил, собрав юношей, иметь душу чистую и непорочную, тело худое, беседу кроткую и соблюдать слово Господне: "Еде и питью быть без шума великого, при старых молчать, премудрых слушать, старшим покоряться, с равными и младшими любовь иметь, без лукавства беседа, а побольше разуметь; не свирепствовать словом, не хулить в беседе, не много смеяться, стыдиться старших, с непутевыми женщинами не беседовать и избегать их, глаза держа книзу, а душу ввысь, не уклоняться учить увлекающихся властью, ни во что ставить всеобщий почет..."

Поистине, дети мои, разумеете, что человеколюбец Бог милостив и премилостив. Мы, люди, грешны и смертны, и если кто нам сотворит зло, то хотим его поглотить, кровь его пролить вскоре. А Господь наш, владея и жизнью и смертью, согрешения наши превыше разумения нашего терпит, так и во всю жизнь нашу. Как отец, чадо свое любя, бьет его и опять привлекает к себе, так же и Господь наш показал нам победу над врагами, как тремя делами добрыми избавляться от них и побеждать их: покаянием, слезами и милостынею...

"Что такое человек, как помыслишь о нем?" ... И этому чуду подивимся, как из праха создал человека, как разнообразны человеческие лица — если и всех людей собрать, не у всех один облик, но каждый имеет свой облик лица, по Божией мудрости. И тому подивимся, как птицы небесные из рая идут, и прежде всего в наши руки, и не поселяются в одной стране, но сильные и слабые идут по всем землям, по Божьему повелению, чтобы наполнились леса и поля. Все это дал Бог на пользу людям, в пищу и на радость...

Прочитав эту грамотку, потщитесь делать всякие добрые дела, славя Бога со святыми его. Смерти, дети, не бойтесь, ни войны, ни зверя, дело исполняйте мужское, как вам Бог пошлет.

*Изборник // Сборник  
произведений литературы  
Древней Руси. М., 1969.  
С. 147—165*

## **Митрополит Никифор**

### **Послание Владимиру Мономаху о посте<sup>3</sup>**

Возблагодарим и поклонимся постившемуся Владыке, пост нам узаконившему и пищу душевного здоровья даровавшему. Им же создано двоякое естество наше: словесное и бессловесное, бесплотное и телесное. Ведь словесное и бесплотное неким божественным и чудным является и бесплотного естества касается, а бессловесное — страстного и сластолюбивого, и потому борьба в нас идет великая, и противится плоть духу, а дух

— плоти. Поэтому поистине полезна пища постная: она ведь крушит телесные страсти, обуздывает враждебные стремления и духу дает покорение тела — так подчиняется лучшему худшее, то есть душе тело.

Да будет известно, благородный князь, что Божественным вдохновением сотворена была душа, которая, как сказано, по образу и подобию Божьему создана. Эта душа из трех частей состоит, иначе говоря, силы имеет три: словесную, яростную и волевою. Словесная — старше и выше всех, потому отличаема от всех животных; ею небо и прочее сотворенное понимаем и к разуму Божьему возвышаемся настолько, насколько хорошо словесному следуем...

Узнал, князь человеколюбивый и кроткий, через те слова трехчастную душу. Узнай же слуг ее и воевод, и напоминателя, ими же управляет, будучи бесплотной, и принимает воспоминания. Ибо та душа находится в голове, имея ум как светлое око в себе и наполняя все тело силою своею. Так и ты, князь, восседая на своей земле, с помощью воевод и слуг своих управляешь всей землей, и сам ты всему есть господин и князь. Так и душа во всем теле действует через пять слуг своих, иначе говоря, пятью чувствами: зрением, слушанием, обонянием посредством ноздрей, вкушением и осязанием посредством рук. И зрение есть чувство верное, и им же видим, если не без ума, то верно видим. Слушание же иной раз истинно, другой раз лживо...

И следует только единому очами видимому доверять, услышанному же ни доверять, ни не доверять, но испытанием и проверкой многократной подвергать услышанное — только так можно получить ответ.

*Русские достопамятности,  
издаваемые Обществом истории  
и древностей российских. М., 1815.  
Ч. 1. С. 61, 68*

## **Из апокрифов**

### **Сказание, как сотворил Бог Адама<sup>4</sup>**

Чтоб создать в земле Маддамской человека, взял земли горсть от восьми частей: 1) от земли — тело, 2) от камня — кости, 3) от моря — кровь, 4) от солнца — очи, 5) от облака — мысли, 6) от света — свет, 7) от ветра — дыхание, 8) от огня — теплоту...

И послал Господь ангела своего, повелев взять "аз" на востоке, "добро" на западе, "мыслите" на севере и на юге. И стал человек с душой живой, нарек имя ему Адам. А костей сотворил Бог в Адаме 345, и стал Адам царем над всеми землями и птицами небесными, и зверями земными, и рыбами морскими, и самовластие дал ему Бог. И сказал Господь Адаму: "Тебе служат солнце и луна, и звезды, и твари небесные, и рыбы

морские, и птицы, и скоты, и гады". И насадил Господь Бог рай на востоке и велел Адаму там быть, а жена Адаму еще не сотворена была. И наслал Господь Бог сон на Адама, и уснул Адам, и взял его ребро левое, и вытянул из того ребра руки и ноги, и голову, и создал ему жену в шестой день...

И был Адам в раю 7 дней, чем предвосхитил Господь Бог жизнь человеческую: до десяти лет — ребенок, 20 лет — юноша, 30 лет — зрелость, 40 лет — средовечие, 50 лет — седина, 60 лет — старость, 70 лет — кончина...

И увидел окаянный Сатана Адама, в раю ходящего, словно царя украшенного, под деревом восседающего... и позавидовал ему сильно, и обратился в змия, и приполз к Еве, прошептав ей на ухо: "Почему не разрешено вам есть ягод того дерева, одного стоящего посреди рая?" И ответила Ева змию: "Не разрешил нам Бог и сказал: если съедите, то злою смертью умрете". И сказал змий: "Не смертью умрете, но подобно Богу начнете понимать все добро и зло". И ответила Ева: "Хорошо бы съесть". И послушала дьявола, и взяла и съела ягоду от дерева заповедного, и дала мужу своему. И открылись им очи обоим, что нагие они, и сшили листья смоковные, и покрыли наготу свою...

И изгнан был из рая позорно Адам, и поселился в земле Мадямской, от которой создан был, на ней же и умер.

*Рукопись XVII в. ГБЛ, ф. 256,  
№ 370. Лл. 147—176*

## Пчела<sup>5</sup>

*Сократ.* Вот увидел ученика своего, отдающего силы пашне, а к учению нерадивого, и сказал: "Берегись, друг, если только пашню хочешь возделать, а душу пустынной оставишь и необработанной".

*Аристотель* сказал. Тверже тот, кто побеждает желания, а не воинов. Лишь тот смел и храбр, кто себя одолеет.

*Пифагор.* Злей страдает своими страстями мучимый и советью, если кого обидит, чем битый по телу и получивший раны.

*Филон.* Добродетельный, мало пищи и питья принимая, стоит между смертью и бессмертием: смертного тела ради берет необходимое, а душа его, желая бессмертия, изысканной пищи не ищет.

*Сирах.* Ярость и гнев умаляют дни.

*Соломон.* Муж, склонный язык распускать, попадает в беду.

*Плутарх.* Ни огня невозможно накрыть покрывалом, ни времени — скверных дел.

*Святой Василий.* Как черви в гнилом дереве рождаются, так и забота в слабых входит людей.

*Богослов.* Истина всегда одна, а ложь многолика.

*Нил.* Блажен муж, имеющий жизнь высокую, ум же — смиренный.

*Платон.* Начало знанию — сознание невежества своего; мы же, ничего не зная, представляемся всеведущими.

*Памятники литературы  
Древней Руси. XIII век. М., 1981.  
С. 486—513*

## Галеново на Гипократа <sup>6</sup>

Мир из четырех веществ составился: из огня, из воздуха, из земли и из воды. Составлен был и малый мир, то есть человек, из четырех стихий, а именно: из крови, из мокроты, из красной желчи и из черной. Кровь на вид красная, на вкус же сладкая, подобна она воздуху, поскольку мокра и тепла. Флегма же, то есть мокрота, на вид белая, а на вкус соленая, подобна она воде, поскольку мокра и холодна. Красная желчь на вид желтая, а на вкус горькая, подобна она огню, поскольку он сух и тепл. Черная желчь на вид черная, а на вкус кислая, подобна она земле, поскольку суха и холодна.

Когда эти стихии умалются, или умножаются, или накапливаются выше своей меры, или изменившись и сосупив со своих мест, проникают в необычные места, многообразно и многообразно причиняют человеку болезни...

Когда эти вышеназванные начала пребывают во взаимном соответствии и равенстве, животное бывает здоровым. У всякого человека вышеназванные стихии по-разному в разном возрасте растут и множатся...

У детей характер пылкий и податливый — под влиянием крови, и потому они то играют, то смеются, и когда плачут, быстро утешаются. У юношей же характер пылкий и страстный — под влиянием красной желчи, и потому они самые быстрые и вспыльчивые. У совершенных же мужей характер сухой и холодный — под влиянием черной желчи; и потому они самые суровые и крепкие, и когда гnevаются, с трудом утешаются. У старцев же характер холодный и податливый — под влиянием мокроты; потому они печальны и дряхлы, медлительны и забывчивы, и когда гnevаются, пребывают неутешными.

Знай и то, что кровь делает душу милостивой и податливой; мокрота же, то есть флегма, — медлительной и забывчивой; красная желчь — быстрой и свирепой, а черная желчь — честной и крепкой...

Чувств же у человека пять: зрение, обоняние, слух, вкус и осязание. Зрение — от эфира, обоняние — от воздуха, вкус — от влаги, осязание же — от земли...

Человек имеет частей в теле пять: руки две, ноги две и голову. Элементов же двенадцать: темя, уши, глаза, ноздри, рот, груди, руки, тело, колени, ноги.

*Памятники литературы  
Древней Руси. Вторая половина  
XV века. М., 1982.  
С. 193—197*

### Дионтра<sup>7</sup>

Плоть: ...Аристотель мудрый и с ним Гиппократ говорят, что ум пребывает в сердце. Гален же не соглашается и говорит, что он в головном мозге. Григорий Нисский не согласен с ними и иначе, чем они, учит, так как называет бестелесное нелокализуемым: нельзя пространством очертить бесплотную природу, и никакими частями тела ум не содержится. Но по всему телу проходя, на всех здоровых органах тела, частях телесных, он осуществляет свое действие. В немощных же остается бездейственным и не может никакого искусного действия произвести.

Душа: Довольно непросто постичь сказанное: невероятен союз нас двоих. Так разъясни же мне значение и смысл речи: если творец создал обеих нас одновременно, сопряг нас, рабыня, двоих и соединил, почему же ты, смрадная, вдруг отбегаешь от меня, и тотчас разлагаешься, и становишься пылью и прахом, а я не разрушаюсь, но пребываю вечно живой?

Плоть: ...А ты, госпожа моя, будучи самодвижущейся, имешь непрестанное бытие, никогда не исчезаешь; ибо вместе со способностью самодвижения тебе свойственно вечное движение; а тому, чему свойственно вечное движение, свойственна и непрерывность; непрерывное же, вселюбимая, некоторым образом и бесконечно, бесконечное же всегда бессмертно и вечно живо. Я же тленна, и изменчива, и смертна вся; лишь благодаря тебе я и живу, и движусь. После того как оставляешь ты меня, я уже не пребываю, а отхожу тогда в то, из чего была составлена... Весь мир был создан ради души, а не душа ради него была создана, любимая. И обычно Зиждителю творить сначала меньшее, большее же напоследок, ибо так и подобает. Поскольку же душа драгоценней всего мира, как сказал Христос, надлежало, чтобы сначала появились поселение ее и жилище, а потом — она сама.

*Прохоров Г. М. Памятники  
переводной и русской литературы  
XIV—XV веков. Л., 1987.  
С. 223—227*

## Нил Сорский

### Устав<sup>8</sup>

Слово 1-ое

Различны в нас внутренняя борьба, победы и поражения, говорили святые отцы: сначала прилог, затем сочетание, потом сложение, далее пленение и конечное — страсть.

Прилог, говорили святые отцы Иоанн Лествичник и Филофей Синаит, и другие, есть помысл простой или образ происшедшего, новоявленно в сердце вносимый и уму объявляющийся...

Сочетание излагают, как можно выразиться о страстно или бесстрастно явившемся; говорят, оно есть восприятие помысла, от врага дьявола бываемого, то есть с ним совет и беседа по желанию нашему. Это есть какой-либо помысел, мысленно привнесенный в сознание...

Сложение есть, говорят, припадение сладостное души к явившемуся помыслу или образу случившегося, то есть когда кто-нибудь, приемля помыслы или образы, врагом подставляемые, и с ними беседуя мысленно, помалу привыкает в сознании своем, что произойдет так, как подсказывает вражий помысл...

Пленение же есть или вынужденное и невольное сердца отдавание, или постоянное соединение с происшедшим и утонченная нашего естества погибель...

Страсть же, истинно глаголют, это когда в душе угнездится, а также в нраве то, что к ней привычкой приведено и по своему желанию и собственному приятию в нее приходит, обуревая постоянно страстными помыслами, от врага влагаемыми, утвердившимися от сочетания и собеседования частого и в нрав внедрившимися из-за многого научения и чтения.

Слово 2-ое

Борьбу с этим уставляют отцы равно противоборствующей силе: своей воле или побеждать, или поражение принимать мысленное; проще говоря, следует сопротивляться лукавым помыслам, насколько сил в нас достанет. Это к венцу или наказанию приведет, венцы — победившим, мучения же — согрешившим и не покаившимся в жизни сей...

Когда же успокоится ум от помыслов, снова сердцу внемли и сотвори молитву душевную или разумную. Много добра приносит дело, но лишь отчасти; сердечная же молитва — всякому благу источник...

Блаженный Исихий Иерусалимский четыре способа предлагает в делании умно: или прилогов остерегаться; или сердце иметь глубокое, не внимающее разным помыслам, и молиться; или Господа Иисуса Христа на помощь призывать; или память о смерти иметь. Этими всеми, говорит, лукавые помыслы от-

вращаются, и в них каждому будет найдено отрезвление ума, то есть делание мысленное, как говорят. Смотря на все это, каждый из нас подобающим себе порядком да подвизается.

*Нила Сорского Предание  
и Устав. Со вступ. статьей  
М. С. Боровковой-Майковой. СПб.,  
1912. С. 16—23*

## **Максим Грек**

### **Беседа Ума и Души<sup>9</sup>**

(Ум). Познаем, о Душа, нашу славу и не уподобляем себя бездумно бессловесным животным. Не один ведь конец нам и им, Душа, как и не один и тот же облик у нас. Им ведь свойственно всегда долу наклоняться и наполнять беспрестанно свои утробы произрастаниями земли; нам же, о Душа, и сам вид прямого тела прекрасно сотворен премудрым Художником. О прочих богоподобных красотах, которыми весьма боголепно украшена ты, умолчу, ибо они достаточно убеждают верить, что небо является нам отечеством, и гордиться тем, что самого Всевышнего отцом имеем...

Не предпочитай же бездумно, о Душа, тленного вечно пребывающим небесным благам, да не случится с тобою изреченное Гомером Меонидом, который говорит: неразумный человек тогда приходит в чувство, когда попадает в беду и уже не может помочь себе...

Так скорее, о Душа, познаем себя и достойно своего предназначения да размышляем, не погружая себя в сон и лень, как будто в безмятежное плывем плавание. На страдания и на подвиги призвана ты Вышним, чтобы бороться против невидимых врагов, и, тобою соблюдаемы, почести или, напротив, наказания заслуживаем мы по твоей храбрости или поражению.

*Громов М. Н.  
Максим Грек. М., 1983.  
С. 180—181*

## **Протопоп Аввакум**

### **Книга толкований<sup>10</sup>**

Псалом: "Обновится, как орел, юность твоя".

Толкование. Читай Алфавит и поймешь, как обновляется орел. Если послушаешь, я тебе поведаю. Когда состарится орел и обветшает весь, тогда находит источник воды чистый и взле-

тает вверх с великим трудом, то есть в высоту, вздымается к небесному огню, ибо ближе к солнцу подлетает, и обгорит все ветхое на нем; он же снова возвращается к прежде сказанному источнику чистой воды и моется достаточно в нем и, снова покрывшись перьями, становится юным вместо ветхого.

Вот, душа, сотвори и ты так. Если обветшала грехами, да обновится, как орел, юность твоя; также прибеги к огню небесному, попадающему терние наших грехов. С апостолом Павлом изреку: "Бог наш есть огонь поядающий. И отмойся чистою водою естественной". То есть крестись сызнова, по Писанию, поскольку второе крещение грешнику — слезы и покаяние...

Если хочешь помилован быть — сам также милуй; хочешь почитаемым быть — почитай; хочешь есть — иных накорми; хочешь взять — иному давай. Это есть равенство, а по высшему разуму — себе желай худшего, а ближнему — лучшего. Богатому поклонись в пояс, а нищему — в землю. Ударит тебя кто по щеке — подставь ему и другую, а отойдя, ему же поклонись. Чти отца твоего и мать твою любезно и сердечно, как к святым, к стопам ног их главу преклоняй благоговейно, породившим тебя от своей утробы; ради тебя чрево матери болезнь претерпело, отец же, болезнуя о тебе, воздыханием и печалью снедаем всегда...

Как ты отцу своему и матери сотворишь, также и тебе дети твои сотворят, и какой мерой меришь — возмерится и тебе.

*Житие протопопа Аввакума,  
им самим написанное, и другие его  
сочинения. М., 1960.  
С. 149—169*

## **Симеон Полоцкий**

### **Вертоград многоцветный**

#### *Понимание*

Пониманье есть прошедшее верно постигать,  
также — настоящее благоустроить,  
И предвосхищение грядущего имети;  
это не творящие — разумом как дети.

#### *Мысль*

Как корень в древе, так мысль в человеке,  
и то, и другое есть тайна в сем веке.  
Корень под землей скрытно пребывает,  
мысль — в глубинах сердца, никто ее не знает.

И как то, что в корне выступить таится,  
    чтоб затем ветвями и в плодах явиться;  
Так и сокровенное в помыслах бывает,  
    лишь затем на деле себя проявляет.  
Тот, кто плодovitости дереву желает,  
    о корнях заботится — верно поступает;  
Так жаждущий плоды благие приносить  
    обязан в сердце мысли добрые хранить,  
От помыслов ведь добрых — и дела благие  
    будут совершаться, а от злых же — злые.

*Симеон Полоцкий. Избр. соч.  
М., Л., 1953. С. 73—74*

# ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

## ВОЗРОЖДЕНИЕ

Ни об одной культуре вплоть до Нового времени нельзя было сказать, что стержнем и основой ее развития был поиск индивидуальности, стремление уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкуса, дарования, образа жизни, то есть самоценность отличия. Получив первые импульсы в итальянском Возрождении, пройдя череду сложных превращений в XVII веке, лишь в конце эпохи Просвещения эта идея вполне сформировалась и в прошлом столетии стала торить себе дорогу на европейской почве, понемногу утрачивая дерзкую непривычность.

Идея "индивидуальности", как это ни кажется странным, была неизвестна всем традиционалистским обществам, включая и греко-римскую Античность. Само это слово "индивидуальность", как и слово "личность", появилось каких-то двести—триста лет назад. Специфическое и революционизирующее представление об индивидуальности часто путают с представлением об индивидуальности, которое по необходимости не могло быть незнакомо любой культуре, поскольку отражало биосоциальную данность.

Эта фундаментальная надысторическая данность заключена в том простом факте, что человечество состоит из людей... Из этого фундаментального факта делались следующие два принципиальных вывода. Во-первых, утверждалось, что человеческая природа подобно природе всего живого неоднородна. Как между телами индивидов, между их лицами, голосами, жестами нет полного сходства, так и души их, темпераменты, нравы и склонности предстают похоже-непохожими. Попытались обозреть и упорядочить это разнообразие, отнеся каждого человека к известной разновидности и разряду. Тем самым удавалось не оставить никого единственным в своем роде и объяснить своеобразие, сведя его к общему.

Во-вторых, разумность со-знания, со-вести, со-оплодотворенное идеей индивидуальности, понималось как знание (весь) лишь в голове одного человека. И одновременно как продолжающееся за пределами отдельных сознаний, перекатывающееся через них и словно бы уносящее их в своем вечном потоке. Однако всякая малая индивидуальная толика мировой разумности считалась больше своего целого, ибо вмещала его в себя и порой пыталась добавить к нему еще нечто — с собою. Любая культура не могла не задумываться над этой парадоксально-

стью сознания, над отношением к ней всеобщего Духа и отъединенного частичного существования.

В этих рамках двигалось ренессансное мышление (сознание) от понятия "индивид" к "индивидуальности".

"Индивид" — слово, которое изначально определяет одного человека через его несамостоятельность, через его удел, производность. Существование корпускул человечества создавало проблему для сознания людей, чья жизнь была неотделима от рода, общины, конфессии, корпорации и чья духовность нуждалась в абсолютной точке отсчета. Индивидуальность существования была очевидностью, но очевидностью пугающей! От мнимой психической атомарности, от поверхности вещей мысль упорно сворачивала к тому, что отдельный человек подлинен лишь постольку, поскольку поставлен в общий ряд и даже в конечном счете сливается с мировым субстанциональным началом. В этом плане истинно и единственно индивиден лишь живой Космос или Бог.

При всех подробностях европейских (античных или иудеохристианских) социокультурных моделей, оказавшихся столь существенными на переходе к Новому времени, когда региональные своеобразия были исторически востребованы, использованы и когда впервые возникли понятия "Запад" и "Восток" — до тех пор отдельность "Я" или оценивалась отрицательно, или, во всяком случае, "Я" никак не воспринималось само по себе, но лишь в контексте некой причастности. Социальная и метафизическая общность — вот альфа и омега характеристики каждого индивида. Из нее, абсолютной и авторитарной инстанции, выводилось и к ней возвращалось всякое выделение из толпы. Это не означает, будто никто не выделялся. Напротив, превосходство поощрялось. Достаточно вспомнить об олимпийских лаврах, об "агоне", сплошной состязательности у древних эллинов, о римских "триумфах" и прочих почестях выдающихся граждан. В этой связи приходят на память средневековые воинские, а позже и поэтические турниры, наконец церковные жития и беатификации юродивые и святые.

Выделенность античного героя, атлета, полководца или рителя, как и избранность средневекового праведника, есть вместе с тем наибольшая степень включенности, нормативности, максимальная воплощенность общепринятого — определенная образцовость, то есть нечто противоположное тому, что понимается под индивидуальностью в эпоху Возрождения.

Понятия "индивидуальности" и "личности" прорастали в Новое время с известной синхронностью, только в обиходе смешиваясь, словно синонимы. Являясь культурными, социальными, логическими проекциями радикально изменившегося отношения между индивидом и обществом, индивидом и миром, эти понятия во многом родственны, но в целом, в сущности своей они различны.

В идее индивидуальности наиболее непосредственно выражала себя относящаяся к отдельному человеку новая экономическая и политическая реальность европейской истории. Содержание категории "индивидуальность", обнимающее все сферы жизни, от государства до бытового разнообразия, оплодотворяется пафосом единственности и оригинальности каждого индивида, прямо сопряжено с утверждающимся в это время принципом индивидуальной свободы.

Разрабатываемый в эту эпоху идеал социальности — это модель индивида, а не общества, это образ чувственной реальности, пронизанной высшим мировым смыслом, это сквозная идея космизации ("универсализации") человека и окультуривания всего земного бытия, в центре которого он стоит. Со временем, когда ход истории обнаружил, что, исходя только из самостоятельности индивидуального человека, из его внутренних возможностей и доблести, нельзя построить счастливое существование, тогда — к середине XVI века — ренессансный идеал социальности начал превращаться в утопию, в нечто себе противоположное.

Представленные в разделе тексты свидетельствуют о сознательных шагах, которые были сделаны Возрождением к развиту свободы индивидуального самоопределения.

*Л. М. Баткин*

## Пико делла Мирандола <sup>1</sup>

### Речь о достоинстве человека <sup>2</sup>

Прочитал, уважаемые отцы, в писаниях арабов, что, когда спросили Абдаллу Сарацина, что кажется ему самым удивительным в мире, он ответил: ничего нет более замечательного, чем человек. Этой мысли соответствуют и слова Меркурия: "О Асклепий <sup>3</sup>, великое чудо есть человек!" Когда я размышлял о значении этих изречений, меня не удовлетворяли многочисленные аргументы, приводимые многими в пользу превосходства человеческой природы: человек есть посредник между всеми созданиями, близкий к высшим и господин над низшими, истолкователь природы в силу проницательности ума, ясности мышления и пытливости интеллекта, промежуток между неизменной вечностью и текущим временем, узы мира, как говорят персы, Гименей, стоящий немного ниже ангелов, по свидетельству Давида <sup>4</sup>.

Все это значительно, но не то главное, что заслуживает наибольшего восхищения. Почему же мы не восхищаемся в большей степени ангелами и прекрасными небесными хорами? В конце концов, мне показалось, я понял, почему человек самый счастливый из всех живых существ и достойный всеобщего восхищения и какой жребий был уготован ему среди прочих судеб, завидный не только для животных, но и для звезд и потусторонних душ. Невероятно и удивительно! А как же иначе? Ведь именно поэтому человека по праву называют и считают великим чудом, живым существом, действительно достойным восхищения. Но что бы там ни было, выслушайте, отцы, и снисходительно простите мне эту речь.

Уже всевышний отец, бог-творец создал по законам мудрости мировое обиталище, которое нам кажется августейшим храмом божества. Наднебесную сферу украсил разумом, небесные тела оживил вечными душами. Грязные, загаженные части нижнего мира наполнил разнородной массой животных. Но, закончив творение, пожелал мастер, чтобы был кто-то, кто оценил бы смысл такой большой работы, любил бы ее красоту, восхищался ее размахом. Поэтому, завершив все дела, как свидетельствуют Моисей <sup>5</sup> и Тимей <sup>6</sup>, задумал наконец сотворить человека. Но не было ничего ни в прообразах, откуда творец произвел бы новое потомство, ни в хранилищах, что подарил бы в наследство новому сыну, ни на скамьях небосвода, где восседал сам созерцатель вселенной. Уже все было завершено; все было распределено по высшим, средним и низшим сферам. Но не пристало отцовской мощи отсутствовать в последнем потомстве, как будто она истощена, не подобало колебаться его мудрости в необходимом деле из-за отсутствия совета, не приличествовало его благодетельной любви, чтобы тот, кто в других

должен был восхвалять божескую щедрость, осуждал бы ее в самом себе. И установил наконец лучший творец, чтобы тот, кому он не смог дать ничего собственного, имел общим с другими все, что было свойственно отдельным творениям. Тогда согласился бог с тем, что человек — творение неопределенного образа, и, поставив его в центре мира, сказал: "Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы отсюда тебе было удобнее обзирать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные". О, высшая щедрость бога-отца! О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет! Звери при рождении получают от материнской утробы все то, чем будут владеть потом, как говорит Луцилий<sup>7</sup>. Высшие духи либо сразу, либо чуть позже становятся тем, чем будут в вечном бессмертии. В рождающихся людей отец вложил семена и зародыши разнородной жизни, и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. Возделает растительные, — будет растением, чувственные, — станет животным, рациональные, — сделается небесным существом, интеллектуальные, — станет ангелом и сыном бога. А если его не удовлетворит судьба ни одного из этих творений, пусть вернется к своей изначальной единичности и, став духом единым с богом в уединенной мгле отца, который стоит надо всем, будет превосходить всех. И как не удивляться нашему хамелеонству! Или, вернее, чему иному можно удивляться более? И справедливо говорил афинянин Асклепий, что за изменчивость облика и непостоянство характера он сам был символически изображен в мистериях как Протей<sup>8</sup>. Отсюда и известные метаморфозы евреев и пифагорейцев. Ведь в тайной еврейской теологии то святого Еноха превращают в божественного ангела, которого называют "Mal'akh Adonay Shebaath", то других превращают в иные божества. Пифагорейцы нечестивых людей превращают в животных, а если верить Эмпедоклу, то и в растения. Выражая эту мысль, Магомет часто повторял: "Тот, кто отступит от божественного закона, станет животным, и вполне заслуженно". И действительно, не кора составляет существо растения, но неразумная и ничего не чувствующая природа, не кожа есть сущность упряжной лошади, но тупая и чувственная душа, не кругообраз-

ное вещество составляет суть неба, а правильный разум; и ангела создает не отделение его от тела, но духовный разум.

Если ты увидишь ползущего по земле на животе, ты увидишь не человека, а кустарник, и, если увидишь, подобно Калипсо<sup>9</sup>, кого-либо, ослепленного пустыми миражами фантазии, охваченного соблазнами раба чувств, ты увидишь не человека, а животное. И если ты видишь философа, все распознающего правильным разумом, уважай его, ибо небесное он существо, не земное. Если же видишь чистого созерцателя, не ведающего плоти и погруженного в недра ума, то это не земное и не небесное существо. Это — более возвышенное, божественное, облаченное в человеческую плоть. И кто не станет восхищаться человеком, которого в священных еврейских и христианских писаниях справедливо называют именем то всякой плоти, то всякого творения, так как он сам формирует и превращает себя в любую плоть и приобретает свойства любого создания! Поэтому перс Эвант, излагая философию халдеев, пишет, что у человека нет собственного природного образа, но есть много извне привходящих. Отсюда и выражение у халдеев: "Nanagich tharah sharinas": человек — животное многообразной и изменчивой природы. К чему это относится? К тому, чтобы мы понимали, родившись — при условии, что будем тем, кем хотим быть, — что важнейший наш долг заботиться о том, чтобы по крайней мере о нас не говорили, что когда мы были в чести, то нас нельзя было узнать, так как мы уподобились лишенным разума животным. Но лучше, если о нас скажут словами пророка Асафа: "Вы — боги и сыны всевышнего все вы"<sup>10</sup>. Мы не должны вредить себе, злоупотребляя милостивейшей добротой отца, вместо того чтобы приветствовать свободный выбор, который он нам дал.

Пусть наполнит душу святое стремление, чтобы мы, не довольствуясь заурядным, страстно желали высшего, а также добивались (когда сможем, если захотим) того, что положено всем людям. Отвергая земное, пренебрегая небесным и, наконец, оставив позади все, что есть в мире, поспешим в находящуюся над миром курию, самую близкую к высочайшей божественности.

Там, как рассказывают мистерии, первые места занимают серафим, херувим и трон, не ведающие, что мы уже уступили им и добиваемся достоинства и славы, неудовлетворенные вторыми местами, и если захотим, то не будем ни в чем их ниже. Но что и как совершая? Давайте посмотрим, что делают они, какой жизнью живут. И если мы будем жить так (а мы так можем), то сравняемся с ними. Серафим горит в огне любви, херувим блистает великолепием разума, трон хранит твердость судьбы. Итак, если, предавшись деятельной жизни, мы примем на себя справедливую заботу о низших, то укрепимся стойкой твердостью трона. Если, освободившись от дел, предадимся созерцанию на досуге, постигая творца в работе и работу в творце, то

засверкает светом херувима. Если только загоримся истребляющим огнем любви к творцу, то вспыхнем внезапно в образе серафима.

Над тронем, то есть над справедливым судьей, восседает бог — вечный судья. Он летает над херувимом — созерцателем, согревает его, почти возлежа на нем. Дух божий витает над водами, которые расположены над небесами и восхваляют бога в предрассветных гимнах. Здесь серафим — обожатель в боге и бог в нем; бог и он — единое.

Нам следует достигнуть высшего могущества тронов, рассуждая о нем, любя его и величая серафимов.

Но каким образом кто-либо может рассуждать о неизвестном или любить неизвестное? Моисей любил бога, которого видел, и устраивал как судья в народе то, что прежде увидел как созерцатель на горе. Итак, находящийся посредине херувим своим светом готовит нас к серафическому огню и равным образом озаряет нас для суда трона. Это и есть удел первого разума, порядок Паллады, лежащий в основе созерцательной философии; это то, чему нам следует прежде всего подражать и что мы должны исследовать и понять, чтобы подняться к вершинам любви и спуститься хорошо обученными и готовыми к свершению дел.

Но ведь если необходимо строить нашу жизнь по образцу херувимов, нужно видеть, как они живут и что делают. Но так как нам, плотским и имеющим вкус к мирским вещам, невозможно этого достичь, то обратимся к древним отцам, которые могут дать нам многочисленные верные свидетельства о подобных делах, потому что они им близки и родственны. Посоветуемся с апостолом Павлом, ибо когда он был вознесен на третье небо, то увидел, что делало войско херувимов. Он ответит нам, что они очищаются, затем наполняются светом и наконец достигают совершенств, как передает Дионисий. Так и мы, подражая на земле жизни херувимов, подавляя наукой о морали порыв страстей и рассеивая спорами тьму разума, очищаем душу, смывая грязь невежества и пороков, чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум. Тогда мы наполним очищенную и приведенную в порядок душу светом естественной философии, чтобы затем совершенствовать ее познанием божественных вещей.

Не довольствуясь нашими святыми отцами, посоветуемся с патриархом Яковом, чье изваяние сияет на месте славы. И мудрейший отец, который спит в подземном царстве и бодрствует в небесном мире, даст нам совет, но символически, как это ему свойственно. Есть лестница, скажет он, которая тянется из глубины земли до вершины неба и разделена на множество ступенек. На вершине этой лестницы восседает господь; ангелы-созерцатели то поднимаются, то спускаются по ней. И если мы, страстно стремясь к жизни ангелов, должны добиться ее, то, спрашиваю, кто посмеет дотронуться до лестницы господа

грязной ногой или плохо очищенными руками? Как говорится в мистериях, нечистому нельзя касаться чистого.

Но каковы эти ноги и руки? Ноги души — это, несомненно, та презреннейшая часть, которая опирается как на всю материю, так и на верхний слой земли, питающая и кормящая сила, горючий материал страстей, наставница дающей наслаждение чувственности. А рука души, защитница страсти, — почему мы не говорим о ней с гневом? — сражается за нее, под солнцем и пылью эта хищница отнимает то, чем сонная душа наслаждается в тени. Эти руки и ноги, то есть всю чувственную часть, в которой заключен соблазн тела, как говорят, силой пленяющий душу, мы, словно в реке, омываем в философии морали, чтобы нас, как нечестивых и греховных, не сбросили с лестницы. Однако этого недостаточно, если мы не захотим стать спутниками ангелов, носящихся по лестнице Якова, не будем заранее хорошо подготовлены и обучены двигаться, как положено, со ступеньки на ступеньку, никогда не сворачивая с пути и не мешая друг другу. А когда мы достигнем этого красноречием или способностями разума, то, оживленные духом херувимов, философствуя в соответствии со ступенями лестницы, то есть природы, доискиваясь до сути всего, будем то спускаться, расщепляя с титанической силой единое на многие части, как Озириса, то подниматься, соединяя с Фебовой силой множество частей в единое целое, как тело Озириса, до тех пор пока не успокоимся блаженством теологии, прильнув к груди отца, который восседает на вершине лестницы. Спросим у справедливого Иова, который заключил с богом договор о жизни, прежде чем сам вступил в жизнь: "Чего больше всего жалеает высший бог от миллионов ангелов, которые ему служат?"<sup>11</sup> "Конечно, мира", — ответит бог согласно тому, как читается: "Того, который творит мир на небесах". И так как средний ряд передает предписания высшего ряда низшему, то для нас слова теолога Иова объясняет философия Эмпедокла, указывающая на двойную природу нашей души: одна поднимает нас вверх, к небесам, другая сбрасывает вниз, в преисподнюю, — и сравнивает это с враждой и дружбой или с войной и миром, как свидетельствуют его песни. Иов жалуется, что он, как безумный, был вовлечен в раздор и сброшен в пропасть далеко от богов.

Ведь действительно, среди нас множество разногласий, отцы! Дома у нас идет тяжелая междоусобная распря и гражданская война. Если бы мы захотели и страстно пожелали мира, который поднял бы нас так высоко, что мы оказались бы среди возвышенных господа, то единственное, что успокоило бы и обуздало нас вполне, это философия морали. И если бы человек в нас самих присил бы у "врагов" только перемирия, то и тогда обуздал бы свои животные порывы и пылкий гнев льва. И если, заботясь о себе, мы пожелали бы затем вечного мира, то он наступил бы, обильно утолив наши желания, и, принеся в жерт-

ву двух животных, заключил бы между телом и духом нерушимый договор о священном мире.

Диалектика успокоит разум, который мучается из-за словесных противоречий и коварных силлогизмов. Естественная философия уймёт споры и борьбу мнений, которые угнетают, раскалывают и терзают беспокойную душу, но при этом заставит нас помнить, что природа, согласно Гераклиту, рождена войной и поэтому названа Гомером борьбой. Поэтому невозможно найти в природе настоящего покоя и прочного мира, которые являются привилегией и милостью ее госпожи — святейшей теологии. Теология укажет нам путь к миру и поведет как провожатый. Издали увидев нас, спешащих, она воскликнет: "Подойдите ко мне, вы, находящиеся в затруднении, подойдите, и я успокою вас; подойдите ко мне, и я дам вам мир, который не могут вам дать ни вселенная, ни природа"<sup>12</sup>. И мы, ласково позванные и так радушно приглашенные, с окрыленными, как у Меркурия, ногами устремимся в объятия благословенной матери, насладимся желаемым миром — святейшим миром, неразрывными узами и согласной дружбой, благодаря которой все души не только согласованно живут в едином разуме, который выше всех разумов, но некоторым образом сливаются в единое целое.

Такая дружба, как говорят пифагорейцы, является целью всей философии; такой мир бог устанавливает на небесах, и ангелы, сходящие на землю, сообщают о нем людям доброй воли, чтобы благодаря этому миру люди, восходящие на небо, сами стали ангелами. Такой мир мы пожелали бы друзьям, нашему времени, каждому дому, в который бы мы вошли, и нашей душе, чтобы она стала благодаря ему местом пребывания бога, и, после того как смоеет с себя грязь с помощью морали и диалектики, украсилась многообразной философией, подобно пышно украшенному дворцу, портал увенчала бы гирляндами теологии, и тогда вместе с отцом сойдет король славы и сделает в ней свое пристанище. Душа окажется достойной столь снисходительного гостя. Отделанная золотом, как свадебное тога, она примет выдающегося гостя не как гостя, а как нареченного, с которым никогда не разлучаются, и захочет отделиться от своего местопребывания и, забыв дом своего отца и даже себя, пожелает умереть в себе самой, чтобы жить в нареченном, в присутствии которого смерть его святых поистине блаженна. Я говорю — смерть, если можно назвать смертью полноту жизни, размышление над которой является целью философии, как говорили мудрецы. Давайте позовем самого Моисея, который лишь немногим меньше того обильного источника священной и невыразимой мысли, откуда пьют нектар ангелы. Выслушаем же судью, который должен прийти к нам и объявить тому, кто живет в пустынном одиночестве плоти, следующие законы. Тот, кто еще греховен, нуждается в морали, поэтому пусть живет с людьми не в святынице, а под открытым небом,

как жрецы фессалийские, пока не очистится от грехов. Тот же, кто упорядочил образ жизни и принят в храм, пусть не приобщается к священнодействию, но прежде усердно послужит таинствам философии диалектическим послушничеством; и, допущенный наконец к таинствам в звании жреца философии, пусть созерцает то пышный многоцветный звездный наряд всевышнего бога-царя, то небесный канделябр — семисвечник, чтобы потом, принятый в лоно храма за заслуги в возвышенной теологии, наслаждался славой господней, когда уже никакое покрывало не скрывает образа бога. Да, Моисей приказывает нам это и, приказывая, убеждает и побуждает, чтобы мы с помощью философии готовились к будущей небесной славе. Но в действительности же не только христианские и Моисеевы таинства, но и теология древних, о которой я намерен спорить, раскрывает нам успехи и достоинство свободных искусств. Разве иного желают для себя посвященные в греческие таинства? Ведь первый же из них, кто очистится с помощью морали и диалектики — очистительных занятий, как мы их называем, — будет принят в мистерии! Но чем иным может быть участие в мистериях, если не разъяснением тайн природы посредством философии? Только после того как они будут таким образом подготовлены, наступит эта эпоптейя, то есть видение божественных дел через свет теологии. И кто не станет добиваться посвящения в эти таинства? Кто, пренебрегая всем земным, презирая дары судьбы, не заботясь о теле, не пожелает стать сотрапезником богов, еще живя на земле и получив дар бессмертия, напоив нектаром себя — смертное существо! Кто не захочет так быть замороженным платоновским "Федром" и так воодушевиться экстазом Сократа, чтобы на крыльях бежать из этого мира, вместилища дьявола, и достигнуть быстро небесного Иерусалима! Мы будем возбуждаться, отцы, восторгами Сократа, которые настолько выводят нас за пределы рассудка, что возносят нас и наш разум к богу. Эти восторги тем более будут возбуждать нас, если мы сами приведем сначала в движение то, что есть в нас самих. И действительно, если с помощью морали до соответствующих разумных пределов будут напряжены силы страсти так, чтобы они согласовывались между собой в нерушимой гармонии, если с помощью диалектики будет развиваться разум, то, возбужденные пылом муз, мы будем упиваться небесной гармонией. Тогда предводитель муз Вакх в своих таинствах — зримых проявлениях природы, — раскрывая нам, ставшим философами, тайны бога, питает нас из богатств божьего дома, в котором мы, если будем верными, как Моисей, приблизившись к священной теологии, вдохновимся двойным пылом. И когда поднимемся на самую высокую вершину, то, сопоставляя в вечности все, что было, есть и будет, и созерцая первородную красоту, мы станем прорицателями Феба, его крылатыми поклонниками, и тогда, как порывом возбужденные невыразимой любовью, подобно

окружающим нас пылким серафимам, мы, полные божеством, станем тем, кто нас создал.

Если кто-либо будет исследовать значение и тайный смысл священных имен Аполлона, то увидит, что они свидетельствуют о том, что бог является философом не менее, чем прорицателем.

И поскольку Аммоний<sup>13</sup> достаточно полно рассказал об этом, у меня нет основания говорить об этом иначе. О, отцы, пусть овладевают душой три дельфийские правила, необходимые особенно тому, кто намеревается войти в святейший и августейший храм не ложного, но истинного Аполлона, озаряющего всякую душу, входящую в этот мир! Вы увидите, что нас вдохновляло только то, что мы все силы посвятили трехчастной философии, о которой сейчас идет речь. Знаменитое "ничего слишком", согласно критерию меры, справедливо предписывает норму и правило всякой добродетели, о чем говорит этика. Знаменитое "познай самого себя" побуждает и вдохновляет нас на познание всей природы, с которой человек связан как бы брачными узами. Тот же, кто познает самого себя, все познает в себе, как писали сначала Зороастр<sup>14</sup>, а затем Платон в "Алкивиаде".

Затем, озаренные этим знанием благодаря философии природы, уже близкие к богу, произнося "EI", то есть "ES" с теологическим приветствием "ты есть", обратимся к Аполлону радостно и фамильярно. Но посоветуемся также с мудрейшим Пифагором, тем более мудрым, что он никогда не считал себя достойным имени мудреца<sup>15</sup>. Прежде всего он посоветует нам не отдыхать сверх меры, то есть не оставлять в праздном бездельии разумную часть, посредством которой душа все измеряет, судит и проверяет, но управлять ею и с помощью упражнений и правил диалектики постоянно ее побуждать. Он укажет нам далее, что следует особенно остерегаться двух вещей: не мочиться против солнца и не обрезать ногтей во время жертвоприношения.

Только после того как с помощью морали освободимся от чрезмерной страсти к наслаждениям и удалим обрезки ногтей, так сказать, острые выступы гнева и жало души, мы примем участие в жертвоприношении, то есть в тех упоминавшихся мистериях Вахра, отцом которых справедливо считается солнце, и только тогда предадимся созерцанию.

Затем он укажет, чтобы мы накормили петуха, то есть напитали божественную часть нашей души познанием божественных дел как истинной пищей и небесной амброзией. Это — тот петух, чьего вида боится и опасается лев, то есть всякая земная власть. Это — тот петух, которому дан интеллект, читаем у Иова. Когда этот петух поет, заблудившийся человек приходит в себя. Этот петух ежедневно поет на утренней заре, когда звезды восхваляют бога.

Сократ, когда умирал, и был уже недосыгаем для болезней, и надеялся, что божественная часть его души соединится с высшей божественностью мира, сказал, что этим петухом он обязан Эскулапу, врачу душ.

Посмотрим памятники халдеев и увидим (если им можно верить), какие науки и искусства открывают смертным путь к счастью. Халдейские толкователи пишут, будто Зороастр сказал, что существует крылатая душа, которая стремительно падает в тело, когда крылья ее опадают, и поднимается к небу, когда они вырастают. На вопрос учеников, каким образом летающие души приобретают покрытые перьями крылья, он ответил: "Оросите крылья живительной водой". А когда его спросили, откуда достать эту воду, он ответил по обычаю сравнением: "Рай господя омывается и орошается четырьмя потоками — зачерпните оттуда целебную воду".

Название текущего с севера — Пишон, что значит справедливость; текущего с запада — Дикон, то есть искупление; текущего с востока — Хиддекель, что значит просвещение; текущего с юга — Перат, что можно толковать как благочестие.

Обратим внимание, отцы, и тщательно поразмыслим над тем, что скрывается за этими положениями Зороастра: разумеется, именно то, что этикой, как иберийскими волнами, мы смываем грязь с глаз, диалектикой, как ватерпасом, выпрямляем их взгляд; затем, созерцая природу, привыкаем терпеть еще слабый свет правды, подобный свету восходящего солнца, чтобы, наконец, с помощью теологии и культа бога мы могли, подобно небесным орлам, переносить яркое сияние солнца.

Кажется, эти утренние, дневные и вечерние знания сначала были воспеты Давидом, а затем истолкованы Августином. Это — тот яркий свет, который непосредственно возбуждает серафимов и равным образом озаряет херувимов. Это то место, куда всегда стремился древний отец Авраам. Там нет нечистых духов, согласно учению кабалистов. И если только дозволено предать гласности что-либо из тайных мистерий хотя бы намеком — ведь после того как внезапное падение с неба обрекло человека на заблуждение и, согласно Иеремии <sup>16</sup>, "окна" были открыты и смерть поразила печень и сердце, — то мы призовем небесного врача Рафаила, который излечит нас морально и диалектикой, как целебными лекарствами. Затем Гавриил, сила бога, приютит нас, оздоровленных, и поведет через чудеса природы, повсюду указывая на доброту и могущество бога, и, наконец, передаст нас верховному жрецу Михаилу, который наградит нас, отличившихся в занятиях философией, жреческим саном теологии, как короной из драгоценных камней.

Вот причины, почтеннейшие отцы, которые не только вдохновляют, но увлекают меня на изучение философии. Конечно, я не говорил бы об этом, если бы не желал ответить тем, кто имеет обыкновение осуждать изучение философии, в особенности выдающимися людьми, и тем, кто вообще живет заурядной жизнью. Ведь в действительности изучение философии является несчастьем нашего времени, так как находится скорее в презрении и поругании, чем в почете и славе.

Губительное и чудовищное убеждение, что заниматься философией надлежит немногим либо вообще не следует заниматься ею, поразило все умы. Никто не станет исследовать причин вещей, движения природы, устройства вселенной, замыслов бога, небесных и земных мистерий, если не может добиться какой-либо благодарности или получить какую-либо выгоду для себя. К сожалению, учеными стали считать только тех, кто изучает науки за вознаграждение. Скромная Паллада, посланная к людям с дарами богов, освистывается, порицается, изгоняется; нет никого, кто любил бы ее, кто бы ей покровительствовал, разве что сама, продаваясь и извлекая жалкое вознаграждение из оскверненной девственности, принесет добытые позором деньги в шкаф любимого. С огромным сожалением я отмечаю: в наше время не привиты, а философы думают и заявляют, что не следует заниматься философией, так как философам не установлены ни вознаграждения, ни премии, как будто они не показали тем самым, что не являются философами. И действительно, так как их жизнь проходит в поисках денег или славы, то они даже для самих себя не размышляют над истиной. Я не стыжусь похвалить себя за то, что никогда не занимался философией иначе, как из любви к ней, и в исследованиях и размышлениях никогда не рассчитывал ни на какое вознаграждение или оплату, кроме формирования моей души и постижения истины, к которой я страстно стремился. Это стремление было всегда столь сильным, что, отбросив заботу обо всех частных и общественных делах, я предавался покою размышления, и ни зависть недоброжелателей, ни хула врагов науки не смогли и не смогут отвлечь меня от этого. Именно философия научила меня зависть скорее от собственного мнения, чем от чужих суждений, и всегда думать не о том, чтобы не слышать зла, но о том, чтобы не сказать или не сделать его самому.

Я уверен, ученейшие отцы, что насколько мой предполагаемый диспут окажется приятным вам, любителям свободных искусств, почтившим его своим присутствием, настолько для многих других он окажется тягостным и обременительным. Я знаю немало таких, кто и раньше осуждал мою инициативу и теперь порицает ее всяческим образом.

Многие имели обыкновение хулить скорее тех, кто поступает правильно и свято во имя добродетели, нежели тех, кто действует неправильно и грешно во имя порока. Другие вообще осуждают такие диспуты и такой способ обсуждения доктрины, доказывая, что это делается более для демонстрации блеска ума и учености, а не для достижения самого знания.

Одни, не осуждая такого рода практику, однако, не допускают ее с моей стороны, так как я в 24 года осмелился предложить диспут о высших таинствах христианской теологии, о высочайших аргументах философии, о неизвестных науках, притом в прославленнейшем городе при огромном стечении ученейших мужей<sup>17</sup>.

Другие же, разрешая этот диспут, не хотят, чтобы обсуждались все 900 тезисов, клеветнически утверждая, что это не только честолюбиво и высокомерно, но и выше моих сил. Я сдался бы перед этими возражениями, если бы к тому побудила меня философия, которую я излагаю теперь. Я отвечу по ее совету, если буду убежден, что этот диспут будет организован с целью обсуждения и полемики.

Пусть зависть, которая, по утверждению Платона, отсутствует у богов, не создает в наших умах стремление критиковать. Давайте без предубеждения посмотрим, следовало ли мне выступать с диспутом по стольким вопросам. Не буду возражать тем, кто порицает обычай публичного диспута, — эта вина, если она считается таковой, общая у меня не только с вами, выдающимися учеными, которые очень часто решали эту задачу с большой славой и похвалой, но с Платоном, Аристотелем и самыми прославленными философами всех времен. У них не было более верного способа достичь понимания истины, кроме частого упражнения в диспутах. Подобно тому как гимнастика укрепляет тело, так, несомненно, эта своеобразная духовная палестра делает силы души тверже и непоколебимее. Полагаю, нечто иное хотели символически выразить поэты знаменитым оружием Паллады или евреи, утверждающие, что железо — знак мудрости, — как то, что это очень почетный вид состязания, необходимый как для выявления, так и для защиты истины. Не случайно халдеи при рождении будущего философа желали, чтобы Марс смотрел на Меркурия как бы с треугольного положения, ибо вся философия, если лишит ее сражений и битв, стала бы ленивой и сонной. Мне труднее защититься от тех, кто говорит, будто я не способен для такого предприятия: если бы я считал себя равным, то, пожалуй, был бы нескромным, а если сочту себя неспособным, то буду казаться безрассудным и опрометчивым. Вы видите, в какие теснины я попал, в каком положении оказался, что не могу без вины обещать того, что затем не смогу дать без порицания. Я мог бы привести слова Иова — "дух существует во всем"<sup>18</sup> — и вместе с Тимофеем услышать: "пусть никто не осуждает твою молодость"<sup>19</sup>. Скажу искренне, что во мне нет ничего ни великого, ни особенного. Не отрицая того, что я образован и питаю страсть к литературе, я все же не присваиваю и не принимаю имени ученого. Отчего же я взвалил на свои плечи это тяжелое бремя? Не потому, что я не сознавал свою слабость, но потому, что знал: быть побежденным в таком сражении, то есть в ученом диспуте, тоже полезно, и в этом его отличительное свойство.

Поэтому даже слабому не следует избегать сражения, но более того, он может и должен бросаться в бой. Ибо потерпевший поражение благодаря этому получит от победителя не ущерб, а награду — ведь он придет к будущим сражениям более ученым и опытным. Вдохновленный такой надеждой, я, слабый солдат, не побоялся вступить в столь тяжелое состязание с самыми сильными и храбрыми.

Если же это было сделано смело, то судить следует не столько по моему возрасту, сколько по исходу сражения.

Остается, в-третьих, ответить тем, которые возмущены большим числом представленных тезисов, как будто эта тяжесть упала на их плечи, а не мне одному пришлось нести ее, как бы ни было тяжело. Конечно, неприлично и весьма мелочно определять меру чужого труда, да притом в деле, в котором, как говорит Цицерон, чем больше стремиться к умеренности, тем лучше. Несомненно, в таком большом предприятии я по необходимости должен был либо уступить, либо, если смогу, убедить. Не понимаю, почему похвально представить десять тезисов и повинно представлять девятьсот. Если я не выдержу испытания, то ненавидящие пусть меня обвинят, а любящие — простят. К тому же тот факт, что столь тяжелое и большое предприятие затеял юноша слабых способностей и недостаточного ученый, заслуживает скорее похвалы, чем обвинения. Ведь говорит поэт: если не хватит сил, будет похвальной смелость<sup>20</sup>, в большом деле много значит и желание. Но если в наше время подражатели Горгия Леонтина имеют обыкновение предлагать для диспута не только девятьсот тезисов, но все вопросы по всем наукам, что похвально, то почему мне не позволяется — или хотя бы пусть не ставится в вину — поспорить по многим, но конкретным и определенным вопросам?

Говорят, что это чрезмерно и честолюбиво. Я же, наоборот, утверждаю, что сделать это не только не лишне, но необходимо, ибо если задуматься о принципе философствования, то станет ясно, что это совершенно необходимо.

Те, которые причисляют себя к философским школам Фомы или Скота и у которых сейчас многое в руках, могут обсуждать свою доктрину в немногих предложенных для дискуссии вопросах. Для себя же я решил, никому не присягая на верность, пройдя путями всех учителей философии, все исследовать, изучать все школы.

Поскольку надо коснуться всех доктрин, чтобы не казалось, будто я защищаю одну и пренебрегаю остальными, предложенные вопросы в совокупности должны были оказаться многочисленными, даже если совсем мало сказать по каждому из них. Не следует меня порицать, если я буду гостем повсюду, куда меня забросит судьба. Всеми древними было отмечено, что при изучении различных сочинений не следует проходить мимо того, что может натолкнуть на тщательные размышления; это особенно отмечал Аристотель, которого Платон называл поэтому "читателем". Ясно, что лишь недалекому уму свойственно ограничить себя Портиком или Академией<sup>21</sup>.

Если не познаешь все школы весьма близко, не сумеешь выделить из них свою собственную. Добавлю, что каждая школа имеет свою особенность. В самом деле, если начать с наших школ, к которым подошла в итоге философия, то у Иоанна Скота есть что-то свежее и спорное, у Фомы — про-

чное и однородное, у Эгидия — чистое и точное, у Франциска — резкое и остроумное, у Альберта — старинное, всеобъемлющее и величественное, у Генриха, как мне кажется, — всегда возвышенное и достойное уважения. У арабов: Аверроэса — твердое и непоколебимое, Авемпаса и Аль-Фараби — основательно и обдуманное, Авиценны — божественное и платоновское. У греков в целом философия чистая и ясная; у Симпликия — пространная и достоверная, у Темистия — самая краткая и изящная, у Александра — последовательная и искусная, у Теофраста — основательно разработанная, у Аммония — гладкая и приятная. А если обратиться к платоникам, то — не говоря о многих, — у Порфирия радуется изобилие доказательств и многообразная религия, у Ямвлиха — восхищает скрытая философия и мистерии варваров, у Плотина нет ничего особенно предпочтительного, так как он всюду показывает себя достойным восхищения, о вещах божественных говорит божественно, а когда ведет речь о вещах человеческих, покоряет людей такой мудростью и тонкостью мысли, что его с трудом понимают даже сами платоники<sup>22</sup>.

Я опускаю более поздних — Прокла, изобилующего азиатской плодovitостью, и его учеников — Дамаския, Олимпиодора и многих других, — у всех у них обнаруживается нечто божественное, что является характерной чертой платоников<sup>23</sup>.

И главное, всякая школа, выступающая с более правильным учением и мешающая нападкам на благодетеля разума, только укрепляет истину, а не подрывает, как разгорается, а не гаснет раздуваемое ветром пламя.

Движимый этими соображениями, я желал широкого обсуждения взглядов не одной, как некоторым хотелось бы, но многих школ, чтобы благодаря дискуссии по различным вопросам и сопоставлению разных школ яснее засиял свет истины, который Платон называет в "Письмах" восходящим солнцем нашей души. Как можно говорить только о философии многих латинян, то есть Альберта, Фомы, Скота, Эгидия, Франциска, Генриха, опуская греческих и арабских философов, тогда как вся мудрость распространялась от варваров к грекам, от греков к нам, — настолько, что, как говорят некоторые наши философы, в философствовании достаточно довольствоваться чужими открытиями и совершенствовать добытое другими. Как можно рассуждать с перипатетиками о природе, не обращаясь при этом к Академии платоников, чье учение о божественном было чистейшим и высшим среди всех философских доктрин, как свидетельствует Августин, и только теперь, насколько мне известно (не взыщите на слове), впервые спустя много веков вынесено на публичное обсуждение.

Зачем нужно подвергать обсуждению мнения других, если мы без даров приходим на симпозиум ученых, не предлагая ничего своего, то есть добытого нашим умом? Ведь недостойно, говорит Сенека, познавать, только комментируя, словно от-

крытия других ставили преграду нашему творчеству, словно природная сила ума в нас иссякла настолько, что не может создать самостоятельно доказательства пусть не истины, но хотя бы отдаленного о ней напоминания? Ведь если колон землю, а муж жену ненавидят за бесплодие, то, конечно, божественный разум тем более будет ненавидеть бесплодную душу, чем более благородное мог бы ожидать от союза с ней потомство. Поэтому, не довольствуясь тем, что, за исключением главных учений, я многое почерпнул из древней теологии Меркурия Трисмегиста, а также из халдейских мистерий, я предложил для диспута о природе и боге немало открытого и обдуманного мной самим.

Во-первых, — мысль о примирении Аристотеля и Платона, о чем думали многие, но что никто в достаточной мере не обосновал. Среди римлян Боэций<sup>24</sup> предполагал сделать это, но в конце концов так и не исполнил своего намерения. Симпликий у греков утверждал то же самое; но увы, если бы он действительно сделал то, что обещал! Августин писал в "Академиках", что было немало попыток доказать в глубокомысленных рассуждениях тождество философии Платона и Аристотеля. Иоанн Грамматик<sup>25</sup> говорил, что Платон отличается от Аристотеля только в мнении тех, кто не понимает сказанного Платоном, однако доказывать это он предоставил потомкам. Между прочим, я глубоко убежден, что многие положения Скота и Фома тоже вполне согласуются с утверждениями Аверроэса и Авиценны, хотя их учения считают противоречащими друг другу.

Во-вторых, то, что мы извлекли для себя из этой аристотелевской — платоновской философии, мы изложили в 72 новых тезисах о физике и метафизике. Уверяю, что если кто-нибудь и сможет разрешить — а это, кажется, скоро станет ясно — предложенный мною вопрос о природе и боге, то лишь с помощью более совершенного метода, весьма отличного от того, которому нас обучали в школах и которым украшают философию ученые нашего времени. И пусть никто не удивляется, почтенные отцы, что я в таком юном возрасте, когда позволено, как говорится, только читать чужие труды, захотел выступить с новой философией. Похвалите ее, если она сможет защитить себя, осудите ее, если она не будет одобрена. Наконец, если нашим открытиям и нашим сочинениям суждено найти признание, то пусть подсчитывают не годы автора, а его заслуги или недостатки.

Кроме того, мы предложили и другое нововведение — способ философствования с помощью чисел, которому следовали античные теологи, особенно Пифагор, Аглаофам<sup>26</sup>, Филолай<sup>27</sup>, Платон и первые платоники, но который был забыт по небрежению потомков, как и прочее прекрасное, так что теперь он едва обретает некоторую форму. Платон писал в "Послезаконии", что среди всех свободных искусств и умозрительных наук на-

ибо более божественной является наука числа. На вопрос, почему человек умнее животного, он отвечал — потому что умеет считать. Об этом упоминает и Аристотель в "Проблемах". Абуназар<sup>28</sup> писал, что, по мнению Авензоара Вавилонского<sup>29</sup>, тот знает все, кто владеет искусством исчисления. Нельзя было бы правильно судить о вещах, если бы под наукой о числах понималось искусство счета, в котором особенно опытные сейчас купцы. Это отмечал Платон, открыто предостерегая нас от того, чтобы мы не считали божественной арифметику торговцев. В надежде, что после долгих бессонных ночей мне удалось овладеть возвышенной арифметикой, я и обещал, осознавая опасность такого дела, публично ответить с помощью математики на 74 вопроса, которые считаются главными среди тезисов о природе и боге.

Мы выдвинули и положения о магии, смысл которых в том, что есть две магии, одна из которых полностью основана на действиях и власти демонов, что чудовищно и подлежит осуждению; другая же, если хорошо поразмыслить, есть не что иное, как завершающая ступень философии природы. Греки упоминают и ту и другую, одну называя колдовством и не считая ее достойной имени "магия", другую же — высшую и совершенную науку — обозначая специальным термином "магия". В самом деле, как утверждает Порфирий, на языке персов "магия" значит то же, что у нас — толкование и почитание божественного.

Итак, отцы, есть большое, даже громадное различие между этими науками. Одну осуждает не только христианская религия, но все законы, всякое хорошо устроенное государство. Другую одобряют и ценят все ученые, все народы, серьезно занимающиеся изучением астрономии и теологии. Первая — самая лживая из наук, вторая — надежная и прочная. Всякий, кто занимался первой, всегда делал это тайно, потому что на ее сторонников это навлекало позор и бесчестие; другая стала источником высшей научной славы и почета как в древности, так и в более поздние времена. Среди тех, кто занимался первой, никогда не было ни философа, ни человека, стремящегося к изучению наук, а для овладения второй Пифагор, Эмпедокл, Демокрит, Платон пересекали море и по возвращении восхваляли ее, хотя не раскрывали ее тайн. Первую нельзя обосновать ни доводами, ни ссылками на авторитеты; вторая прославлена выдающимися основателями, особенно двумя — Ксальмосидом, которому следовал Аббарис Гиперборейский, и Зороастром, но не тем, о котором вы, возможно, думаете, а сыном Ормузда. На наш вопрос, чем является та и другая магия, отвечает Платон в "Алкивиаде": магия Зороастра — это наука о божественном, которой персидские цари обучали сыновей, чтобы те на примере небесного царства научились управлять своим собственным государством. А в "Хармиде" он говорит, что магия Ксальмосида — это медицина души, благодаря которой достигается

душевное самообладание так же, как благодаря другой медицине — здоровье тела. Этого мнения придерживались позже Каронд, Дамигерон<sup>30</sup>, Аполлоний<sup>31</sup>, Останес<sup>32</sup> и Дардан<sup>33</sup>. Придерживался ее и Гомер, скрывший ее, как и все другие науки, под видом странствований своего Улисса, — я постараюсь доказать это когда-нибудь в своей "Поэтической теологии"<sup>34</sup>. Следовали этому Евдокс<sup>35</sup> и Гермипп<sup>36</sup> и почти все те, кто исследовал мистерии Платона и Пифагора. Из более поздних, кто занимался магией, я назову троих: Алкинда Араба<sup>37</sup>, Роджера Бэкона<sup>38</sup> и Гвидельма Парижского<sup>39</sup>. Упоминал о ней и Плотин, говоривший, что маг — слуга, а не хозяин природы. Этот ученейший муж, поддерживая и обосновывая одну магию, к другой испытывал столь сильное отвращение, что, будучи приглашен на таинства злых демонов, вполне справедливо ответил, что будет лучше, если они ему представлятся, чем он им. Одна магия делает человека рабом, подверженным влиянию злых сил, другая — их повелителем и господином. Наконец, одна не может завоевать себе ни имени искусства, ни звания науки, а другая включает в себя богатство древних мистерий, ведет к глубочайшему проникновению в скрытые тайны явлений, к познанию природы в целом. Одна, как бы призывая из тьмы к свету среди сил, порожденных и рассеянных в мире милостью бога, не столько творит чудеса, сколько усердно служит творящей их природе. Другая глубоко изучает гармонию вселенной, которую греки более выразительно называли *sympathia* (взаимное тяготение), и всматривается пристально в тайны природы, воздавая каждой вещи должное почитание — так называемую ворожбу магов — в уединенных местах, на лоне природы, в тайниках бога, выставляя на всеобщее обозрение тайные чудеса, и благодаря этому сама она как бы является их творцом. И как крестьянин подвязывает виноградные лозы к вязам, так маг сочетает землю с небом, то есть низшее женит на силах высшего.

Итак, ясно, что насколько одна магия противоестественна и ложна, настолько другая — божественна и благотворна. И особенно важно то, что одна, предавая человека врагам бога, отвращает его от бога, а другая возбуждает в нем восторг перед божественными творениями, следствием чего являются вера, надежда и любовь.

Ничто не привлекает к религии и богопочитанию больше, чем постоянное созерцание чудотворств бога. Когда мы хорошо их изучим с помощью естественной магии, о которой шла речь, то в горячей вере и проникновенной любви к творцу будем петь: "Небеса и вся земля полны величием твоей славы"<sup>40</sup>.

Но довольно о магии, о которой я уже достаточно сказал, — я знаю, что многие, подобно собакам, которые лают на незнакомых, часто осуждают и ненавидят то, что им неизвестно.

Перехожу к положениям, почерпнутым из древних еврейских мистерий, которые я привел для упрочения священной католи-

ческой веры и которые, возможно, считают лживыми баянями и вздорной болтовней те, кто не понимает их смысла. Я хочу, чтобы всем было ясно, каковы эти тезисы, откуда проистекают, в какой мере и какими известными авторами подтверждаются, насколько они благочестивы и насколько полезны для защиты нашей религии от дерзкой клеветы евреев.

Как знаменитые ученые евреи, так и наши богословы — Ездра<sup>41</sup>, Иларий<sup>42</sup>, Ориген<sup>43</sup> — писали, что Моисею на горе божественно открылся не только закон, который он оставил потомкам, записав его в пяти книгах, но и истинное толкование его тайного смысла. И было предписано богом Моисею, чтобы сделал закон достоянием народа, но толкование закона не записывал бы в книгах и не разглашал, а чтобы открыл его только самому Иисусу Навину, а тот затем — другим преемникам, самым главным из жрецов, при соблюдении благоговеющей тайны.

Достаточно было этого простого устного сообщения, чтобы познать могущество бога, его гнев против нечестивых, снисходительность к добрым и справедливость во всем, и научиться благодаря спасительным божественным предназначениям добродетельной жизни и культу истинной религии. Ведь разгласить перед народом тайные мистерии, скрытые под покровом закона, под грубым словесным украшением, эти тайники высочайшей божественности, разве не значило бы бросить святое собакам и метать жемчуг перед свиньями?

Итак, скрывать от толпы то, что должно быть сообщено превосходнейшим — таким, как Павел, утверждавший, что говорил только мудрое, — было делом божественного предназначения, а не человеческого решения<sup>44</sup>. Древние философы свято соблюдали это правило. Пифагор не написал ничего, за исключением того немногого, что он передал дочери Дамо, умирая. Изваяния сфинксов у египетских храмов указывают на то, что тайные учения следует сохранять в неприкосновенности от невежественной толпы с помощью неразрешимых загадок.

Платон, когда писал Дионисию о некоторых высших субстанциях, утверждал, что необходимо говорить загадками, чтобы в случае, если письмо окажется в чужих руках, не было бы раскрыто его содержание<sup>45</sup>.

Аристотель заявлял, что его сочинение "Метафизика", в котором речь идет о божественном, опубликовано и в то же время не опубликовано. Что еще добавить?

Иисус Христос, наставник жизни, как отмечал Ориген, многое открыл ученикам, которые не захотели, однако, записать все, чтобы не сделать тайное достоянием толпы.

Еще больше подтверждает эту мысль Дионисий Ареопагит, говоря, что самые тайные мистерии передавались основателем нашей религии устно, без письмен, от ума к уму. Когда же таким образом открылось посвященным истинное толкование закона, переданного богом Моисею, то оно получило название

Кабала, что по-еврейски означает "принятие" (receptio); имеется в виду, что это учение он оставил после себя не в письменных памятниках, а в последовательном ряду откровений, передаваемых как бы по праву наследства от одного к другому.

После того как евреи были спасены Киром от вавилонского пленения и был восстановлен храм под Зоровавелем, они обратились к восстановлению закона. Бывший тогда главой церкви Ездра, исправив книгу Моисея и ясно понимая, что вследствие изгнаний, убийств, бегства, пленения израильского народа установленный предками обычай передавать учение устно соблюдаться не может и чтобы в будущем не пропали тайны высочайшего учения, открытого Моисею богом, так как невозможно дольше сохранять в памяти комментарии к нему, постановил на собрании самых выдающихся тогда ученых, чтобы каждый сообщил всем то, что сохранил в памяти о тайнах закона, а приглашенные должны были все это записать в семидесяти книгах (по тогдашнему числу ученых на синедрионе).

А чтобы вы, отцы, верили в этом деле не только мне одному, послушайте самого Ездру, который сказал так: "По прошествии сорока дней молвил слово всевышний. То, что ты написал раньше, обнаружь, чтобы прочли достойные и недостойные, а последующие семьдесят книг сохрани для передачи самым ученым мужам твоего народа. В них — жила разума, источник мудрости и река знания. Так я и сделал"<sup>46</sup>. Таковы слова Ездры. Это — книги науки кабалы, в них — Ездра ясно и с основанием назвал это — есть жила разума (vena intellectus), то есть невыразимая теология сверхсущной божественности; источник мудрости (sapientiae fons), то есть подлинная метафизика познаваемых и ангельских форм, река науки (scientiae flumen), то есть самая надежная философия природы.

Папа Сикст IV<sup>47</sup>, предшественник нынешнего папы Иннокентия VIII<sup>48</sup>, при котором мы благоденствуем, заботливо и тщательно следил за тем, чтобы эти книги были изданы на латинском языке для общей пользы нашей религии. Когда он умер, три из них были переведены на латинский. У евреев эти книги пользуются сейчас таким почтением, что никому до сорока лет не разрешается к ним прикасаться. Я приобрел их для себя за немалую цену, перечитывал неустанно, с большим тщанием, и увидел в них — свидетель мне бог — не столько религию Моисея, сколько христианскую. Там я читал то же, что мы ежедневно читаем у Павла<sup>49</sup>, Дионисия<sup>50</sup>, Иеронима<sup>51</sup> и Августина — о таинстве троицы, о воплощении слова, о божественности мессии, о первородном грехе, об искуплении его Христом, о небесном Иерусалиме, о падении демонов, об ангельских хорах, о чистилище, о воздаяниях ада. В том, что относится к философии, ты прямо слышишь Пифагора и Платона, первоначала которых так связаны с христианской верой, что наш Августин воздал богу огромную благодарность за то, что ему в руки попали книги платоников.

Вообще у нас с евреями почти не найдется такого спорного вопроса, по которому их нельзя было бы опровергнуть и победить доказательствами из кабалистических книг так, что не останется никакого уголка, в котором они могли бы укрыться. Самым надежным свидетелем этого я считаю Антония Хроника<sup>52</sup>, чрезвычайно знающего человека, который своими ушами слышал, когда был у него на пиру, как Дактиль Еврей<sup>53</sup>, опытный в этой науке, всецело присоединился к христианскому учению о троице.

Но, возвращаясь к подлежащим рассмотрению разделам нашего диспута, приведем наше толкование стихов Орфея и Зороастра. Греки читали всего Орфея, а Зороастра частично, халдеи же знали его полностью. Оба считаются отцами и творцами древней науки. Подумайте сами, могу ли я умолчать о Зороастре, которого часто и всегда с большим почтением упоминают платоники; Ямвлих пишет, что Пифагор имел теологию Орфея как образец при создании своей философии. Говорят даже, что высказывания Пифагора только потому считаются священными, что основываются на положениях Орфея; здесь находится первоисточник сокровенной науки о числах и всего возвышенного и великого в греческой философии. Но (таков обычай древних богословов) Орфей так глубоко скрыл тайный смысл своих учений под поэтическим покрывалом, что, когда читают его стихи, думают, что за ними нет ничего, кроме пустых басен. Мне хотелось сказать об этом, чтобы стало ясно, сколь трудным было для меня выявить тайный философский смысл загадок и туманных мест басен — и, главное, без всякой помощи других толкователей в столь тяжелом и неизведанном деле.

Собаки лают на меня еще за то, что я будто бы собрал для показа всякие пустяки, словно я не выставил именно все неясные, в высшей степени спорные вопросы, вызывающие распрю между основными философскими школами, словно я не выставил многое из того, что нападающие на меня не знают, да и не стремятся узнать, считая себя главными среди философов. Я настолько далек от подобной ошибки, что попытался ввести спор в возможно более узкие рамки. Впрочем, если бы я захотел расчленить предмет на части, как обыкновенно делают другие, то, наверное, получилось бы бесконечное число.

Умолчу о прочем, но разве найдется кто-нибудь, кто не знает, что один тезис из девятисот — о примирении философии Платона и Аристотеля — я могу вне всякого подозрения в стремлении к многословию разделить на шестьсот параграфов, если не больше, перечисляя заодно и все те вопросы, по которым другие расходятся, но, как я полагаю, будут приведены мною к согласию. Скажу, однако, хотя это неблагоприятно и не в моем характере, — но меня заставляют говорить недоброжелатели и завистники, — что я хочу на этом собрании убедить вас не столько в том, что знаю многое, сколько в том, что знаю, чего не знают многие.

Итак, почтеннейшие отцы, поскольку вам уже ясна суть дела, то, чтобы не томить вас, ибо я вижу, что вы, подготовленные и оснащенные, весьма жаждете битвы, — начнем схватку в добрый час, сигнал уже прозвучал.

*Эстетика Ренессанса:  
Антология. В 2 т. М., 1981. Т. 1.  
С. 248—265*

## **Эразм Роттердамский<sup>54</sup>**

### **Оружие христианского воина<sup>55</sup>**

#### *О человеке внешнем и внутреннем*

Следовательно, человек — это некое странное животное, состоящее из двух или трех чрезвычайно разных частей: из души (anima) — как бы некоего божества (numen) и тела — вроде бессловесной скотины. В отношении тела мы настолько не превосходим животных другого рода, что по всем своим данным находимся гораздо ниже них. Что касается души, то мы настолько способны воспринять божественное, что сами могли бы пролететь мимо ангелов и соединиться с Богом. Если бы не было тебе дано тело, ты был бы божеством, если бы не был в тебя вложен ум (mens), ты был бы скотом. Эти две столь отличающиеся друг от друга природы высший творец объединил в столь счастливом согласии, а змей, враг мира, снова разделил несчастным разногласием, что они и разлученные не могут жить без величайшего мучения и быть вместе не могут без постоянной войны; ясно, что и то и другое, как говорится, держит волка за уши<sup>56</sup>, к тому и к другому подходит милейший стишок:

Так, не в силах я жить ни с тобой, ни в разлуке с тобою<sup>57</sup>.

В этом неясном раздоре враждует друг с другом, будто разное, то, что едино. Ведь тело, так как оно видимо, наслаждается вещами видимыми; так как оно смертно, то идет во след преходящему, так как оно тяжелое — падает вниз. Напротив, душа (anima), памятью об эфирном своем происхождении, изо всех сил стремится вверх и борется с земным своим бременем, презирает то, что видимо, так как она знает, что это тленно; она ищет того, что истинно и вечно. Бессмертная, она любит бессмертное, небесная — небесное, подобное пленяется подобным, если только не утонет в грязи тела и не утратит своего врожденного благородства из-за соприкосновения с ним. И это разногласие посеял не мифический Прометей, подмешав к нашему духу (mens) также частичку, взятую от животного; его не было в первоначальном виде, однако грех искажил созданное хорошо,

сделав его плохим, внеся в доброе согласие яд раздора. Ведь прежде и дух (*mens*) без труда повелевал телу, и тело охотно и радостно повиновалось душе (*animus*); ныне, напротив, извратив порядок вещей, телесные страсти стремятся повелевать разумом (*ratio*) и он вынужден подчиняться решению тела.

Поэтому не глупо было бы сопоставить грудь человека с неким мятежным государством, которое, так как оно состоит из разного рода людей, по причине разногласия в их устремлениях должно раздираться из-за частых переворотов и восстаний, если полнота власти не находится у одного человека и он правит не иначе как на благо государства. Поэтому необходимо, чтобы больше силы было у того, кто больше понимает, а кто меньше понимает, тот пусть повинуется. Ведь нет ничего неразумнее низкого простого люда; он обязан подчиниться должностным лицам, а сам не иметь никаких должностей. На советах следует слушать благородных или старших по возрасту, и так, чтобы решающим было суждение одного царя, которому иногда надо напоминать, принуждать же его и предписывать ему нельзя. С другой стороны, сам царь никому не подвластен, кроме закона; закон отвечает идее нравственности (*honestas*). Если же роли переменятся и непокорный народ, эти буйные отбросы общества, потребует повелевать старшими по возрасту или если первые люди в государстве станут пренебрегать властью царя, то в нашем обществе возникнет опаснейший бунт и без указаний Божьих все готово будет окончательно погибнуть.

В человеке обязанности царя осуществляет разум. Благородными можешь считать некоторые страсти, хотя они и плотские, однако не слишком грубые; это врожденное почитание родителей, любовь к братьям, расположение к друзьям, милосердие к падшим, боязнь дурной славы, желание уважения и тому подобное. С другой стороны, последними отбросами простого люда считай те движения души, которые весьма сильно расходятся с установлениями разума и низводят до низости скотского состояния. Это — похоть, роскошь, зависть и подобные им хвори души, которых, вроде грязных рабов и бесчестных колодников, надо всех принуждать к одному: чтобы, если могут, выполняли дело и урок, заданный господином, или, по крайней мере, не причиняли явного вреда. Понимая все это божественным вдохновением, Платон в "Тимее" написал, что сыновья богов по своему подобию создали в людях двоякий род души: одну — божественную и бессмертную, другую — как бы смертную и подверженную разным страстям. Первая из них — удовольствие (*voluptas*), — приманка зла (как он говорит), затем страдание (*dolor*), отпугивание и помеха для добра, потом болезнь и дерзость неразумных советчиков. К ним он добавляет и неумолимый гнев, а кроме того, льстивую надежду, которая бросается на все с безрассудной любовью. Приблизительно

таковы слова Платона. Он, конечно, знал, что счастье жизни состоит в господстве над такого рода страстями. В том же сочинении он пишет, что те, которые одолели их, будут жить праведно, а неправедно те, которые были ими побеждены. И божественной душе, т. е. разуму (*ratio*), как царю, определил он место в голове, словно в крепости нашего государства; ясно, что это — самая верхняя часть тела, она ближе всего к небу, наименее грубая, потому что состоит только из тонкой кости и не отягощена ни жилами, ни плотью, а изнутри и снаружи очень хорошо укреплена чувствами, дабы из-за них — как вестников — не возник в государстве ни один бунт, о котором он сразу не узнал бы. И части смертной души — это значит страсти, которые для человека либо смертоносны, либо докучливы, — он от нее отделил. Ибо между затылком и диафрагмой он поместил часть души, имеющую отношение к отваге и гневу — страстям, конечно, мятежным, которые следует сдерживать, однако они не слишком грубы; поэтому он отделил их от высших и низших небольшим промежутком для того, чтобы из-за чрезмерно тесного соседства они не смущали досуг царя и, испорченные близостью с низкой чернью, не составили против него заговора. С другой стороны, силу вожделения, которая устремляется к еде и питью, которая толкает нас к Венере, он отправил под предсердие, подалше от царских покоев — в печень и в кишечник, чтобы она обитала там в загоне, словно какое-нибудь дикое, неукротимое животное, потому что она обычно пробуждает особенно сильные волнения и весьма мало слушается приказов властителя. Самая низкая ее скотская и строптивая сторона или же тот участок тела, которого надлежит стыдиться, над которым она прежде всего одерживает верх, может быть предостережением того, что она при тщетных призывах царя с помощью непристойных порывов подготавливает мятеж. Нет сомнения в том, что ты видишь, как человек — сверху создание божественное — здесь полностью становится скотиной. И тот божественный советник, сидя в высокой крепости, помнит о своем происхождении и не думает ни о чем грязном, ни о чем низменном. У него скипетр из слоновой кости — знак того, что он управляет исключительно только справедливо; Гомер писал, что на этой вершине сидит орел, который, взлетая к небу, орлиным взглядом взирает на то, что находится на земле. Увенчан он золотой короной. Потому что в тайных книгах золотого обыкновенно обозначает мудрость, а круг совершенен и ни от чего не зависим. Ведь это достоинства, присущие царям; во-первых, чтобы они были мудрыми и ни в чем не погрешали, затем чтобы они хотели лишь того, что справедливо, дабы они не сделали чего-нибудь плохо и по ошибке, вопреки решению духа (*animus*). Того, кто лишен одного из этих свойств, считай не царем, а разбойником.

## *О разнообразии страстей*

Нашего царя — по вечному закону, который дан ему от Бога, — можно подавить, но нельзя испортить, если он возражает или противится. Если прочий люд будет ему повиноваться, он никогда не допустит ничего, в чем следовало бы раскаиваться, ничего губельного; все будет сделано с величайшей сдержанностью, с величайшим спокойствием. О страстях же стоики и перипатетики думают различно, хотя все едины в том, что следует жить разумом, а не страстью (*affectus*). Но они полагают, что от страстей, которые прежде всего возбуждаются чувствами (*sensus*) — и ты ими пользуешься как наставниками, — потом следует вовсе отказаться (когда ты дойдешь до способности по-настоящему различать то, к чему надо стремиться, и то, чего надо избегать). Ведь страсти тогда не только не полезны для мудрости, но губительны. И поэтому они хотят, чтобы истинный мудрец был свободен от всех такого рода пороков, как от болезней души (*animus*), и они с трудом разрешают мудрецу те первоначальные предшествующие разуму человеческие побуждения, которые они называют иллюзиями (*phantasiae*). Перипатетики учат, что страсти следует не искоренять, а обуздывать. Полагают, что и в них есть какой-то толк, потому что они даны нам от природы как некое побуждение к добродетели и поощрение, вроде того, как гнев для храбрости, зависть — для усердия и тому подобное. Однако Сократ в Платоновом "Федоне" думает, что философия — не что иное, как размышление о смерти, т. е. что дух может очень сильно отдаляться от вещей плотских и чувственных и обращаться на то, что воспринимается разумом, а не чувствами. Кажется, он скорее согласен со стоиками.

Поэтому следует сперва познать движения души, затем понять, что они вовсе не так сильны, чтобы их нельзя было ни укротить разумом, ни склонить к добродетели. Ведь я повсюду слышу губительное мнение людей, которые говорят, что их понуждают к порокам. Другие, наоборот, не зная самих себя, вместо велений разума следуют порыву такого рода; при этом гнев или зависть убеждают их до такой степени, что они называют это рвением Божиим. Но подобно тому как одно государство бывает мятежнее другого, так один человек склонен к добродетели более другого; это различие происходит не из-за различия душ (*animus*), а либо из-за воздействия небесных тел, либо коренится в предках, в воспитании или же в самом строении тела. Тот рассказ Сократа о возникших и конях хороших и плохих — не бабьи рассказы. Ведь ты сам можешь видеть, что некоторые люди с весьма скромными природными способностями так податливы и легки, что безо всякого труда приходят к добродетели, бегут вперед без шпор, по своей воле. У других, напротив, тело стропливое, будто необъезженный и лягающийся конь; и весь вспотевший объездчик с трудом укрощает его беснование крепчайшей уздой, бичом и шпорами.

Если такое случайно произойдет с тобой, не падай сразу духом, сильнее старайся, пойми, что путь к победе для тебя не закрыт, но тебе представляется более многообещающий повод (*materia*) для добродетели. Если ты родился в здоровом уме, то по этой причине ты не лучше другого, а просто счастливее; и более того — чем счастливее, тем ответственнее. Однако есть ли у кого-нибудь столь счастливые свойства, чтобы ему не с чем было бороться?

Поэтому, чем более обеспокоен будет царь, тем больше ему следует бодрствовать. Некоторые человеческие пороки — почти врожденные; говорят, что некоторым народам присуще вероломство, другим — стремление к роскоши, третьим — похоть. Определенные пороки связаны со строением тела: так сангвникам присущи женолюбие и любовь к наслаждениям. Холерикам — гнев, дикость, злоязычие. Флегматикам — вялость, сонливость. Меланхоликам — завистливость, уныние, горечь. Некоторые пороки с возрастом ослабевают или же усиливаются, как, например, похотливость в юности, а также расточительность, опрометчивость. В старости — скупость, придирчивость, жадность. Кажется, есть и такие, которые присущи разным полам: в мужчине — неистовство, в женщине — суетность и жажда мести. Между тем бывает, что природа, как бы распределяя, возмещает болезненную склонность души каким-нибудь противоположным даром. Один человек хотя скорее склонен к наслаждениям, однако совсем не гневлив, совсем не завистлив. Другой — неподдельно застенчив, но высокомерен, гневлив, корыстолюбив. Нет недостатка и в таких, которых соблазняют противоестественные, роковые пороки: воровство, святотатство, человекоубийство; всем им надлежит всяческим образом противостоять, против их натиска следует возвести несокрушимую стену твердой цели. С другой стороны, существуют некоторые страсти, столь близкие к добродетелям, что есть опасность обмануться в них из-за неясного различия. Мы должны будем их исправлять и подходящим образом обращать в ближайшие к ним добродетели. Например, кто-нибудь чрезмерно вспыльчив; он обуздает себя и станет более живым, устремленным, совсем невялым, станет прямым, открытым. Другой несколько склонен к скупости; пусть одумается и станет домовитым. Кто льстив, станет вежливым и любезным; слишком строгий станет твердым; слишком унылый — серьезным; глуповатый — способным покоряться; так же можно справиться с прочими легкими заболеваниями души. Нам следует только опасаться, как бы не скрыть пороки под именем добродетели: не называть уныние серьезностью, жестокость — строгостью, зависть — ревностью, корыстолюбие — хозяйственностью, угодливость — вежливостью, шутовство — остроумием. Поэтому существует один-единственный путь к счастью: главное познать самого себя; затем делать все не в зависимости от страстей, а по решению разума. Но разум да будет здоровым и понятливым, т. е. пусть он будет направлен только на благородное.

Ты скажешь: "Да, трудны твои советы". Кто отрицает? Однако верно то изречение Платона, в котором говорится, что все прекрасное трудно. Нет ничего отважнее, чем победа над самим собой, но нет и награды, большей, чем блаженство. Это, как и все остальное, очень хорошо доказывает Иероним. Нет никого счастливее христианина, которому обещано царство небесное. Нет никого многострадальнее, чем тот, кто каждый день рискует жизнью. Нет никого крепче, чем тот, кто побеждает дьявола. Никого нет глупее, чем тот, кого одолевает плоть. Если ты взвесишь свои силы, не будет ничего труднее подчинения плоти духу; а если станешь смотреть на Бога — помощника своего, то не будет ничего легче. Ты только прими этот совет совершенной жизни с открытым сердцем и отстаивай принятое. Никогда человеческий дух не приказывал себе страстно того, чего бы он не исполнил. Большая часть христианского учения заключается в том, чтобы всем сердцем желать стать христианином. То, что сначала будет казаться непреодолимым, от первого успеха станет мягче, от опыта — легче и, наконец, от привычки — приятным. Известно изречение Гесиода, который говорит, что путь к добродетели сначала труден, но, когда вскарабкаешься на вершину, тебя ждет полнейший покой. Нет такого дикого животного, которое человек не смог бы приручить, а у того, кто всех укрощает, не окажется никакого способа укрощения? Для того чтобы стать здоровым, ты можешь годами приказывать себе быть умереннее, воздерживаться от Венеры, как предписал тебе это врач, т. е. человек; но разве для спокойствия всей жизни ты не можешь в течение нескольких месяцев приказывать своим страстям то, что заповедал Бог-Творец? Чтобы оградить тело от хвори, ты делаешь все, а чтобы освободить тело и душу от вечной смерти, ты не делаешь и того, что делали язычники?

*О человеке внутреннем и внешнем  
и о двух сторонах человека  
в соответствии  
со священным писанием*

Мне действительно стыдно называться христианином; большая часть их наподобие бессловесной скотины служит своим страстям; они до такой степени несведущи в этой борьбе, что не знают разницы между разумом и заблуждениями. Они полагают, что человек только таков, каким они его видят и чувствуют. Мало того, они полагают, что нет ничего, кроме того, что доступно чувству, хотя это совсем не так. Они считают правильным все, чего они сильно желают. Они называют миром настоящее, достойное сожаления рабство, поскольку помутненный разум, не сопротивляясь, следует туда, куда зовет его страсть. Это жалкий мир, который приходит разрушить Христос — Тво-

рец подлинного мира, Тот, Кто сделал из двух единое. Он пришел начать спасительную войну между отцом и сыном, между мужем и женой, между всем, что плохо скрепило постыдное согласие. Да будет слабым влияние философов, если они не предписывают — пусть и другими словами — того же, что и Священное писание. Что философы называют разумом (ratio), Павел зовет то духом (spiritus), то внутренним человеком (homo interior), то законом совести (lex mentis). То, что они именуют страстью (affectus), он иногда зовет плотью (caro), иногда телом (corpus), иногда внешним человеком (homo exterior), иногда законом частей (lex membrorum). Он говорит: "Поступайте по духу, и вы не будете исполнять пожелания плоти. Ведь плоть желает против духа и дух против плоти, дабы вы не то делали, что хотите"<sup>58</sup>. И в другом месте: "Если вы жили по плоти, то умрете. Если духом будете умерщвлять дела плоти, будете жить"<sup>59</sup>. Это, конечно, новая смена вещей, когда мира ищут в войне, войны — в мире, жизни — в смерти, смерти — в жизни, свободы — в рабстве, рабства — в свободе. Ведь в другом месте Павел пишет: "Я очищаю тело свое и отдаю в рабство"<sup>60</sup>. Послушай о свободе: "Если вас ведет дух, то вы не под законом"<sup>61</sup>. И еще: "Мы опять не приняли духа рабства в страхе, но дух усыновления Божьего"<sup>62</sup>. Там же и в другом месте: "Я вижу в своих членах иной закон, противоборствующий закону моего ума и делающий меня пленником закона греховного, который в моих членах"<sup>63</sup>. Ты читаешь у него же о внешнем человеке, который испорчен, и о внутреннем, который день ото дня обновляется. Платон установил, что в человеке две души. Павел видит в одном и том же человеке двух людей, настолько связанных, что один без другого не может быть ни в славе, ни в геенне, и настолько разъединенных, что смерть одного — это жизнь для другого. Я полагаю, что к этому же относится то, что он пишет коринфянам: "Первый человек стал душой живущей, последний Адам есть дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек из земли; второй — человек с неба — небесный"<sup>64</sup>. Но дабы яснее было, что это относится не только ко Христу и Адаму, но и ко всем нам, он добавляет: "Каков земной, таковы и земные; и каков небесный, таковы и небесные. Поэтому если мы носим образ земного, то будем носить и образ небесного. Но я говорю, братья, что плоть и кровь не будут владеть царством Божиим и тление не будет владеть нетлением"<sup>65</sup>. Ты ясно видишь: то, что он в другом месте назвал плотью и внешним человеком, который гибнет, здесь он называет земным Адамом. Несомненно, то же самое значит и то тело смерти, удрученный которым Павел восклицал: "Несчастный я человек, кто меня освободит от этого смертного тела?"<sup>66</sup> С другой стороны, он же, объясняя, в ином месте пишет, как сильно различаются плод тела и плод духа: "Кто сеет, — говорит он, — в плоть свою, от плоти пожнет тление. Кто же сеет в духе, от духа пожнет жизнь

вечную" <sup>67</sup>. Это и есть, значит, старый раздор близнецов Иакова и Исава; они враждовали еще до того, как явились на свет, уже в темнице материнского чрева Исав захватил первенство, но Иаков урвал благословение. Ведь прежде — плотское, однако духовное предпочтительнее. Один был рыжий, заросший волосами, другой — мягкий. Один был беспокойный и охотник, другой радовался домашнему досугу. И тот, голодный, продал право первородства, прельщенный дешевой ценой наслаждения, утратил врожденную свободу, попал в рабство греха. Другой же благодатью стяжал себе то, что по праву ему не причиталось. Среди этих двух братьев, хотя и родных, хотя и близнецов, никогда не было полного согласия, ведь Исав ненавидел Иакова. Иаков, напротив, хотя и не отвечает взаимной ненавистью, однако избегает Исава, всегда подозревает его и не верит ему. Ко всему, что станет внушать тебе страсть, тоже лучше относиться с подозрением из-за сомнительности его происхождения. Только Иаков видит Господа. Исав, как жадный до крови, живет мечом. Наконец, Господь на вопрос матери ответил: "Большой будет служить меньшему" <sup>68</sup>. Отец же добавил: "Брату своему будешь служить. Придет время, когда воспротивишься и свергнешь иго его с выи своей" <sup>69</sup>. Господь возвещал о благочестивых, отец — об отвергнутых. Один показывает, что следует делать всем, другой проповедует, что делать многим.

Павел хочет, чтобы жена была послушна своему мужу. Ведь лучше несправедливость мужчины, чем женщина, творящая добро <sup>70</sup>. Наша Ева — плотская страсть, глаза которой каждый день прельщает тот хитрый змей. Сама испорченная, она продолжает и мужчину подбивать на совместное зло. Но что ты читаешь о новой женщине, т. е. о той, которая послушна мужу своему? "Вражду положу я между тобой (конечно, женщиной) и змеем и между семенем твоим и его. Она поразит твою голову, и ты будешь строить козни под пятой ее" <sup>71</sup>. Змей поражен в сердце, смерть Христова сломила его натиск. Только он строит козни тайно. Впрочем, благодатью веры женщина, как бы превращенная в воительницу, отважно попирает ядовитую главу. Благодать увеличивается, власть плоти уменьшается. Когда Сара ослабела, Авраам волей Божьей стал сильнее, она уже называет его не мужем, а господином. Она не удостоилась родов до того, как не исчезли ее женские свойства. Что же родила она своему господину, Аврааму, уже старуха, уже оскудевшая? Ну конечно, Исаака, т. е. радость! Только когда в человеке состарятся страсти, тогда, наконец, возникает спокойствие невинной души и безмятежность сердца — будто это вековечный пир. И так же как сам отец не был мягок к супруге, так и в детях подозрителен ему сговор Исаака с Измаилом, он не хочет, чтобы в этом возрасте сын служанки сошелся с сыном свободной. До тех пор пока кипит юность, Измаила отсылают с глаз долой, чтобы он под видом ласковости не склонил мальчика Исаака к своим привычкам. И уже

состарился Авраам, уже стала старухой Сара, уже родила Исаака, но он не поверил бы, если бы божественный голос не одобрил совета жены. Он не доверял женщине, пока не услышал от Господа: "Во всем, что скажет тебе Сара, слушайся ее голоса"<sup>72</sup>. Как счастлива старость тех людей, в которых земной человек до такой степени мертв, что он не доставляет духу никаких забот!

Я бы, конечно, не стал утверждать, что человеку в этой жизни доступно полное согласие во всем. Возможно, в этом и нет пользы. Ведь и у Павла было мучение плоти — ангел сатаны, который колотил его; а когда он в третий раз просил Господа, чтобы Тот увел его, Он ответил только: "Павел, довольно для тебя Моей благодати, ибо сила проявляется в немощи"<sup>73</sup>. Действительно, новый вид исцеления! Для того чтобы Павел не возгордился, его искушают гордыней; для того чтобы он стал крепок во Христе, его вынуждают быть немощным. Ведь он носил сокровище небесного откровения в глиняном сосуде для того, чтобы величие было в силе Божьей, а не в нем самом<sup>74</sup>. Этот один пример апостола равно напоминает нам о многом. Во-первых, о том, что, когда нас преследуют пороки, следует постоянно молить о Божьей помощи. Затем для совершенных людей искушения иногда не только не опасны, но даже необходимы для сохранения добродетели. Наконец, после победы над всеми остальными пороками, если среди них затаится только всего лишь один порок тщеславия, то его, вроде той Геракловой гидры — живучего чудовища, сильного своими ранами, при всех условиях едва можно одолеть в самом конце. Однако упорный труд все побеждает. Пока же душа пылает от сильных потрясений, ты всяческим образом подавляй этого своего Протея, сокрушай, грози ему, стягивай его крепкими оковами, когда он

Стал превращаться опять в различные дивные вещи:  
В страшного зверя, в огонь и в быстротекущую реку<sup>75</sup>.

До тех пор, покуда он не примет свой первозданный вид. Но что Протей по сравнению со страстями и желаниями глупцов, которые то в звериной похоти, то в диком гневе, то в ядовитой зависти выказывают всевозможные чудеса пороков. Разве не подходит к ним прекрасно то, что сказал просвещеннейший поэт:

Станет выскальзывать, вид принимая различных животных,  
Станет щетинистым вдруг кабаном иль тигром свирепым,  
Львицею с желтым хребтом, чешуйчатый станет драконом;  
Будет шипеть, как огонь, пронзительно и вырваться.

Помни и то, что за этим следует:

Но чем он пуще начнет к своим прибегать превращениям  
Тем ты крепче, мой сын, на пленнике стягивай пути<sup>76</sup>.

Чтобы не скатиться нам снова к рассказам поэтов, возьми для примера святого патриарха Иакова, который боролся ночью до

тех пор, пока заря не осветила божественного могущества и он не сказал: "Не отпущу Тебя, пока не благословишь меня"<sup>77</sup>. Весьма важно услышать, какую награду за свою доблесть получил этот нахрабрейший борец. Сначала Бог здесь же благословил его. Ведь после победы над искушением человеку дается особенно преувеличенная божественная благодать, с помощью которой он гораздо более, чем прежде, будет вооружен для будущего вражеского натиска. Затем, после того как Он коснулся бедра, захирела сила победителя и он начал хромать на одну ногу. Устами пророка Бог проклял тех, которые хромают на обе ноги, т. е. тех, которые хотят одновременно и быть плотскими, и угодить Богу: в то время как они и то и другое делают плохо, они хромают на обе ноги. Счастливы же те, в ком Бог своим прикосновением умертвил плотскую страсть, и они больше всего опираются на правую ногу, т. е. на дух. И наконец, ему поменяли имя. Из Иакова он стал Израилем, из сражающегося стал миролюбом. Когда очистишь свою плоть и распнешь ее вместе с пороками и вожделениями, коснется тебя без помех покой и досуг, чтобы было у тебя время и ты увидел Господа, чтобы ты вкусил и увидел, сколь Господь сладостен<sup>78</sup>. Ибо это и значит Израиль. Он видится не в огне, не в вихре и смятении искушений; если, однако, ты выдержишь дьяволу грозу, то за ней следует нежное дуновение духовного утешения. И лишь только он подует слегка, напряги свой внутренний взгляд — и ты станешь Израилем и скажешь вместе с ним: "Я увидел Господа, и сохранилась душа моя"<sup>79</sup>. Ты увидишь Того, Кто сказал: "Никакая плоть не увидит Меня"<sup>80</sup>. Испытай сам себя: если ты плоть, не увидишь Господа; если не увидишь, то не сохранится твоя душа. Поэтому твоя забота — стать духом.

*О трех частях человека —  
о духе (spiritus), душе (anima)  
и плоти (caro)*

Об этом уже говорилось более чем достаточно, однако, для Того чтобы ты лучше это знал и понимал, мне хотелось бы кратко повторить тебе Оригеново разделение человека<sup>81</sup>. Ведь он, следуя Павлу, считает, что есть три части: дух, душа и плоть, которые апостол объединял вместе, когда писал фессалоникийцам; он говорил: "Чтобы ваше тело, и душа, и дух сохранились в целости в день Господа нашего Иисуса Христа"<sup>82</sup>. Исая же, оставив низшую часть, упоминает о двух; он говорил: "Душа моя устремится к Тебе ночью, и дух мой в груди моей пробудится для Тебя с утра"<sup>83</sup>. Также и Даниил; он говорил: "Дух и души их [праведных], хвалите Господа!"<sup>84</sup> Из этих мест Ориген справедливо вывел тройкое разделение человека. Тело, или плоть, — низшая часть, на которой из-за первородного греха старикан-змей начертал закон греха; она

призывает нас к постыдному и в качестве побежденных связывает с дьяволом. Затем дух, в котором выражается подобие наше божественной природе, на котором всеблагой Создатель по первообразу своему запечатлел перстом, т. е. Духом своим, вечный закон добродетели. Это скрепляет нас с Богом, делает единым с Ним. С другой стороны, третьей и средней между ними он считает душу, которая способна к чувствам и естественным порывам. Она, словно в каком-нибудь мятежном государстве, не может не примкнуть к одной из двух сторон; ее тянут и туда и сюда; она вольна склониться куда хочет. Если она, отказываясь от плоти, перейдет на сторону духа, то и сама станет духовной, если же откинет сама себя к вожделениям плоти, то и сама выродится в тело. Ведь это то, что разумел Павел, когда писал коринфянам: "Или вы не знаете, что связывающийся с блудницей становится одним телом [с нею]? Кто соединяется с Господом, есть один дух [с Ним]"<sup>85</sup>. Блудницей он называет ненадежную часть человека. Это и есть та соблазнительная, обольстительная женщина, о которой ты читаешь во второй главе Притчей: "Дабы спасти тебя от жены другого, от чужой, которая умягчает свои речи, и оставляет водителя юности своей, и забыла заветы Бога своего. Ибо дом ее ведет к смерти и стези ее — в ад. Все, кто входят к ней, не возвращаются и не овладевают путями жизни"<sup>86</sup>. И в главе шестой: "Дабы остеречь тебя от злой женщины и от лстивого языка чужой. Да не пожелает сердце твое красоты ее, да не поймут тебя манования ее. Ибо цена блудницы едва ли такая, как у одной ковриги, а женщина похищает драгоценную душу"<sup>87</sup>. Когда он упоминает о блуднице, сердце, душе, разве он не называет поименно три части человека? И снова в главе девятой: "Женщина глупая, шумливая, полная соблазнов и вовсе ничего не знающая. Сидит на стуле в дверях дома своего на высоком месте города, чтобы зазывать проходящих по дороге и чужеземцев на их пути. Кто молод? Заверни ко мне! И неразумному она сказала: "Краденые воды слаще, и утаенный хлеб вкуснее". И он не знает, что там чудовища и что в глубинах ада ее гости"<sup>88</sup>. Ведь кто сочетается с ней, пойдет в ад. А кто уйдет от нее, спасется. Я спрашиваю тебя, какими красками можно было отчетливее обрисовать и изобразить ядовитые соблазны плоти, побуждающей душу к постыдному, бесчестности, восстающую против духа, или несчастный конец победителя? Следовательно, дух делает нас богами, плоть — скотиной. Душа определяет людей вообще; дух — благочестивых; плоть — нечестивых; душа — ни тех ни других. Дух стяжает небесное, плоть — сладкое, душа — необходимое. Дух возносит на небо, плоть опускает до ада, душе не приписывают ничего. Все плотское — постыдно, все духовное — совершенно, все душевное — среднее и неопределенное"<sup>89</sup>.

Надо ли, чтобы я, как говорится, невеликий умелец, показал тебе пальцем, в чем различие между этими частями? Давай попробую. Ты считаешь родителей, любишь брата, любишь

детей, очень ценишь друга. Не столь добродетельно делать все это, сколь преступно не делать. Почему бы тебе, христианину, не делать того, что по наущению природы делают и язычники или даже делает и скотина? Свойственное природе не вменяется в заслугу. Но ты попал в такое место, где надо пренебречь почтением к отцу, преодолеть любовь к детям, отбросить расположение к другу или оскорбить Бога. Что ты делаешь? Душа стоит на распутье? Плоть побуждает к одному, а дух — к другому. Дух говорит: "Бог могущественнее, чем отец. Тому ты обязан только телом, а Этому — всем". Плоть внушает: "Если ты ослушаешься, отец лишит тебя наследства, люди скажут, что ты бесчестный. Подумай о пользе, подумай о своей славе. Бог тебя либо не видит, либо закрывает на тебя глаза, либо, конечно, Его легко умиловать". Душа уже недоумевает, уже колеблется. В какую сторону она ни склонится, она станет тем, к чему примкнет. Если она, пренебрегнув духом, послушает эту блудницу — плоть, то она — только тело. Если, отвергнув плоть, подымеется к духу, она преобразится в дух. Привыкай к тому, чтобы искусно наподобие этого испытывать самого себя. Ибо велико заблуждение тех людей, которые нередко видят совершенное благочестие в том, что присуще природе. Некоторые страсти, по виду более достойные и как бы надевшие личину добродетелей, обманывают неосторожных людей. Строгий судья неистовствует по отношению к преступнику и считает себя правым. Хочешь о нем поговорить? Если он потворствует своим склонностям и служит своей врожденной жестокости без всякой душевной печали, а возможно, и с некоторым удовольствием, нисколько, однако, не отклоняясь от обязанности судьи, но не для того, чтобы потом себе нравиться, то он совершает нечто среднее. Если же он злоупотребляет законом либо по личной ненависти, либо по сильному желанию, то дело это — плотское и он совершает человекоубийство. Если душу его охватывает большая печаль, потому что он вынужден погубить того, кого предпочитает увидеть исправленным и невредимым, и он предлагает заслуженное наказание с тем чувством, с каким отец приказывает сечь и бить дражайшего сына, — то, что он делает, будет как раз духовным. Большинство людей по природной склонности или по свойствам их разума (*ingenium*) из-за некоторых вещей радуются или отвращаются от них. Есть такие, которых нисколько не прельщают любовные наслаждения. Пусть они не считают это сразу своей добродетелью, потому что это — равнодушные (*indifferens*). Добродетель не в том, чтобы не иметь похоти, а в том, чтобы победить ее. Одного радует пост, радуется — присутствовать на богослужении, радуется — часто бывать в храме, радуется — проговорить как можно больше псалмов, но в духе. Обсуди то, что он делает, по этому правилу: если он думает о славе, о выгоде, то знает плоть, а не дух. Если он следует только своему характеру (*ingenium*), делает что душе его угодно, тогда у него есть не то,

из-за чего он мог быть весьма доволен, а гораздо более то, чего он должен бояться. Вот тебе опасность: ты молишься и осуждаешь того, кто не молится. Постишься и обвиняешь брата, который ест. Ты считаешь себя лучше каждого, кто не делает того, что ты делаешь? Смотри, не относится ли твой пост к плоти? Твой брат нуждается в твоей помощи, а ты тем временем бормочешь свои молитвы Богу, пренебрегая нуждой брата. Бог отклонит эти молитвы. Ибо как станет Бог слушать тебя молящегося, когда ты сам не слушаешь — человек человека? Возьми другой пример: ты любишь жену только потому, что она твоя жена. Ты не свершаешь ничего великого. Ведь это объединяет тебя и с язычниками. Да и любишь ты не из-за чего-нибудь, а из-за своего собственного удовольствия. Твоя любовь тяготеет к плоти. Но если ты больше всего любишь жену, потому что видишь в ней образ Христов, например благочестие, скромность, умеренность, стыдливость, тогда ты любишь не только ее саму по себе, но во Христе; более того, ты в ней любишь Христа; ты любишь как раз духовное. Об этом я хочу сказать много, но в своем месте.

*Эразм Роттердамский.  
Философские произведения. М.,  
1986. С. 111—126*

## **Макнавелли**<sup>90</sup>

### **Рассуждения о первой декаде Тита Ливия**<sup>91</sup>

#### *Вступление*

Люди всегда хвалят — но не всегда с должными основаниями — старое время, а нынешнее порицают. При этом они до того привержены прошлому, что восхваляют не только те давние эпохи, которые известны им по свидетельствам, оставленным историками, но также и те времена, которые они сами видели в своей молодости и о которых вспоминают, будучи уже стариками. В большинстве случаев таковое их мнение оказывается ошибочным. Мне это ясно, потому что мне понятны причины, вызывающие у них подобного рода заблуждение.

Прежде всего, заблуждение это порождается, по-моему, тем, что о делах далекого прошлого мы не знаем всей правды: то, что могло бы очернить те времена, чаще всего скрывается, то же, что могло бы принести им добрую славу, возвеличивается и раздувается. Большинство историков до того ослеплены счастьем победителей, что, дабы прославить их победы, не только преувеличивают все то, что названными победителями было доблестно совершено, но также и действия их врагов

разукрашивают таким образом, что всякий, кто потом родится в любой из двух стран, победившей или побежденной, будет иметь причины восхищаться тогдашними людьми и тогдашним временем и будет принужден в высшей степени прославлять их и почитать. Кроме того, поскольку люди ненавидят что-либо по причине либо страха, либо зависти, то, сталкиваясь с делами далекого прошлого, они теряют две важнейшие причины, из-за которых они могли бы их ненавидеть, ибо прошлое не может тебя обижать и у тебя нет причин ему завидовать. Иное дело события, в которых мы участвуем и которые находятся у нас перед глазами: познание открывает тебе их со всех сторон; и, познавая в них вместе с хорошим много такого, что тебе не по нутру, ты оказываешься вынужденным оценивать их много ниже событий древности даже тогда, когда, по справедливости, современность заслуживает гораздо больше славы и доброй репутации, нежели античность. Я говорю это не о произведениях искусства, которые столь ясно свидетельствуют сами за себя, что время мало может убавить или прибавить к той славе, коей они заслуживают, — я говорю это о том, что имеет касательство к жизни и нравам людей и чему нет столь же неоспоримых свидетелей.

Итак, повторяю: невозможно не признать, что у людей имеется обыкновение хвалить прошлое и порицать настоящее. Однако нельзя утверждать, что, поступая так, люди всегда заблуждаются. Сама необходимость требует, чтобы в каких-то случаях они судили верно. Ведь, находясь в вечном движении, дела человеческие идут либо вверх, либо вниз. Бывает, что город или страна упорядочивается для гражданской жизни каким-нибудь выдающимся человеком и известное время, благодаря его личной доблести, дела в них развиваются к лучшему. Кто, родившись в ту пору, при тогдашнем строе станет хвалить древность больше, чем современность, допустит ошибку, и причиной его ошибки будут выше рассмотренные обстоятельства. Но родившиеся после него в том же городе или стране, когда этот город или страна вступят в полосу упадка, судя так же, как он, будут судить правильно.

Размышляя о ходе дел человеческих, я прихожу к выводу, что мир всегда остается одинаковым, — что в мире этом столько же дурного, сколько и хорошего, но что зло и добро перекочевывают из страны в страну. Это подтверждают имеющиеся у нас сведения о древних царствах, которые сменяли друг друга вследствие изменения нравов, а мир при этом оставался одним и тем же. Разница состояла лишь в том, что та самая доблесть, которая прежде помешалась в Ассирии, переместилась в Мидию, затем в Персию, а из нее перешла в Италию и Рим. И хотя за Римской империей не последовало империи, которая просуществовала бы длительное время и в которой мир сохранил бы всю свою доблесть целостной, мы все-таки видим ее рассеянной среди многих наций, живущих

доблестной жизнью. Пример тому дают королевство Франции, царство турок и царство султана<sup>92</sup> а ныне — народы Германии и прежде всего секта сарацинов<sup>93</sup>, которая совершила многие великие подвиги и захватила значительную часть мира после того, как она сокрушила Восточную Римскую империю. Так вот, во всех этих странах после падения римлян и во всех этих сектах сохранялась названная доблесть, и в некоторых из них до сих пор имеется то, к чему надобно стремиться и что следует по-настоящему восхвалять. Всякий, кто, родившись в тех краях, примется хвалить прошлые времена больше, нежели нынешние, допустит ошибку. Но тот, кто родился в Италии и в Греции и не стал — в Италии французом или германцем, а в Греции — турком, имеет все основания хулить свое время и хвалить прошлое. Ибо некогда там было чем восхищаться; ныне же ничто не может искупить крайней нищеты, гнусности и позора: в странах сих не почитается религия, не соблюдаются законы и отсутствует армия; теперь они замараны всякого рода мерзостью. И пороки их тем более отвратительны, что больше всего они гнездятся в тех, кто восседает pro tribunali<sup>94</sup>, кто командует другими и кто желает быть боготворимым<sup>95</sup>.

Но вернемся к нашему рассуждению. Если, как утверждаю я, люди ошибаются, определяя, какой век лучше, нынешний или древний, ибо не знают древности столь же хорошо, как свое время, то, казалось бы, старикам не должно заблуждаться в оценках поры собственной юности и старости — ведь и то и другое время известно им в равной мере хорошо, так как они видели его собственными глазами. Это было бы справедливо, если бы люди во все возрасты жизни имели одни и те же суждения и желания; но поскольку люди меняются скорее, чем времена, последние не могут казаться им одинаковыми, ибо в старости у людей совсем не такие желания, пристрастия и мысли, какие были у них в юности. Когда люди стареют, у них убывает сила и прибавляется ума и благоразумия. Поэтому неизбежно, что все то, что в юности казалось им сносным или даже хорошим, в старости кажется дурным и невыносимым. Однако вместо того, чтобы винить свой рассудок, они обвиняют время.

Кроме того, так как желания человеческие ненасытны и так как природа наделила человека способностью все мочь и ко всему стремиться, а фортуна позволяет ему достигать лишь немногого, то следствием сего оказывается постоянная духовная неудовлетворенность и пресыщенность людей тем, чем они владеют. Именно это заставляет их хулить современность, хвалить прошлое и жадно стремиться к будущему даже тогда, когда у них нет для этого сколько-нибудь разумного основания.

Не знаю, возможно, и я заслужил того, чтобы быть причисленным к заблуждающимся, ибо в этих моих рассуждениях я слишком хвалю времена древних римлян и ругаю наше время. Действительно, не будь царившая тогда доблесть и царству-

ющий ныне порок яснее солнца, я вел бы себя более сдержанно, опасаясь впасть в ту самую ошибку, в которой я обвиняю других. Но так как все это очевидно для каждого, то я стану говорить смело и без обиняков все, что думаю о той и о нашей эпохе, дабы молодежь, которая прочтет сии мои писания, могла бежать от нашего времени и быть готовой подражать античности, как только фортуна предоставит ей такую возможность. Ведь обязанность порядочного человека — учить других, как сделать все то хорошее, чего сам он не сумел совершить из-за зловредности времени и фортуны. Когда окажется много людей, способных к добру, некоторые из них — те, что будут более всех любезны небу, — смогут претворить это добро в жизнь.

Поскольку в рассуждениях предыдущей книги говорилось о решениях, принимавшихся римлянами по вопросам, касавшимся внутренних дел города, то в этой книге мы поговорим уже о том, что предпринял римский народ для расширения своей державы.

***С какими народами  
римлянам приходилось вести  
войну и как названные народы  
отстаивали свою свободу***

Ничто так не затрудняло римлянам покорение народов соседних стран, не говоря уж о далеких землях, как любовь, которую в те времена многие народы питали к своей свободе. Они защищали ее столь упорно, что никогда не были бы поработены, если бы не исключительная доблесть их завоевателей. Многие примеры свидетельствуют о том, каким опасностям подвергали себя тогдашние народы, дабы сохранить или вернуть утраченную свободу, как мстили они тем, кто лишал их независимости.

Уроки истории учат также, какой вред наносит народам и городам рабство. Там, где теперь имеется всего лишь одна страна<sup>96</sup>, о которой можно сказать, что она обладает свободными городами, в древности во всех странах жило множество совершенно свободных народов.

В те далекие времена, о которых мы сейчас говорим, в Италии, начиная от Альп, отделяющих ныне Тоскану от Ломбардии, и до ее оконечности на юге, жило много свободных народов. Это были тосканцы, римляне, самниты и многие другие народы, населявшие остальную Италию. Нет никаких указаний на то, что в Италии тогда имелись какие-либо цари за исключением тех, что правили в Риме, да еще Порсены, царя Тосканы<sup>97</sup>, род которого угас, но как и когда — история о том умалчивает. Тем не менее совершенно очевидно, что в пору, когда римляне осаждали Вейи, Тоскана была уже свободной и так радовалась свободе, до такой степени ненавидела само имя государя, что, когда вейенты для своей защиты избрали в Вейях царя, а затем

обратились к тосканцам за помощью против римлян, тосканцы после долгих совещаний решили не помогать вейентам, пока те будут жить под властью царя, полагая, что нехорошо защищать родину тех, кто уже подчинил ее чужой воле.

Нетрудно понять, почему у народа возникает такая любовь к свободной жизни. Ведь опыт показывает, что города увеличивают свои владения и умножают богатства только будучи свободными. В самом деле, диву даешься, когда подумаешь, какого величия достигли Афины в течение ста лет, после того как они освободились от тирании Писистрата. Еще больше поражает величие, достигнутое Римом, освободившимся от царей. Причину сего уразуметь несложно: великими города делает забота не о личном, а об общем благе. А общее благо принимается в расчет, бесспорно, только в республиках. Ибо все то, что имеет его своей целью, в республиках проводится в жизнь, даже если это наносит урон тому или иному частному лицу; граждане, ради которых делается сказанное благо, столь многочисленны, что общего блага можно достигнуть там вопреки немногим, интересы которых при этом ущемляются.

Обратное происходит в землях, где власть принадлежит государю. Там в большинстве случаев то, что делается для государя, наносит урон городу, а то, что делается для города, ущемляет государя. Так что когда свободную жизнь сменяет тирания, наименьшим злом, какое проистекает от этого для городов, оказывается то, что они не могут больше ни развиваться, ни умножать свою мощь и богатство. Чаще же всего и даже почти всегда они поворачивают вспять. Если по воле случая к власти и приходит доблестный тиран, который, обладая мужеством и располагая силой оружия, расширяет границы своей территории, то это идет на пользу не всей республике, а только ему одному. Тиран не может почтить ни одного из достойных и добрых граждан, над которыми он тиранствует, без того чтобы тот тут же не попал у него под подозрение. Он не может также ни подчинять другие города тому городу, тираном которого он является, ни превращать их в его данников, ибо не в его интересах делать свой город сильным: ему выгодно держать государство раздробленным, так чтобы каждая земля и каждая область признавала лишь его своим господином. Вот почему из всех завоеваний выгоду извлекает один только он, а никак не его родина. Кто пожелает подкрепить это мнение многими другими доводами, пусть прочтет, что пишет Ксенофонт в трактате "О тирании"<sup>98</sup>. Не удивительно поэтому, что древние народы с неумолимой ненавистью преследовали тиранов и так любили свободную жизнь, что само имя свободы пользовалось у них большим почетом. Вот пример того: когда в Сиракузах погиб Гиероним<sup>99</sup>, внук Гиерона Сиракузского, и весть о его смерти дошла до его войска, стоявшего неподалеку от Сиракуз, войско поначалу принялось волноваться и ополчилось против убийц Гиеронима, но, услышав, что в Сиракузах провозглашена

свобода, отложило гнев против тираноубийц и принялось думать, как бы в означенном городе устроить свободную жизнь.

Не удивительно также, что народ жестоко мстит тем, кто отнимает у него свободу. Примеров тому достаточно; я хочу указать лишь на события, имевшие место в Керкире, греческом городе, во время Пелопоннесской войны<sup>100</sup>.

Тогда вся Греция разделилась на две партии, одна из которых была на стороне афинян, другая — спартанцев; следствием сего было то, что из многих городов, разделенных на партии, одни стремились к дружбе со Спартой, а другие — с Афинами. Случилось так, что, когда в упомянутом городе верх одержали нобили и отняли у народа свободу, народная партия с помощью афинян собралась с силами, захватила всю знать и заперла нобилей в тюрьму, способную вместить их всех. Затем их начали выводить оттуда по восемь—десять человек зараз под предлогом отправки в изгнание и убивать, проявляя при этом большую жестокость. Проведав про то, оставшиеся в тюрьме решили по возможности избежать столь позорной смерти и, вооружившись чем попало, принялись защищать дверь в тюрьму, отбиваясь от тех, кто хотел в нее ворваться. Сбежавшийся на шум народ сломал крышу тюрьмы и похоронил заключенных в ней нобилей под ее обломками.

Потом в Греции было много других не менее ужасных и примечательных событий. Из всего этого явствует, что за похищенную свободу люди мстят более энергично, чем за ту, которую у них еще только собираются отнять.

Размышляя над тем, почему могло получиться так, что в те стародавние времена народ больше любил свободу, чем теперь, я прихожу к выводу, что произошло это по той же самой причине, из-за которой люди сейчас менее сильны, а причина этого кроется, как мне кажется, в отличии нашего воспитания от воспитания древних, и в основе ее лежит отличие нашей религии от религии античной. Наша религия, открывая истину и указуя нам истинный путь, заставляет нас мало ценить мирскую славу. Язычники же ставили ее весьма высоко, видя именно в ней высшее благо. Поэтому в своих действиях они оказывались более жестокими. Об этом можно судить по многим установлениям и обычаям, начиная от великолепия языческих жертвоприношений и кончая скромностью наших религиозных обрядов, в которых имеется некоторая пышность, скорее излишняя, чем величавая, однако не содержится ничего жестокого или мужественного. В обрядах древних не было недостатка ни в пышности, ни в величавости, но они к тому же сопровождались кровавыми и жестокими жертвоприношениями, при которых убивалось множество животных. Это были страшные зрелища, и они делали людей столь же страшными. Кроме того, античная религия причисляла к лику блаженных только людей, преисполненных мирской славы<sup>101</sup> — полководцев и правителей республик. Наша же религия прославляет людей скорее смирен-

ных и созерцательных, нежели деятельных. Она почитает высшее благо в смирении, в самоуничижении и в презрении к делам человеческим; тогда как религия античная почитала высшее благо в величии духа, в силе тела и во всем том, что делает людей чрезвычайно сильными. А если наша религия и требует от нас силы, то лишь для того, чтобы мы были в состоянии терпеть, а не для того, чтобы мы совершали мужественные деяния. Такой образ жизни сделал, по-моему, мир слабым и отдал его во власть негодяям: они могут безбоязненно распорядиться в нем как угодно, видя, что все люди, желая попасть в рай, больше помышляют о том, как бы стерпеть побои, нежели о том, как бы за них расплатиться. И если теперь кажется, что весь мир обабился, а небо разрушилось, то причина этому, несомненно, подлая трусость тех, кто истолковывал нашу религию, имея в виду праздность, а не доблесть. Если бы они приняли во внимание то, что религия наша допускает прославление и защиту отечества, то увидели бы, что она требует от нас, чтобы мы любили и почитали родину и готовили себя к тому, чтобы быть способными встать на ее защиту. Именно из-за такого рода воспитания и столь ложного истолкования нашей религии на свете не осталось такого же количества республик, какое было в древности, и следствием сего является то, что в народе не заметно теперь такой же любви к свободе, какая была в то время. Я полагаю также, что в огромной мере причиной тому было также и то, что Римская империя, опираясь на свои войска и могущество, задушила все республики и всякую свободную общественную жизнь. И хотя империя эта распалась, города, находящиеся на ее территории, за очень редким исключением так и не сумели ни вместе встать на ноги, ни опять наладить у себя гражданский общественный строй.

Как бы там ни было, римляне в каждой, даже самой отдаленной части света встречали вооруженное сопротивление со стороны отдельных республик, которые, объединившись вместе, яростно отстаивали свою свободу. Если бы римский народ не обладал редкой и исключительной доблестью, ему никогда не удалось бы их покорить. В качестве примера достаточно, по-моему, сослаться на самнитов. Они были поразительным народом, и Тит Ливий это признает. Они были столь могущественны и обладали такой хорошей армией, что могли оказывать сопротивление римлянам вплоть до консульства Папирия Курсора, сына первого Папирия (иными словами, на протяжении сорока шести лет)<sup>102</sup>, и это после многих поражений, после того, как их земли не раз опустошались, а страна отдавалась на поток и разграбление. Теперь эта страна, где некогда было множество городов и жило много народа, являет вид чуть ли не пустыни; тогда же она была столь благоустроена и столь сильна, что ее не одолел бы никто, если бы не обрушившаяся на нее римская доблесть. Нетрудно уразуметь, откуда проистекала ее тогдаш-

няя благоустроенность и что породило ее нынешнюю неблагоустроенность: тогда все в ней имело своим началом свободную жизнь, теперь же — жизнь рабскую. А все земли и страны, которые полностью преуслаиваются. Население в них многочисленнее, ибо браки в них свободнее и поэтому заключаются более охотно; ведь всякий человек охотнее рождает детей, зная, что сумеет их прокормить, и не опасаясь того, что наследство у них будет отнято, а также если он уверен не только в том, что дети его вырастут свободными людьми, а не рабами, но и в том, что благодаря своей доблести они смогут сделаться когда-нибудь первыми людьми в государстве. В таких странах богатства все время увеличиваются — и те, источником которых является земледелие, и те, которые создаются ремеслами. Ибо каждый человек в этих странах не задумываясь приумножает и приобретает блага, которыми рассчитывает затем свободно пользоваться. Следствием этого оказывается то, что все граждане, соревнуясь друг с другом, заботятся как о частных, так и об общественных интересах и что общее их благосостояние на диво растет.

Прямо противоположное происходит в странах, живущих в рабстве. Там тем меньше самых скромных благ, чем больше и тягостнее рабство. Из всех же видов рабства самым тягостным является то, в которое тебя обращает республика<sup>103</sup>. Во-первых, потому, что оно самое продолжительное и не дает тебе надежды на освобождение. Во-вторых, потому, что ради собственного усиления республика стремится всех других измотать и обессилить. Никакой государь не сможет подчинить тебя себе в такой же мере, если только он не является государем — варваром, разорителем стран и разрушителем человеческих цивилизаций, наподобие восточных деспотов. Однако если государь человечен и не обладает противоестественными пороками, то в большинстве случаев он любит, как свои собственные, покорившиеся ему города и сохраняет в них все цехи и почти все старые порядки. Так что, если города эти и не могут расти и развиваться так же хорошо, как свободные, то, по крайней мере, они не гибнут, подобно городам, обращенным в рабство. Говоря здесь о рабстве, я имею в виду города, порабощенные чужеземцем, ибо о городах, порабощенных своим собственным гражданином, мною было говорено выше.

Так вот, кто примет во внимание все вышесказанное, не станет удивляться тому могуществу, каким обладали самниты, будучи свободными, и их слабости в ту пору, когда они были уже порабощены. Тит Ливий свидетельствует об этом во многих местах, особенно повествуя о войне с Ганнибалом. Там он рассказывает, как притесняемые стоявшим в Ноле легионом самниты отправили к Ганнибалу послов просить его о помощи. В своей речи послы сказали, что самниты около ста лет сражались с римлянами, силою собственных солдат и собственных

полководцев, что некогда они не однажды давали отпор сразу двум консульским армиям и двум Консулам, но что теперь они впали в такое ничтожество, что лишь с огромным трудом могут защитить себя от маленького римского легиона, находящегося в Ноле.

Макиавелли Н. Избр. соч. М.,  
1982. С. 442—452

## Монтень<sup>104</sup>

### Опыты<sup>105</sup>

#### *О непостоянстве наших поступков*

Величайшая трудность для тех, кто занимается изучением человеческих поступков, состоит в том, чтобы примирить их между собой и дать им единое объяснение, ибо обычно наши действия так резко противоречат друг другу, что кажется невероятным, чтобы они исходили из одного и того же источника. Марий Младший<sup>106</sup> в одних случаях выступал как сын Марса, в других — как сын Венеры. Папа Бонифаций VIII<sup>107</sup>, как говорят, вступая на папский престол, вел себя лисой, став папой, выказал себя львом, а умер как собака. А кто поверит, что Нерон<sup>108</sup> — это подлинное воплощение человеческой жестокости. — когда ему дали подписать, как полагалось, смертный приговор одному преступнику, воскликнул: "Как бы я хотел не уметь писать!" — так у него сжалось сердце при мысли осудить человека на смерть. Подобных примеров великое множество, и каждый из нас может привести их себе сколько угодно; поэтому мне кажется странным, когда разумные люди иногда пытаются подвести все человеческие поступки под один ранжир, между тем как непостоянство представляется мне самым обычным и явным недостатком нашей природы, свидетельством чего может служить известный стих насмешника Публилия:

*Malum consilium est, quod mutari non potest*<sup>109</sup>.

Есть некоторое основание составлять себе суждение о человеке по наиболее обычным для него чертам поведения в жизни; но, принимая во внимание естественное непостоянство наших обычаев и взглядов, мне часто казалось, что напрасно даже лучшие авторы упорствуют, стараясь представить нас постоянными и устойчивыми. Они создают некий обобщенный образ и, исходя затем из него, подгоняют под него и истолковывают все поступки данного лица, а когда его поступки не укладываются в эту рамку, они отмечают все отступления от нее. С Августом<sup>110</sup>, однако, у них дело не вышло, ибо у этого человека было

такое явное, неожиданное и постоянное сочетание самых разнообразных поступков в течение всей его жизни, что даже самые смелые судьи вынуждены были признать его лишенным цельности, неодинаковым и неопределенным. Мне труднее всего представить себе в людях постоянство и легче всего — непостоянство. Чаще всего окажется прав в своих суждениях на этот счет тот, кто вникнет во все детали и разберет один за другим каждый поступок.

На протяжении всей древней истории трудно найти десяток людей, которые подчинили бы свою жизнь определенному и установленному плану, что является главной целью мудрости. Ибо, как говорит один древний автор<sup>111</sup>, если пожелать выразить единым словом и свести к одному все правила нашей жизни, то придется сказать, что мудрость — это "всегда желать и всегда не желать той же самой вещи". "Я не считаю нужным, — говорил он, — прибавлять к этому: лишь бы желание это было справедливым, так как, если бы оно не было таковым, оно не могло бы быть всегда одним и тем же". Действительно, я давно убедился, что порок есть не что иное, как нарушение порядка и отсутствие меры, и, следовательно, исключает постоянство. Передают, будто Демосфен<sup>112</sup> говорил, что "началом всякой добродетели является взвешивание и размышление, а конечной целью и увенчанием ее — постоянство". Если бы мы выбирали определенный путь по зрелом размышлении, то мы выбрали бы наилучший путь, но никто не думает об этом:

*Quod petiit spernit; repetit, quod nuper omisit;  
Aestuat, et vitae disconvenit ordine toto*<sup>113</sup>.

Мы обычно следуем за нашими склонностями направо и налево, вверх и вниз, туда, куда влечет нас вихрь случайностей. Мы думаем о том, чего мы хотим, лишь в тот момент, когда мы этого хотим, и меняемся как то животное, которое принимает окраску тех мест, где оно обитает. Мы меняем то, что только что решили, потом опять возвращаемся к оставленному пути; это какое-то непрерывное колебание и непостоянство:

*Ducimur, ut nervis alienis mobile lignum*<sup>114</sup>.

Мы не идем, а нас несет, подобно предметам, которые уносятся течением реки то плавно, то стремительно, в зависимости от того, спокойна она или бурлива:

*Quid sibi quisque velit nescire, nonne videmus et quaerere semper,  
Commutare locum, quasi onus deponere possit*<sup>115</sup>.

Каждый день нечто новое приходит нам на ум, и наши настроения меняются вместе с течением времени:

*Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse  
Iuppiter auctifero lustravit lumine terras*<sup>116</sup>.

Мы колеблемся между различными планами: в наших желаниях никогда нет постоянства, нет свободы, нет ничего безусловного.

В жизни того, кто предписал бы себе и установил бы для себя в душе определенные законы и определенное поведение, должно было бы наблюдаться единство нравов, порядок и неукоснительное подчинение одних вещей другим.

Эмпедокл обратил внимание на одну странность в характере агригентцев: они предавались наслаждениям так, как если бы им предстояло завтра умереть, и в то же время строили такие дома, как если бы им предстояло жить вечно.

Судить о некоторых людях очень легко. Взять, к примеру, Катона Младшего<sup>117</sup>: тут тронь одну клавишу — и уже знаешь весь инструмент; тут гармония согласованных звуков, которая никогда не изменяет себе. У себя же мы видим обратное: сколько поступков, столько же требуется и суждений о каждом из них. На мой взгляд, вернее всего было бы объяснять наши поступки окружающей средой, не вдаваясь в более тщательное расследование причин и не выводя отсюда других умозаключений.

Во время неурядиц в нашем несчастном отечестве случилось, как мне передавали, что одна девушка, жившая неподалеку от меня, выбросилась из окна, чтобы спастись от насилия со стороны гнусного солдата, поселившегося в ее доме; она не убилась при падении и, чтобы довести свое намерение до конца, хотела перерезать себе горло ножом, но ей помешали сделать это, хотя она и успела основательно себя поранить. Она потом призналась, что солдат еще только осаждал ее просьбами, уговорами и предложением подарков, но она опасалась, что он прибегнет к насилию. И вот, как результат этого — ее крики, все ее поведение, кровь, пролитая в доказательство ее добродетели, — точь-в-точь вторая Лукреция<sup>118</sup>. Между тем я знал, что в действительности она и до и после этого происшествия была девицей не столь уж недоступной. Как гласит пословица, "если ты, будучи тих и скромн, натолкнулся на отпор со стороны женщины, не торопись делать из этого вывода о ее неприступности: придет час — и погонщик мулов свое получит".

Антигон<sup>119</sup>, которому один из его солдат полюбился храбростью и добродетелью, приказал своим врачам вылечить его от болезни, которая давно его подтачивала. Заметив, что после своего выздоровления солдат этот стал гораздо менее отважным в бою, Антигон спросил его, почему он так изменился и утратил мужество. "Ты сам, государь, причиной тому, — ответил солдат, — ибо избавил меня от страданий, из-за которых мне жизнь была не мила". Один из солдат Лукулла<sup>120</sup> был ограблен кучкой вражеских воинов и, пылая мстью, совершил смелое и успешное нападение на них. Когда солдат вознаграждал себя за потерю, Лукулл, оценив его храбрость, захотел использовать его в одном задуманном им смелом деле и стал уговари-

вать его, соблазняя самыми заманчивыми обещаниями, какие он только мог придумать:

Verbis quae timido quoque possent addere mentem <sup>121</sup>.

"Поручи это дело, — ответил тот, — какому-нибудь бедняге, общищенному ими":

quantumvis rusticus: Ibit,  
Ibit eo, quo vis, qui zonam perdidit, inquit <sup>122</sup>,

и наотрез отказался.

Мехмед <sup>123</sup> однажды резко обрушился на предводителя своих янычар Гасана за то, что тот допустил, чтобы венгры обратили в бегство его отряд, и трусливо вел себя в сражении. В ответ на это Гасан, не промолвив ни слова, яростно бросился один, как был с оружием в руках, на первый попавшийся отряд неприятеля и был тотчас же изрублен. Это было не столько попыткой оправдаться, сколько переменою чувств, и говорило не столько о природной доблести, сколько о новом взрыве отчаяния.

Пусть не покажется вам странным, что тот, кого вы видели вчера беззаветно смелым, завтра окажется низким трусом; гнев или нужда в чем-нибудь, или какая-нибудь товарищеская компания, или выпитое вино, или звук трубы заставили его сердце уйти в пятки. Ведь дело идет здесь не о чувствах, порожденных рассудком и размышлением, а о чувствах, вызванных обстоятельствами. Что удивительного, если человек этот стал иным при иных, противоположных обстоятельствах?

Эта наблюдающаяся у нас изменчивость и противоречивость, эта зыбкость побудила одних мыслителей предположить, что в нас живут две души, а других — что в нас заключены две силы, из которых каждая влечет нас в свою сторону: одна — к добру, другая — к злу, ибо столь резкий переход от одной крайности к другой не может быть объяснен иначе.

Однако не только случайности заставляют меня изменяться по своей прихоти, но и я сам, помимо того, меняюсь по присущей мне внутренней неустойчивости, и кто присмотрится к себе внимательно, может сразу же убедиться, что он не бывает дважды в одном и том же состоянии. Я придаю своей душе то один облик, то другой, в зависимости от того, в какую сторону я ее поворачиваю. Если я говорю о себе по-разному, то лишь потому, что смотрю на себя с разных точек. Тут происходит какое-то чередование всех заключенных во мне противоположностей. В зависимости от того, как я смотрю на себя, я нахожу в себе и стыдливость, и наглость; и целомудрие, и распутство; и болтливость, и молчаливость; и трудолюбие, и изнеженность; и изобретательность, и тупость; и угрюмость, и добродушие; и лживость, и правдивость; и ученость, и невежество; и щедрость, и скупость, и расточительность. Все это в той или иной степени я в себе нахожу, в зависимости от угла зрения, под которым смотрю. Всякий, кто внимательно изучит

себя, обнаружит в себе, и даже в своих суждениях, эту неустойчивость и противоречивость. Я ничего не могу сказать о себе простого, цельного и устойчивого, я не могу сказать о себе единым словом, без сочетания противоположностей. *Distinguo*<sup>124</sup> — такова постоянная предпосылка моего логического мышления.

Должен сказать при этом, что я всегда склонен говорить о добром доброе и толковать скорее в хорошую сторону вещи, которые могут быть таковыми, хотя, в силу свойств нашей природы, нередко сам порок толкает нас на добрые дела, если только не судить о доброте наших дел исключительно по нашим намерениям. Вот почему смелый поступок не должен непременно предполагать доблести у совершившего его человека; ибо тот, кто по-настоящему доблестен, будет таковым всегда и при всяких обстоятельствах. Если бы это было проявлением постоянной добродетели, а не случайным порывом, то человек был бы одинаково решителен во всех случаях: как тогда, когда он один, так и тогда, когда он находится в обществе других; как во время поединка, так и в сражении; ибо, что бы там ни говорили, нет одной храбрости на уличной мостовой и другой на поле боя. Он будет так же стойко переносить болезнь в постели, как и ранение на поле битвы, и не будет бояться смерти дома больше, чем при штурме крепости. Не бывает, чтобы один и тот же человек смело кидался в брешь, а потом плакался бы, как женщина, проиграв судебный процесс или потеряв сына.

Когда человек, падающий духом от оскорбления, в то же время стойко переносит бедность или боящийся бритвы цирюльника обнаруживает твердость перед мечом врага, то достойно похвалы деяние, а не сам человек.

Многие греки, говорит Цицерон, не выносят вида врагов и стойко переносят болезни; и как раз обратное наблюдается у кимвров и кельтиберов<sup>125</sup>. *Nihil enim potest esse aequabile, quod non a certa ratione proficiscatur*<sup>126</sup>.

Нет высшей храбрости в своем роде, чем храбрость Александра Македонского, но и она — храбрость лишь особого рода, не всегда себе равная и всеобъемлющая. Как ни несравненна она, на ней все же есть пятна. Так, мы знаем, что он совсем терял голову при самых слабых возникавших у него подозрениях относительно козней его приверженцев, якобы покушавшихся на его жизнь; мы знаем, с каким неистовством и необузданным пристрастием он бросался на расследование этого дела, объятый страхом, который мучил его природный разум. И то суеверие, которому он так сильно поддавался, тоже носит характер известного<sup>127</sup> малодушия. Его чрезмерное раскаяние в убийстве Клита<sup>127</sup> тоже говорит за то, что его храбрость не всегда была одинакова.

Наши поступки — не что иное, как разрозненные, не слаженные между собой действия (*voluptatem contemnunt, in dolore sunt molliores: gloriam negligunt, franguntur infamia*<sup>128</sup>), и мы хотим,

пользуясь ложными названиями, заслужить почет. Добродетель требует, чтобы ее соблюдали ради нее самой; и если иной раз ею прикрываются для иных целей, она тотчас же срывает маску с нашего лица. Если она однажды проникла к нам в душу, то она подобна яркой и несмываемой краске, которая сходит только вместе с тканью. Вот почему, чтобы судить о человеке, надо долго и внимательно следить за ним: если постоянство ему несвойственно (*cui vivendi via considerata atque provisa est*<sup>129</sup>), если он, в зависимости от разнообразных случайностей, меняет путь (я имею в виду именно путь, ибо шаги можно ускорять или, наоборот, замедлять), предоставьте его самому себе — он будет плыть по воле волн, как гласит поговорка нашего Тальбота<sup>130</sup>.

Неудивительно, говорит один древний автор<sup>131</sup>, что случай имеет над нами такую огромную власть: ведь то, что мы живем, — тоже случайность. Тот, кто не поставил себе в жизни определенной цели, не может наметить себе и отдельных действий. Тот, кто не имеет представления о целом, не может распределить и частей. К чему набор красок тому, кто не знает, что он будет ими писать? Никто не строит цельных планов на всю жизнь; мы обдумываем эти планы лишь по частям. Стрелок прежде всего должен знать свою мишень, а затем уже он приспособливает к ней свою руку, лук, стрелу, все свои движения. Наши намерения меняются, так как они не имеют одной цели и назначения. Нет попутного ветра для того, кто не знает, в какую гавань он хочет приплыть. Я не согласен с тем решением, которое было вынесено судом относительно Софокла<sup>132</sup> и которое, вопреки иску его сына, признавало Софокла способным к управлению своими домашними делами на основании только одной его прослушанной судьями трагедии.

Я не нахожу также, что паросцы, посланные положить конец неурядицам милетян, сделали правильный вывод из своего наблюдения. Прибыв в Милет, они обратили внимание на то, что некоторые поля лучше обработаны и некоторые хозяйства ведутся лучше, чем другие; они записали имена хозяев этих полей и хозяйств и, созвав народное собрание, объявили, что вручают этим людям управление государством, так как они считают, что эти хозяева будут так же заботиться об общественном достоянии, как они заботились о своем собственном.

Мы все лишены цельности и состоим из отдельных клочков, каждый из которых в каждый данный момент играет свою роль. Настолько многообразно и пестро наше внутреннее строение, что в разные моменты мы не меньше отличаемся от себя самих, чем от других. *Magnam rem puta unum hominem agere*<sup>133</sup>. Так как честолюбие может внушить людям и храбрость, и уверенность, и щедрость, и даже иногда справедливость; так как жадность способна пробудить в мальчике — подручном из лавочки, выросшем в бедности и безделье, смелую уверенность в своих силах и заставить его покинуть отчий дом и плыть в утлом суденышке, отдавшись воле волн разгневанного Нептуна, и в то

же время жадность способна научить скромности и осмотрительности, ибо сама Венера порождает смелость и решимость в юношах, еще сидящих на школьной скамье, и возбуждает гнев в нежных сердцах девушек, охраняемых своими матерями, —

Nac duce, custodes furtim transgressa iacentes  
Ad iuvenem tenebris sola puella venit<sup>134</sup>,

то не дело зрелого разума судить о нас поверхностно лишь по нашим внешним поступкам. Следует поискать внутри нас, спустившись до самых глубин, и установить, от каких толчков исходит движение; однако, принимая во внимание, что это дело сложное и рискованное, я хотел бы, чтобы по возможности меньше людей занимались этим.

Монтень М.  
Опыты. М.: Л., 1958. Кн. 2.  
С. 7—14

## Бэкон<sup>135</sup>

### Опыты или наставления нравственные и политические<sup>136</sup>

#### *О человеческой природе*

Природа в человеке часто бывает сокрыта, иногда подавлена, но редко истреблена. Принуждение заставляет природу жестоко мстить за себя, поучения несколько смиряют ее порывы, но только привычка может ее переделать и покорить.

Кто стремится победить в себе природу, пусть не ставит себе ни чрезмерно трудных, ни слишком легких задач, ибо в первом случае будет удручен частыми неудачами, а во втором — слишком мало сделает успехов, хотя побеждать будет часто. И пусть вначале облегчает себе дело, подобно пловцу, прибегающему к пузырям или камышовым связкам; а немного погодя пусть ставит себя, напротив, в трудные условия, как делают танцоры, упражняясь в тяжелых башмаках. Ибо для полного совершенства надо, чтобы подготовка была труднее самого дела.

Где природа могущественна и победа, следовательно, трудна, первым шагом к ней должно быть умение вовремя обуздать свой порыв: так, некоторые, желая остудить гнев, повторяют про себя азбуку; затем следует себя ограничить: так, отучаясь от вина, переходят от заздравных кубков к одному глотку за едой; а там и совсем оставить свою привычку. Но если хватает у человека стойкости и решимости покончить с ней разом, это всего лучше:

Optimus ille animi vindex, laudentia pectus  
Vincula qui rupit, dedoluitque semel<sup>137</sup>.

Может пригодиться и старое правило: гнуть природу в противную сторону, чтобы тем самым выпрямить; но это лишь тогда, разумеется, когда противоположная крайность не будет пороком.

Пусть никто не понуждает себя к чему-либо непрерывно, но дает себе передышку. Ибо она позволяет набраться сил для новых попыток; а кроме того, если человек, не удивившись еще в новых правилах, беспрестанно себя упражняет, он заодно с хорошими упражняет и дурные свои свойства, укрепляя в себе к ним привычку; и помочь тут можно лишь своевременной передышкой. И пусть никто не верит вполне победе над своей природой, ибо природа может долгое время не давать о себе знать и вновь ожить при случае или соблазне. Так было с Эзоповой девицей, превращенной из кошки в женщину: уж на что она чинно сидела за столом, пока не пробежала мимо нее мышь<sup>138</sup>. А потому пусть человек либо вовсе избегает соблазна, либо почаще ему подвергается, дабы стать к нему нечувствительным.

Природу человека всего легче обнаружить в уединении, ибо тут он сбрасывает с себя все показное; в порыве страсти, ибо тогда забывает он свои правила; а также в новых обстоятельствах, ибо здесь покидает его сила привычки.

Счастливы те, чья природа находится в согласии с их занятиями: иначе они могут сказать: "Multum incola fuit anima mea"<sup>139</sup>, когда вынуждены заниматься вещами, к которым не питают склонности. Занимаясь науками, пусть человек назначает часы тому, к чему себя понуждает; а для того, что согласно с его природой, пусть не заботится отводить особое время, ибо мысли его и сами будут к этому обращаться, насколько позволяют другие дела и занятия.

В каждом человеке природа всходит либо злаками, либо сорной травой; пусть же он своевременно поливает первые и истребляет вторую.

*Бэкон Ф. Соч. В 2 т.  
М., 1978. Т. 2. С. 438—439*

## **Кампанелла<sup>140</sup>**

### **Метафизика**

#### ***О превосходстве человека над животными и о божественности его души<sup>141</sup>***

Поистине очевидно, что насколько животные превосходят сложные неодушевленные тела, настолько и человек превосходит животных, так что здесь имеет место не просто большее или меньшее в силу лучших органов или темперамента превосходство, но и превосходство высшего порядка.

Камни конечно же обладают способностью ощущать, равно как дерево, вода и все составные вещи (я не говорю здесь об огне и солнце, существах, в большей мере обладающих жизнью, чем животные), но одни в большей, другие в меньшей степени. В самом животном кости, плоть, нервы, печень, кровь, селезенка, мочевой пузырь, ногти и волосы обладают ощущением, но, однако, не называются животными, равно как не именуются животными ни камни, ни части животных, так как животное есть некое целое, состоящее из души и тела, обладающего органами.

Равным образом не все обладающие ощущением вещи суть души, так что ни ветер, ни вода, ни камень не есть душа, но душа есть дух, который придан телу и одушевляет реальность, отличную от неге самого. Поэтому, хотя труп в отсутствии духа обладает некоторым ощущением (как мы это объяснили на основании многих наблюдений во 2-й части трактата "О способности вещей к ощущению"<sup>142</sup>: а именно на основе опыта с убитым змеем, который избегает тени ясеня; человеческого трупа, который избегает присутствия убийцы; козьей кожи, которая бежит от звука кожи волка, и другими наблюдениями), однако эти вещи не называются одушевленными, поскольку не обладают движущим и оживляющим духом, который существует сам по себе.

Мы учили также, что всякое ощущение есть осязание, но что различные органы осуществляют разные способы ощущения. Действительно, в прозрачном глазу осязатим свет, касающийся [жизненного] духа, окрашенный освещенными вещами; ноздри ощущают пар, доносящий силы испаряющегося предмета; уши — движение, возвещающее о подвижных вещах; а все тело ощущает — для передачи осязатимому ощущающему духу — все внешние качества, которые доносятся не через снабженные отверстиями и тонкие его части, каковыми являются названные органы чувств, но каждый [из органов чувств] передает [сообщает] нам свои простые силы.

Из познания вещей животное существо приходит к выводу, что должно следовать вещам полезным, от которых исходят добрые воздействия, и избегать вредных, от которых исходят воздействия, вредные для него. Чтобы осуществить это, животное совершает различные действия и приготовляет орудия: сооружает дома, гнезда, соты, паутину, устраивает сообщества, царства и все прочее необходимое для жизни, как это можно наблюдать у птиц, рыб, муравьев, пауков и прочих существ, в которых явлена некая мудрость и достойная восхищения деятельная способность, свидетельствующая, что дух в мудрости своей намного превосходит камни, растения и отдельные части самого животного.

Несмотря на это, человек возвышается над животным духом гораздо больше, нежели сам этот дух возвышается над неодушевленными вещами. Поистине это происходит не потому, что

человек обладает лучшими органами и более сильными чувствами, так как и лев, и конь, и слон, и бык, и осел, и носорог, и дракон, и крокодил, и кит, и многие прочие превосходят человека силой и даже чувствами: орел — в зрении, волк — в слухе, собака — в обонянии, паук и пчела — в осязании, благодаря которому они сооружают тончайшие сети и соты из нитей и воска, каковые вещи нам не дано ни осуществлять с таким искусством, ни даже их разглядеть. Мы не знаем, кто превосходит человека в ощущении вкуса, но известно, что для коз дрок сладок, тогда как для нас он горек; и при том, что они больше преданы брюху, кажется, что в этом они нас превосходят, подобно тому как превосходят нас в обонянии собаки, которые издали чувят запах человека и зверя и по оставляемым ими испарениям преследуют их. Причем вещи, которые для нас воняют, для собак обладают приятным запахом, и поистине надо больше верить им, поскольку они снабжены более тонкой чувствительностью (если только объекты ощущений суть реальные предметы, а не субъективные впечатления).

Правда, Аристотель и все философы говорят, что человек превосходит животных в осязании (а поскольку по нашему учению всякое ощущение, в сущности, сводится к осязанию, то могло бы показаться, что именно в ощущении заключено превосходство человека); в действительности это не так. Ведь те, у кого более нежная кожа, не превосходят других разумом, а то бы женщины и дети оказались разумнее всех. Правда, нежные как будто легко поддаются воздействиям и, с другой стороны, наука приобретает благодаря воздействиям, так что нежность как будто бы способствует познаниям. Но если дух тонок, ясен, чист и живет в приспособленных и обширных клетках, он не сохраняет вещи, которые ощущает, и даже не может верно о них рассуждать, а потому не превосходит других разумом, так что тончайшие духи благодаря врожденной черноте и легкому испарению обладают прерывным рассуждением и слабой памятью, как у эфиопов и у тех, кто живет под тропиком Рака, в то время как свойственный северянам вялый, тяжелый и густой дух обладает практическим разумом, лишенным глубокой мудрости.

Равным образом если бы это зависело от мягкости, то более высоким разумом обладали бы улитки и черви. Но это, несомненно, не так, и, стало быть, справедливо то, что мы сказали. Поскольку человек ниже животных в силе и в органах чувств и в самом внешнем ощущении, но в то же время является господином и деспотическим повелителем животных, постольку из этого следует, что в нем заключено нечто более высокое, чем просто телесный дух.

И правда, человек благодаря своему благоразумию укрощает и подчиняет себе коней, слонов, львов и быков; он употребляет животных в пищу, использует их для изготовления одежды, для передвижения, пользуется их силой в сражениях, а именно пита-

ется мясом, укрывается шкурами, движется силой их ног и прягает их в повозки; его спасает их лай, и они ведут его в битву. Конь кажется созданным для использования его на войне, собака — для охраны, бык — для работ, птицы и пчелы — для удовольствий; растения он употребляет в пищу и в качестве приправы, употребляет их для обогрева и для сооружения жилищ.

Кроме того, нет ничего в мире, что не было бы подчинено его деятельности. Разве не сооружает он из камня дома, города и стены; не использует металлы, подчиняя с их помощью камни, растения и зверей и пользуясь всем этим в ремеслах? Он сводит животных в стада, растения — в сады, заботится об их размножении как их бог; сеет, прививает и совкупляет растения, дает им созреть и собирает урожай, веет и молотит, сооружает амбары и собирает в них хлеб, устраивает пиры, приготавливает пищу и с помощью жира и соли для поглощения, усвоения и очищения ее от дурных свойств — все то, что не умеют делать другие животные, ибо они глупы для подобных дел, как неспособны камни для действий животных.

Кроме того, человек укрощает ветры и побеждает моря, знает счет времени, равноденствия, солнцестояния, месяцы, дни и определяет их причины и действия, подобающие каждому времени, как если бы он был владыкой времен. Он строит корабли, пересекает моря, ориентируясь с помощью неба, и знает его симпатию с вещами земными; пользуется магнитом [компасом], познает вещи, что находятся в потаенной глубине морей, и знает, куда он идет, хотя не видит дальше болотной травы.

Кроме того, он плавает с рыбами, с помощью дерева уверенно движется через море, передвигается по земле с помощью животных, ими несомый, и даже летает по воздуху. Мы ведь знаем, что Дедал умел летать, а недавно летал один калабриец<sup>143</sup>. Я не говорю уж о том, что он умеет ходить по канату высоко над землей (ибо, мы слышали, такое иногда умеет делать и осел, обученный циркачом, и коза; это удивительно, но они это делают хуже, чем человек).

Кроме того, человек подражает всей природе и богу. Он ведь построил корабль, уподобив его птичьей груди, создал весла, подобные крыльям, создал сети, лучшие, чем паук, и здания, более восхитительные, нежели у пчел. Его города подобны телу: стены как кожа, башни как голова, кузнечные меха как легкие, органы как голосовая артерия, очаг как сердце, горшки как желудок, нож и пила как зубы; жернов подобен большим камням, перегонный куб — кишечнику, амбары — печени, клоаки — прямой кишке, сидения подобны ягодицам, кавалерия и колонны — ногам, сосуды, горшки, сток нечистот и водосток подобны желчному пузырю, селезенке, слепой кишке и мочевому пузырю; подобно ангелу, он заботится о распространении животных и растений; нет в мире ничего, чему бы он не подражал.

Кроме того, он создал артиллерию, как бог создал гром; ни подражать такому, ни понять этого не способны животные. Кроме того, он с помощью светильника ночь превращает в день, сохраняет и воспроизводит огонь с помощью жира растений и животных, подобно тому как природа сохраняет в нашем теле огненный дух, питая его кровью и жиром.

Кроме того, человек один из всех животных пользуется огнем, коего другие не смеют даже и коснуться. Если бы душа человеческая была огнем, мы бы его не зарывали, не испражнялись бы и не поливали бы мочой и водой, а мы используем его как бы в качестве неодоушевленного тела, чтобы готовить пищу, смягчать металлы, укрощать скалы и деревья, разрушать крепости; мы искусно извлекаем его силу из камней, получаем его от солнца, раздуваем, уменьшаем, умеряем, как это нужно для наших дел. И поскольку человек рождается голым и беззащитным, в то время как другие животные вооружены рогами, зубами, клювами, когтями, чешуей, одеты шерстью и перьями, он посредством огня добывает себе оружие и одежды, из растений и с помощью червей, и от животных с таким разумением, какое подобало бы богу этих существ. Обезьяны и медведи имеют руки, но не прикасаются к огню, потому что лишены разума. Поэтому представляется, что человеческий разум отличается от звериного не большей или меньшей степенью, но божественностью, владычеством и своей природой.

Кто не восхитится человеком, когда он с помощью часов подражает небу, придает силу и мудрость бессмысленным вещам, дает душу бумаге, как бог, чтобы мудрость беседовала с отсутствующими людьми и с людьми будущих времен и передавала им знания и обычаи, искусства и подвиги предков.

Кроме того, в величайшей мере доказывает божественность человека астрономия, ибо это он обозначает в небе круги, равноденствия, обращения, движения звезд и предсказывает сроки лунных и солнечных затмений, а также схождения светил и их имена, влияния на водные, морские, земные и человеческие вещи, и объясняет, какие звезды к каким вещам испытывают симпатию и антипатию. Удивительное дело: человек как бы летает в небе без крыл и подчиняет своему разуму всю совокупность вещей, а когда не может верно обозначить пути светил, воображает новые небеса, эпициклы и эпицентры, с помощью которых измеряет их пути так точно, что кажется, будто он приспособил небо к своим расчетам и является творцом неба и еще более — его знатоком. Если бы это было результатом нашей близости к небу, то и животные несомненно обладали бы знанием астрономии, так как их душа есть дух, порожденный солнечным теплом; в нас же должна находиться более возвышенная душа, подобная не только небу, но ангелам небесным.

Кроме того, когда бог производит на небе нечто новое, например несколько изменяет склонение, или равноденствия, или абсиды, человек тотчас же примечает это и строит новые

таблицы и указатели, как верный ученик бога во всем. У кого не вызовут восхищения таблицы халдеев, Птолемея, Коперника, Альфонса, Арзахеля, Тихо и других счастливых умов<sup>144</sup>, которые подчинили своему гению светила!

Кроме того, не только механические искусства, в которых животные несколько сходятся с нами (ибо и у них имеется медицина, сообщества, царства и воинское искусство), но еще более созерцательные искусства свидетельствуют о божественности человека. Вот человек с помощью математики измеряет расстояния от нас до вещей и между самими вещами, размеры неба и земли и других предметов с помощью малого круга и малого квадрата. По параллаксу луны он измеряет диаметр земли, по затмениям — размеры земли и луны с точностью столь великой, какая под силу, кажется, только богу.

Если кто взглянет, как человек узнает равноденствия, тропики и места апогеев, тот убедится, что человек — это бог. Физика, изучающая природу, политика и медицина показывают его как ученика бога, метафизика — как сотоварища ангелов; богословие — как сотоварища бога. Кто не учитывает эти науки, тот не может понять божественности человека и превращается в слепца, подобно Эпикуру, который разве что знал, что солнце существует в мире, но полагал, что оно рождается и умирает каждый день.

Наконец, божественность человека раскрывает нам магия. Она руками человека творит чудеса — как те, которые может сотворить природа (вроде чудес египетских магов, превративших прутья в змей, и чудес Аполлония Тианского), так и те, что может сотворить только бог, каковыми были чудеса Моисея, Елисея и Илии, заставившего окаменеть даже огонь небесный, и апостолов Христа, которые тенью исцеляли больных, воскрешали мертвых и предрекали будущее.

А что сказать о Христе, о котором мы не только знаем на основе чувственных доказательств, что он был божественным человеком, но и веруем, что он есть бог, на основе разумнейшей веры, как мы обосновали это в "Антимакиавеллизме"<sup>145</sup>?

Поэтому не стоит спорить о превосходстве человека над животными, ибо это очевидно. И хотя ангелы и дьяволы иногда являются учителями и вдохновителями человека в естественной магии, тем не менее в ней раскрывается его божественная природа, ибо если бы человек не обладал столь великим умом, высшие силы не общались бы с ним. Из того, что он создает говорящие статуи, Трисмегист<sup>146</sup> заключает, что человек благородней богов или пользуется равной с ними участью.

Конечно же боги не стали бы с нами общаться, если бы мы не обладали чем-то общим с ними. Ведь не сообщаемся мы с муравьями и лягушками. Мы пользуемся конем, слоном, собакой и соколами ради наших дел и для удовольствий. Но очевидно, что ангелы не используют нас для подобных целей, поскольку они обладают более возвышенной природой и вовсе не нуждаются в телесных вещах.

Кроме того, человек, являющийся другом бога, избегает демонов благодаря не силе, но добродетели. Животные же если и отгоняют человека от хлева силой голоса, то никогда не делают это осмысленной словесной командой. Сообщение с ангелами показывает, что природа наша весьма подобна ангельской, ведь, как говорит Авиценна, душа, преобразующая природу одним воображением, обладает чем-то божественным. Если же она достигает этого молитвами как орудиями бога, значит, она близка богу и причастна высшим силам.

Кроме того, если бог возвышает человека с помощью чудесных деяний, то человек конечно же является благороднейшим орудием. Действительно, мы ведь не пользуемся любым орудием для любого дела и не употребляем для любого дела любого раба, но используем для благороднейшего дела лишь благороднейшее орудие. И хотя бог пользуется деревом креста, или костью мученика, или камнем, он пользуется ими ради человека. Если же бог снисходит к этому ради человека, то конечно же он заботится о человеке как о благороднейшем создании.

Кроме того, о божественности человека свидетельствуют и предсказательные [гадательные] искусства. Даже когда речь идет об искусстве естественном (как в медицинских и астрологических предсказаниях), вмешивается демон или ангел, и такое общение показывает близость и сродство нашей природы с ними. Напротив, в божественном пророчестве, которого лишены животные (кроме некоторой их способности к естественным предсказаниям на основе изменений в воздухе), проявляется превосходство человека, который, подобно богу, предвидит будущие события, хотя и изреченные богом, но это не доказывает, что пророчества не божественны. Ведь не камнями и деревьями бог пользуется для этого, но чем-то сокрытым в нас ради высшей цели, как мы вскоре изъясним.

Кроме того, разум человека показывает, что он не только выше животных, но выше и неба и элементов. Поэтому душа его происходит не от солнца и не от сочетания элементов, так как такой результат не поднимается выше его изначальной причины и никоим образом не превосходит ее. Огонь ведь не может возвыситься над огнем, который его породил, и составные вещи не обладают силой большей, чем элементы. Человек же превосходит породившего его человека, как Александр превосходит Филиппа, поскольку Филипп есть, как говорит св. Фома, единственная орудийная причина, но не превосходит солнце — главную причину — в силе, цвете, жизненности и других качествах, получаемых от него.

Но разумом человек превосходит не только землю и воздух, небо, солнце и мир, но всегда познает еще нечто большее, и так без конца. Вот отчего Демокрит вообразил бесконечные миры; другие, напротив, один бесконечный мир. Стало быть, человеческий разум не зависит от солнца и от элементов, но от высшей бесконечной причины. Аристотель говорит, что это воображе-

ние суетно. Действительно, если бы оно было истинным, существовала бы бесконечность. Далее, по подобной вещи можно познать подобную, так же обстоит дело с бесконечностью. Я допускаю, что существует некая бесконечность. Ибо душа, даже если бы она была глупа, не могла бы мыслить бесконечность, не будучи порождением бесконечности или не двигаясь в бесконечности. Следовательно, если мир и не бесконечен, то бесконечен бог. Далее, никакое восприятие не существует в мире без причин, а кто скажет, что душа воспринимает знание бесконечности из ничего? Переход же от подобия к подобию есть дело разума. Таким путем математики измеряют небо и землю и все системы. Следовательно, это не суета, но действие божественной разумности, которая не превзошла бы солнце и мир, если бы исходила от солнца, ибо никакая часть не превосходит целого. Следовательно, разум не есть часть элементарного мира.

Кроме того, то же показывает и человеческое желание. Человек ведь в желаниях своих не останавливается на вещах этого мира, и, наслаждаясь обладанием царств, он желает еще большего — возвыситься над небом и миром и захватить бесчисленные миры. Этого не было бы в душе, если бы она на деле не была бы порождением бесконечной сущности — подобно тому как огонь стремится сжечь и захватить бесконечные вещи и распространиться в бесконечность, обладая этим стремлением постольку, поскольку он есть результат бесконечного творца, как мы показали во 2-й части.

*Эстетика Ренессанса.  
Антология. В 2 т. М., 1981. Т. 1.  
С. 419—425*

## **Франсиско де Витория**<sup>147</sup>

### **Лекции об индейцах и военном праве**<sup>148</sup>

#### *О только что открытых индейцах*

23. Пусть определяют это <sup>149</sup>, как хотят, но наше четвертое утверждение будет следующим: *даже если это так, то это не причина для того, чтобы лишать варваров индейцев права быть истинными хозяевами.* Это доказывается тем, что на самом деле они не идиоты и по-своему разумны. Очевидно, что у них существует определенный порядок: существуют должным образом управляемые города, упорядоченные браки, правители, господа, законы, должности, профессии, ремесла, системы и способы обмена и торговли, и все это требует и предполагает

применение разума. У них есть своеобразная религия, и они не заблуждаются относительно очевидных вещей. Бог и природа не оставляют их в том, что необходимо для благополучия их вида и расы. Не может существовать вид деятельности, в котором не присутствовали бы способности, и в этом основной смысл нашего тезиса. Не их вина, что столько тысяч лет они находились в состоянии далеко от пути вечного спасения. Рожденные в грехе и лишены крещения они не могли употребить свой разум для изучения того, что необходимо для спасения. Считаю, что лишь плохое и варварское воспитание является причиной того, что они выглядят погруженными в себя и глупыми. Но не встречаем ли мы среди нас деревенщин, которые едва отличаются от неразумных животных?

Из всего вышеизложенного следует, что варвары ко времени прибытия туда испанцев были как официально, так и частным образом хозяевами на своей земле, так же как христиане на своей, и ни сами индейцы, ни их князья не могут быть лишены своих владений на основании того, что они не являются якобы их истинными владельцами. Поэтому было бы несправедливым отказать им, не сделавшим нам никакого зла, в том, что мы признаем за сарацинами и евреями, постоянными врагами христианской религии, считая их хозяевами своего достоинства, если оно не захвачено у христиан.

*Опровергается противоположный аргумент и объясняется Аристотель.* Теперь мы можем ответить еще на один аргумент, утверждающий, что эти варвары являются рабами по природе, так как их разум мало или совсем не пригоден для их самоуправления. Я отвечаю, что, выдвинув этот принцип, Аристотель не хотел сказать, что люди, обладающие недостаточным разумом, естественным образом зависимы от чужой воли и лишаются власти над собой и своими делами. Он говорил о гражданском и узаконенном рабстве, так как признает, что никто не является рабом по природе. И никоим образом философ не хотел сказать, что те, которые от природы обладают слабым умом, могут быть лишены своего имущества, отданы в рабство и проданы, как рабы. Говоря так, он хотел сказать, что есть такие люди, для которых естественна необходимость быть руководимыми и управляемыми другими, и что такие подданные подобны детям, нуждающимся в подчинении авторитету родителей до достижения зрелого возраста, или жене, которая зависит от мужа. То, что Аристотель именно это имел в виду, подтверждается его параллельным утверждением о том, что есть и такие, которые от природы являются господами и хозяевами в силу того, что наделены могучим разумом. Ясно, что он не утверждает этим, что таковые могут установить господство над другими на основании того, что они более мудры, а лишь потому, что от природы им дана способность руководить и управлять другими. Таким образом, даже если признать, что эти варвары столь глупы и бездарны, как предполагают, из

этого не следует, что они лишены подлинной власти и потому должны быть, согласно гражданскому праву, включены в категорию рабов. Единственное, что можно признать верным, так это то, что на этом основании есть некоторое право управлять ими, как скажем далее.

24. Из всего сказанного вытекает справедливое заключение: *Индейцы, до прибытия к ним испанцев, были подлинными и абсолютными хозяевами, как официально, так и частным образом.*

*О незаконных мотивах, на основании которых утверждается, что варвары Нового Света должны были попасть под испанское господство*

6. Папа не имеет никакой светской власти ни над этими варварами, ни над другими неверующими. ... Его светская власть ограничивается, зависит и подчиняется духовной, а так как он не имеет духовной власти над ними, как видно из 1 послания к Коринфянам (гл. 5) (ранее приводится цитата: "Ибо что мне судить и внешних"), то он не может иметь над ними никакой и светской власти.

7. Отсюда неизбежный вывод: *если варвары не хотят признать никакого господства, ни своего подчинения Папе, тот не имеет никаких права ни воевать с ними, ни овладеть их достоянием и территориями.* Очевидно, что у него нет ни такого права, ни такой власти. Это доказывается очень просто и ясно. Итак, как будет сказано далее и согласятся наши оппоненты, если указанные варвары не хотят признать Христа своим Господом, это не является поводом для того, чтобы воевать с ними или причинить им хоть какое-то зло. Совершенно абсурдно то, что утверждают наши противники, говоря, что, несмотря на свое право безнаказанно отказаться от принятия Христа, они обязаны под страхом войны, лишения владений и наказания подчиниться его служителю. Это подтверждается и тем доводом, что, если причина, по которой нельзя заставить их принять Христа и его веру, состоит в том, что нельзя доказать это естественными доводами, то тем более нельзя доказать таким образом папское господство над ними. Так оказывается, что нельзя принудить их признать это господство...

Комментируя св. Фому, Каэтан более категоричен, утверждая, что неверные не могут быть лишены своего имущества, за исключением того случая, когда они уже являются подданными христианских светских властей и к ним применимы те же законы, что и к другим подданным. Хорошо известно, что сарацины, живущие среди христиан, никогда не лишаются своей собственности и не притесняются каким-либо другим способом на основании приведенного аргумента. Если бы по этой причине им можно было объявить войну, это стало бы достаточным основанием для их разорения. Совершенно очевидно, что никто

из неверных не признает власти паны, и тем не менее никто из Докторов (не исключая тех, кто считаются нашими противниками) не отважится утверждать, что одно лишь неверие варваров дает право их грабить. Абсолютно ясно, что критикуемая доктрина является чистым софизмом. В ней утверждается: если неверные признали бы власть папы, то против них нельзя воевать, и можно, если не признают. Так нет таких, которые признали бы ее!

Из всего сказанного выходит, что это доказательство не имеет силы против варваров и христиане не имеют повода на его основании ни вести против них справедливую войну, ни утверждать, что папа дал им эти провинции как их абсолютный хозяин...

Такого же мнения, как наше, придерживается и Каэтан. И не надо придавать большое значение авторитету канонистов, имеющему противоположный смысл. Как мы уже сказали ранее, эти вопросы должны рассматриваться божественным правом, и большинство из тех, кто так и поступает, и числом и качеством, выступают против них и в нашу пользу. Примером может служить Хуан Андрес. У них нет никакого текста, который они могли бы привести в свою защиту, не стоит подчиняться в данном вопросе и авторитету архиепископа Флорентийского, весьма важного и значительного в других случаях, следовавшего в этой области за Августином из Анконы, который, в свою очередь, шел по следам канонистов. Из всего этого ясно: когда испанцы приплыли к землям варваров, они не имели ни права, ни такого рода основания на то, чтобы занять их провинции.

14. *Мне достоверно не известно, чтобы христианская вера была предложена и изложена так, как было сказано ранее, т. е. в такой форме, что не поверить было бы греховно.* Утверждаю это потому, что указанные варвары не обязаны верить, если вера не доводится до них в достаточно убедительной форме. Дело в том, что мне не известно, чтобы имели место чудеса или другие знамения, или примеры религиозной и целомудренной жизни. Но я знаю и о имевших место скандальных случаях, преступлениях и жестокостях. Ничто не указывает на то, что христианская религия проповедовалась в той умеренной и благочестивой форме, которая ведет к ее признанию. И хотя многие служители культа, церковные деятели, добровольно избравшие это поприще, вели примерную и добродетельную жизнь, усердно проповедуя религию, мне также известны и другие, поставившие себе иные цели и помешавшие первым осуществить свои намерения.

15. Шестое положение: *и в том случае, если вера была предложена варварам достаточно убедительным и доказательным образом, их нежелание признать ее и принять еще не является достаточным основанием, чтобы объявить им войну и лишить их достояния.* Этот вывод принадлежит св. Фоме, который

говорит, что неверных, не пожелавших принять веру, нельзя принудить к этому никоим образом. Этот тезис является общим для всех Докторов, как в каноническом, так и в гражданском праве, и проявляется в следующем положении: верить это — акт воли, а страх искажает волю в большой степени (Аристотель, *Этика*, кн. 3). Это святотатство следовать за таинствами и чудесами Христа, подчиняясь рабскому страху. Это подтверждается главой Толедского Собора, в которой говорится: "Св. Синод приказывает относительно евреев, чтобы отныне и далее никого не заставляли верить силой, потому что кого любит Бог, тому сочувствует, и кого изберет, того укрепляет". Без колебаний можно сказать, что это положение Толедского Собора призвано указать путь, препятствующий употреблению угроз и расправ над иудеями с целью заставить их принять христианскую веру. Совершенно ясно говорит Григорий, *что тот, кто имеет искреннее желание привести посторонних к христианской вере, должен делать это не грубо и насильно, а мягко, ведь те, кто действует по-другому, своими приемами и действиями выглядят более заботящимися о своем собственном деле, чем о благе Божьем*. Кроме этого, наше утверждение подкрепляется опытом и практикой самой церкви. Никогда христианские императоры, имевшие советниками святейших и мудрейших пап, не воевали с неверными по той лишь причине, что те не хотят принять христианскую религию. С другой стороны, война сама по себе не представляет никакого аргумента для подтверждения истинности христианской веры. В результате войны неверные, побежденные в ней, не придут к вере, а будут лишь притворяться, что верят, а это чудовищно и кощунственно. И несмотря на то, что Скотт говорит, что религиозная обязанность князей заставлять неверных силой и угрозами принять веру, надо думать, это относится к неверным, которые по другой причине уже являются подданными христианских князей, о таком случае мы скажем позднее. Варвары, о которых мы говорим, не находятся в таком положении и потому, думаю, что Скотт не сделал бы в их отношении подобного заключения. Таким образом доказано, что и эта причина не является достаточной и законной для оправдания захвата земель, принадлежащих варварам.

*Francisco de Vitoria. Reelecciones de Indios y del Derecho de la Gená. Edición académica. Madrid, MCMXXVIII. P. 51—55, 91—97, 119—125*

## БАРОККО И КЛАССИЦИЗМ. XVII ВЕК

XVII век не имеет столь яркого и звучного названия, как предшествующая ему эпоха Ренессанса и следующая за ним эпоха Просвещения. Зато не без оснований его называют "веком гениев", указывая на многообразие, уникальность и творческую мощь великих представителей культуры этого времени. Достаточно вспомнить необыкновенный взлет философской мысли (Декарт, Паскаль, Спиноза, Лейбниц и др.), расцвет литературы в стиле барокко и классицизма (Кальдерон, Корнель, Расин, Мольер и др.), блестящую плеяду живописцев (Тьеполо, Рубенс, А. ван Дейк и др.), выдающихся музыкантов (Монтеверди, Люлли, Перселл, Корелли и др.).

Можно также назвать XVII столетие "веком разума". На "естественный свет" человеческого разума опирались не только философы-рационалисты, но и мыслители-эмпиристы. Рационализм в широком смысле был характерен для подавляющего большинства представителей культуры. Он отразился в философии, искусстве, религии. Недаром "отцом" новоевропейской философии и культуры считается Декарт. С культом разума связан классицизм в литературе и искусстве и отчасти барокко. Своеобразный рационализм проникает и в христианство, породив иезуитский вариант религиозности, против которого выступил Паскаль со своей "религией сердца".

Поклонение разуму, обращение к нему как к "высшему судье" в познании, искусстве и делах человеческих XVII век унаследовал от эпохи Возрождения. Завоевания "высокого Ренессанса" не были утрачены "веком гениев". Философы продолжали борьбу с "идолами схоластики": догматизмом, устаревшими авторитетами, формализмом и умозрительностью. Они ищут пути соединения философии и науки с жизнью, теории с практикой. Ф. Бэкон провозглашает: "Знание — сила" — и создает сциентистско-техницистскую утопию в "Новой Атлантиде", в которой все мыслимые и немыслимые блага обеспечиваются научно-техническим прогрессом.

Ренессанс передал XVII веку "дух вольнодумства", получивший свое развитие в самых разнообразных формах. В светских кругах было много "поклонников" эпикурейской этики в противовес религиозным нормам морали. Они вдохновлялись "Опытами" Монтеня и сочинениями философа Гассенди. Распространен был также религиозный индифферентизм. Ученый монах М. Мерсенн сетовал на "великое множество безбожников" в Париже. В философии своеобразной формой эмансипации от религии стал возникший в эту эпоху деизм, сводивший к минимуму функции бога и оставивший за ним в основном функцию "первотолчка" или, по ироническому определению Паскаля, "первошелчка". Паскаль проницательно подметил в "Мыслях": "Де-

изм почти столь же далек от христианской религии, как и атеизм, который ей совершенно противоположен".

Многие мыслители охотно использовали деизм, не желая вступать в открытый конфликт с "агрессивным христианством". Дело в том, что в ожесточенной борьбе с Реформацией римско-католическая церковь широко использовала инквизицию, судебно-полицейский аппарат насилия над инакомыслящими, а также способствовала созданию специального Ордена Иисуса (иезуитов) для надзора за "чистотой веры" и борьбы с ересью. Иезуиты нередко прибегали к услугам инквизиции. Начало XVII столетия было зловеще озарено костром на Площади Цветов в Риме, на котором был сожжен Джордано Бруно. В Тулузе на костре погиб философ-пантеист и вольнодумец Джулио Ванيني. Позже иезуиты организовали позорный процесс над престарелым Галилеем. По распоряжению Кальвина был сожжен на костре испанский мыслитель и врач Мигель Сервет. Костры горели по всей Европе. С их помощью пытались уничтожить свободу мысли, светскую культуру и научный прогресс. На кострах сжигали также и внесенные в Индекс "еретические книги". Однако никакие репрессии уже не могли остановить процесс светской культуры и все более распространявшееся вольнодумство.

XVII век принял от Ренессанса также и "эстафету гуманизма". Правда, своеобразному "оптимистическому гуманизму" эпохи Возрождения здесь противопоставлялся скорее "трагический гуманизм", что было связано с переходным характером "века гениев". Это был переход от феодализма к капитализму, эпоха первых буржуазных революций (в Нидерландах и Англии, неудавшаяся буржуазная революция во Франции — Фрonda), формирования раннебуржуазных государств. Как всякое переходное время, оно изобиловало контрастами, социальными катаклизмами (бесконечные религиозные войны, народные восстания и т. д.), напряженным динамизмом и неустroенностью человеческой жизни, обострением сословно-классовых противоречий, падением нравов. Кстати, последнее теоретически обосновывалось "пробабилитской концепцией морали" иезуитов, покоившейся на печально знаменитом кредо: "Цель оправдывает средства".

Социальная действительность воспринималась человеком как нечто неустойчивое и весьма шаткое, несправедливое и безнадежное. Отсюда трагическое восприятие жизни и мира, с небывалой силой выраженное в паскалевском видении мира. В его творчестве одной из главных тем горестных раздумий становится тема жизни и смерти. Он рисует трагическую картину человеческой жизни, в которой узники в цепях, осужденные на смерть, ежедневно один за другим умерщвляются на глазах у других, ожидающих своей очереди. Уже после смерти Паскаля Лейбниц противопоставит этому трагическому видению мира свое удивительно оптимистическое мировоззрение, выразив его

формулой: "Все к лучшему в этом лучшем из миров". Но данное кредо отнюдь не разделялось другими великими мыслителями этой эпохи. Позже Вольтер едко развенчает его в философской повести "Кандид" и в "Поэме о гибели Лиссабона", равно как не примет и паскалевского трагизма.

Социальная ситуация эпохи, обострившая проблемы человеческого бытия, поставившая под вопрос саму человеческую жизнь, усугублялась изменившейся картиной мира, в которой человек потерял статус "венца творения" и "царя природы". Новое время разрушило представление об ограниченном, статичном и заведомо гармоничном космосе, бывшем оплотом средневекового человека. Был создан образ совершенно другой Вселенной, бесконечной, противоречивой и динамичной. В ее обширном лоне человек "затерян, словно атом", а жизнь его подобна "тени, промелькнувшей на мгновение и исчезнувшей навсегда" (Паскаль). Было нарушено гармоничное взаимодействие человека и мира. "Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня", — говорит Паскаль и уподобляет человека "мыслящему тростнику", хрупкому и слабому перед "громадой мира", но своим разумом возвышающемуся над ней.

Светлый образ человека, воспетого в эпоху Возрождения, и эйфорическое поклонение ему сменились более трезвым и в общем более верным взглядом на него. Он предстал не только во всем "величии", но и "ничтожестве" — как существо сложное, противоречивое и парадоксальное. Таков он в искусстве классицизма, но особенно в барокко, будь то в трагедиях Расина, драмах Кальдерона или музыке Монтеверди, а также и в философии Паскаля. Представители "высокого барокко" выработали систему специальных, порою экзотических средств (эффектные гиперболы, гротеск, неожиданные метафоры и т. д.) для изображения антинормального человека, трагизма жизни, психологии страданий.

В добавление к этому Паскаль использует своеобразную "логику парадокса", иронию и многие другие приемы "живописания человека". Его обостренный интерес к внутреннему миру личности, уникальности душевной жизни, "экзистенциальным измерениям бытия" сродни искусству писателей, поэтов и музыкантов. Хотя к проблеме человека обращались и другие мыслители XVII века, но самое всестороннее его исследование мы видим именно в "Мыслях" Паскаля, которого ряд авторов считают зачинателем антропологии в эту эпоху. Его "философия сердца" как бы дополняет "философию разума" Декарта, заполняя такие "уголки философского ландшафта", которые без него оказались бы просто пустыми.

С другой стороны, в культуре этого времени развивается критика "психологии нравов", особенно высших слоев общества, скажем, в "Максимах" Ларошфуко, комедиях Мольера, "Характерах" Лабрюйера, баснях Лафонтена. Паскаль и Лабрюйер привлекают внимание к бедственному положению наро-

да и уважительно отзываются о "народной мудрости". В философии "высвечиваются" истинные человеческие ценности, такие, как свобода человека, величие его души, неподкупность его разума, "священное триединство мудрости, добродетели и счастья" (Лейбниц), социальный мир "как наибольшее из благ" — в противовес войне как "наихудшему из зол" (Паскаль).

В светской философии выкристаллизовывается известная формула "Свобода есть познанная необходимость" (Спиноза). В духе "века разума" Лейбниц дает свое определение свободы: "Детерминироваться разумом к лучшему — это и значит быть наиболее свободным". Гоббса волнует возможность реализации человеческой свободы в рамках строго упорядоченного социума. "Свобода подданных заключается в свободе делать то, что не указано в соглашениях с властью. ... Наибольшая свобода подданных проистекает из умолчания закона", — пишет он в "Левиафане". В религиозной философии остро обсуждается проблема свободы воли в связи с борьбой янсенистов Пор-Рояля с иезуитами, а также католиков с протестантами, закончившейся в XVII веке победой иезуитов, разрушением Пор-Рояля и отменой Нантского эдикта. Эхо этой борьбы прокатится по всей Европе и приведет в эпоху Просвещения к закрытию самого Ордена иезуитов.

*Г. Я. Стрельцова*

## Паскаль <sup>1</sup>

### Мысли <sup>2</sup>

*Несоразмерность человека.* — Пусть человек отдастся созерцанию природы во всем ее высоком и неохватном величии, пусть отвратит взоры от ничтожных предметов, его окружающих. Пусть взглянет на ослепительный светоч, как неугасимый факел, озаряющий Вселенную; пусть уразумеет, что Земля — всего лишь точка в сравнении с огромной орбитой, которую описывает это светило, пусть потрясется мыслью, что и сама эта огромная орбита — не более чем неприметная черточка по отношению к орбитам других светил, текущих по небесному своду.

И так как кругозор наш этим ограничен, пусть воображение летит за рубежи видимого: оно утомится, так и не исчерпав природу. Весь зримый мир — лишь еле различимый штрих в необъятном лоне природы. Человеческой мысли не под силу охватить ее. Сколько бы мы ни раздвигали пределы наших пространственных представлений, все равно в сравнении с сущим мы порождаем только атомы. Вселенная — это не имеющая границ сфера, центр ее всюду, периферия нигде. И величайшее из постижимых проявлений всемогущества божия заключается в том, что перед этой мыслью в растерянности останавливается наше воображение.

А потом пусть человек снова подумает о себе и сравнит свое существо со всем сущим; пусть почувствует, как он затерян в этом глухом углу Вселенной, и, выглядывая из чулана, отведенного ему под жилье, — я имею в виду зримый мир, — пусть уразумеет, чего стоит наша Земля со всеми ее державами и городами и, наконец, чего стоит он сам. Человек в бесконечности — что он значит?

А чтобы ему предстало не меньшее диво, пусть он взглянется в одно из мельчайших среди ведомых людям существ. Пусть взглянется в крошечное тельце клеща и в еще более крошечные члены этого тельца, пусть представит себе его ножки со всеми суставами, со всеми жилками, кровь, текущую по этим жилкам, соки, ее составляющие, капли этих соков, пузырьки газа в этих каплях; пусть и дальше разлагает эти мельчайшие частицы, пока не иссякнет его воображение; и тогда рассмотрим предел, на котором он запнулся. Возможно, он решит, что меньшей величины в природе и не существует, а я хочу, чтобы он взглянул еще в одну бездну. Хочу нарисовать ему не только видимую Вселенную, но и бесконечность мыслимой природы в сжатых границах атома. Пусть человек представит себе неисчислимые Вселенные в этом атоме, и у каждой — свой небесный свод, и свои планеты, и своя Земля, и те же соотношения, что в зримом мире, и на этой Земле — свои животные и, наконец,

свои клещи, которых опять-таки можно делить, не зная отдыха и срока, пока не закружится голова от второго чуда, столь же поразительного в своей малости, как первое — в своей огромности. Ибо как не потрястись тем, что наше тело, столь неприемлемое во Вселенной, в то же время, вопреки этой своей неприемлемости на лоне сущего, являет собой колосса, целый мир, вернее, все сущее в сравнении с небытием, которого не постичь никакому воображению!

Кто вдумается в это, тот содрогнется; представив себе, что материальная оболочка, в которую его заключила природа, удерживается на грани двух бездн — бездны бесконечности и бездны небытия, он преисполнится трепета перед подобным чудом; и сдастся мне, что любознательность его сменится изумлением, и самонадеянному исследованию он предпочтет безмолвное созерцание.

Ибо что такое человек во Вселенной? Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, среднее между всем и ничем. Он не в силах даже приблизиться к пониманию этих крайностей — конца мироздания и его начала, неприступных, скрытых от людского взора непроницаемой тайной, и равно не может постичь небытие, из которого возник, и бесконечность, в которой растворится.

Он улавливает лишь видимость явлений, ибо не способен познать ни их начало, ни конец. Все возникает из небытия и уносится в бесконечность. Кто окинет взглядом столь необозримый путь? Это чудо постижимо только его творцу. И больше никому.

Люди, не задумываясь над этими бесконечностями, дерзновенно берутся исследовать природу, словно они хоть сколько-нибудь соразмерны с ней. Как не подивиться, когда в самонадеянности, безграничной, как предмет их исследований, они рассчитывают постичь начало сущего, а затем и все сущее? Ибо подобный замысел может быть рожден только самонадеянностью, всеобъемлющей, как природа, или столь же всеобъемлющим разумом. Человек сведущий понимает, что природа запечатлела свой облик и облик своего творца на всех предметах и явлениях и почти все они отмечены ее двойной бесконечностью. Поэтому ни одна наука никогда не исчерпает своего предмета: ибо кто же усомнится, что, например, в математике мы сталкиваемся с бесконечной бесконечностью соотношений? И начала, на которых они основаны, не только бесчисленны, но и бесконечно дробны, ибо кто ж не видит, что начала якобы предельные не висят в пустоте, они опираются на другие начала, а те, в свою очередь, опираются на третьи, отрицая таким образом существование предела? Тем не менее всё, что нашему разуму представляется пределом, мы и принимаем за предел, равно как в мире материальных величин называем неделимой ту точку, которую уже не способны разделить, хотя по своей сути она бесконечно делима.

Из этих двух известных науке бесконечностей бесконечность больших величин более понятна человеческому разуму, поэтому лишь очень немногие ученые притязали на то, что охватили мироздание полностью. "Я поведу речь о сущем", — говорил Демокрит<sup>3</sup>.

Бесконечность в малом менее очевидна. Все философы потерпели в этом вопросе поражение, хотя порой и утверждали, что изучили его. Отсюда и столь обычные названия — "О началах сущего", "Об основах философии"<sup>4</sup> и подобные им, не менее напыщенные по сути, хотя и более скромные по форме, чем режущее глаз "De omni scibili"<sup>5</sup>.

Мы простодушно считаем, что нам легче проникнуть к центру мироздания, нежели охватить его в целом. Его видимая протяженность явно превосходит нас, зато мы явно превосходим предметы ничтожно малые и поэтому считаем их постижимыми, хотя уразуметь небытие не легче, нежели уразуметь все сущее. И то и другое требует беспредельности разума, и кто постигнет зиждущее начало, тот, на мой взгляд, сможет постичь и бесконечность. Одно зависит от другого, одно влечет за собой другое. Эти крайности соприкасаются, сливаясь в божь и только в божь.

Уясним же, что мы такое: нечто, но не все; будучи бытием, мы не способны понять начало начал, возникающее из небытия, будучи бытием кратковременным, не способны охватить бесконечность.

В ряду познаваемого наши знания занимают не больше места, чем мы сами во всей природе.

Мы во всем ограничены, и положение меж двух крайностей определило и наши способности. Наши чувства не воспринимают ничего чрезмерного: слишком громкий звук нас оглушает, слишком яркий свет ослепляет, слишком большие или малые расстояния препятствуют зрению, слишком длинные или короткие рассуждения — понимаю, слишком несомненная истина ставит в тупик (я знавал людей, которые так и не взяли в толк, что если от ноля отнять четыре, в результате получится ноль), начало начал кажется слишком очевидным, слишком острые наслаждения вредят здоровью, слишком сладостные созвучия неприятны, слишком большие благодеяния досадны: нам хочется отплатить за них с лихвой. *Beneficia eo usque laeta sunt dum videntur exsolvi posse; ubi multum antevenere, pro gratia odium redditur*<sup>6</sup>. Мы не воспринимаем ни очень сильного холода, ни очень сильного жара. Чрезмерность неощутима и тем не менее нам враждебна: не воспринимаемая ее, мы от нее страдаем. Слишком юный и слишком преклонный возраст держат ум в оковах, равно как и слишком большие или малые познания. Словом, крайности как бы не существуют для нас, а мы — для них: либо они от нас ускользают, либо мы от них.

Таков наш удел. Мы не способны ни к всеобъемлющему познанию, ни к полному неведению. Пльвем по безбрежности, не ведая куда, что-то гонит нас; бросает из стороны в сторону. Стоит нам найти какую-то опору и укрепиться на ней, как она

начинает колебаться, уходит из-под ног, а если мы бросаемся ей вдогонку, ускользает от нас, не дает приблизиться, и этой погоне нет конца. Вокруг нас нет ничего неизбежного. Да, таков наш природный удел, и вместе с тем он противен всем нашим склонностям: мы жаждем устойчивости, жаждем обрести наконец твердую почву и воздвигнуть на ней башню, вершиной уходящую в бесконечность, но заложенный нами фундамент дает трещину, земля разверзается, а в провале — бездна.

Не будем же гнаться за уверенностью и устойчивостью. Изменчивая видимость будет всегда вводить в обман наш разум; конечное ни в чем не найдет прочной опоры меж двух бесконечностей, окружающих его, но недоступных его пониманию.

Кто твердо это усвоит, тот, я думаю, раз и навсегда откажется от попыток переступить границы, начертанные самой природой. Середина, данная нам в удел, одинаково удалена от обеих крайностей, так имеет ли значение — знает человек немного больше или меньше? Если больше, его кругозор немного шире, но разве не так же бесконечно далек он от цели, а срок его жизни — от вечности, чтобы десяток лет составлял для него разницу?

В сравнении с этими бесконечностями все конечные величины уравниваются, и я не вижу, почему наше воображение могло бы одну предпочесть другой. С какой бы из них мы ни соотнесли себя, все равно нам это мучительно.

Начни человек с изучения самого себя, он понял бы, что ему не дано выйти за собственные пределы. Мыслимо ли, чтобы часть познала целое! — Но, быть может, есть надежда познать хотя бы те части целого, с которыми он соизмерим? Но в мире все так переплетено и взаимосвязано, что познание одной части без другой и без всего в целом мне кажется невозможным.

Например, человек связан в этом мире со всем, что доступно его сознанию. Ему нужно пространство, в котором он находится, время, в котором длится, движение, без которого нет жизни, элементы, из которых он состоит, тепло и пища, чтобы восстанавливать себя, воздух, чтобы дышать; он видит свет, ощущает предметы, — словом, ему все сопричастно. Следовательно, чтобы изучить человека, необходимо понять, зачем ему нужен воздух, а чтобы изучить воздух, необходимо понять, каким образом он связан с жизнью человека, и так далее. Без воздуха не может быть огня, следовательно, чтобы изучить одно, надо изучить и другое.

Итак, поскольку все в мире — причина и следствие, движитель и движимое, непосредственное и опосредствованное, поскольку все скреплено природными и неосязаемыми узами, соединяющими самые далекие и непохожие явления, мне представляется невозможным познание частей без познания целого, равно как познание целого без досконального познания всех частей.

Наше бессилие проникнуть в суть вещей довершается их однородностью, меж тем как в нас самих сочетаются субстанции неоднородные, противоположные — душа и тело. Ибо то,

что в нас мыслит, может быть только духовным; если же предположить, что мы целиком телесны, надо сделать вывод о полной невозможности познания, так как нет ничего абсурднее утверждения, будто материя сама себя познает: нам невозможно познать, каким путем она могла бы прийти к самопознанию.

Стало быть, если мы просто материальны, познание для нас совсем недоступно, а если в нас сочетается дух и материя, мы не можем до конца познать явления однородные, только духовные или только телесные.

Поэтому почти все философы запутываются в сути того, что нас окружает, и рассматривают дух как нечто телесное, а тела — как нечто духовное. Они необдуманно говорят, что тела стремятся упасть, что они влекутся к центру, стараются избежать уничтожения, боятся пустоты, что у них есть склонности, симпатии, антипатии, то есть наделяют их тем, что присуще только духу<sup>7</sup>. А говоря о духе, они как бы ограничивают его в пространстве, заставляя перемещаться, хотя это свойственно лишь материальным телам.

Вместо того чтобы воспринимать явления в чистом виде, мы окрашиваем их собственными свойствами и наделяем двойной природой то однородное, что нам удается наблюдать.

Так как во всем, что нас окружает, мы усматриваем одновременно и дух и тело, то, казалось бы, это сочетание нам более чем понятно. Однако оно-то и есть наиболее непонятное. Человек — самое непостижимое для себя творение природы, ибо ему трудно уразуметь, что такое материальное тело, еще труднее — что такое дух, и уж совсем непонятно, как материальное тело может соединиться с духом. Нет для человека задачи неразрешимее, а между тем это и есть он сам: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendere ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est*<sup>8</sup>.

*Де Ларошфуко Франсуа.  
Максимумы. Блез Паскаль.  
Мысли. Де Лабрюйер Жан.  
Характеры. М., 1974.  
С. 121—126*

## Л а б р ю й е р <sup>9</sup>

### Характеры, или Нравы нынешнего века<sup>10</sup>

#### *О достоинствах человека*

#### 1

Может ли даже очень даровитый и наделенный незаурядными достоинствами человек не преисполниться сознанием своего ничтожества при мысли о том, что он умрет, а в мире никто не заметит его исчезновения и другие сразу займут его место?

2

У многих людей нет иных достоинств, кроме их имени. Посмотришь на них вблизи и видишь, до чего они ничтожны; а ведь издали они внушают уважение!

3

Я не сомневаюсь, что люди, назначенные на различные должности, каждый сообразно своим способностям и умению, справляются со своим делом хорошо; но все же осмелюсь предположить, что на свете найдется еще немало людей, известных и неизвестных, которые справились бы не хуже: к этой мысли я пришел, наблюдая за теми, что возвысились не потому, что от них многого ожидали, а лишь благодаря случаю, и, однако, необычайно отличились на своих новых постах.

Сколько замечательных людей, одаренных редкими талантами, умерли, не сумев обратить на себя внимание! Сколько их живет среди нас, а мир молчит о них и никогда не будет говорить!

4

Как бесконечно трудно человеку, который не принадлежит ни к какой корпорации, не ищет покровителей и приверженцев, держится особняком и не может представить иных рекомендаций, кроме собственных незаурядных достоинств, — как трудно ему выбиться на поверхность и стать вровень с глупцом, который обласкан судьбой.

5

Мало кто станет по собственному почину думать о заслугах ближнего.

Люди так заняты собой, что у них нет времени вглядываться в окружающих и справедливо их оценивать. Вот почему те, у кого много достоинств, но еще больше скромности, нередко остаются в тени.

6

Одним не хватает способностей и талантов, другим — возможности их проявить; поэтому людям следует воздавать должное не только за дела, ими свершенные, но и за дела, которые они могли бы свершить.

7

Легче встретить людей, обладающих умом, нежели способностью употреблять его в дело, ценить ум в других и находить ему полезное применение.

8

На свете больше инструментов, чем мастеров, а если говорить о мастерах, то плохих больше, чем хороших. Что вы

сказали бы о человеке, которому вздумалось бы пилить рубанком и строгать пилой?

9

Неблагодарное ремесло избрал тот, кто пытается создать себе громкое имя. Жизнь его подходит к концу, а работа едва начата.

*Де Ларошфуко Франсуа.  
Максимы. Блез Паскаль. Мысли.  
Де Лабрюйер Жан. Характеры.  
М., 1974. С. 213—214*

## Ларошфуко<sup>11</sup>

### Максимы<sup>12</sup>

Наши добродетели —  
это чаще всего искусно  
перереженные пороки<sup>13</sup>

1

То, что мы принимаем за добродетель, нередко оказывается сочетанием корыстных желаний и поступков, искусно подобранных судьбой или нашей собственной хитростью: так, например, порою женщины бывают целомудренны, а мужчины — доблестны совсем не потому, что им действительно свойственны целомудрие и доблесть.

2

Ни один льстец не льстит так искусно, как себялюбие.

3

Сколько ни сделано открытий в стране себялюбия, там еще осталось вдоволь неисследованных земель.

4

Ни один хитрец не сравнится в хитрости с себялюбием.

5

Долговечность наших страстей не более зависит от нас, чем долговечность жизни.

6

Страсть часто превращает много человека в глупца, но не менее часто наделяет дураков умом.

7

Великие исторические деяния, ослепляющие нас своим блеском и толкуемые политиками как следствие великих замыслов,

чаще всего являются плодом игры прихотей и страстей. Так, война между Августом и Антонием<sup>14</sup>, которую объясняют их честолюбивым желанием властвовать над миром, была, возможно, вызвана просто-напросто ревностью.

8

Страсти — это единственные ораторы, доводы которых всегда убедительны; их искусство рождено как бы самой природой и зиждется на непреложных законах. Поэтому человек бесхитростный, но увлеченный страстью, может убедить скорее, чем красноречивый, но равнодушный.

9

Страстям присущи такая несправедливость и такое своекорыстие, что доверять им опасно и следует их остерегаться даже тогда, когда они кажутся вполне разумными.

10

В человеческом сердце происходит непрерывная смена страстей, и угасание одной из них почти всегда означает торжество другой.

11

Наши страсти часто являются порождением других страстей, прямо им противоположных: скупость порой ведет к расточительности, а расточительность — к скупости; люди нередко стойки по слабости характера и отважны из трусости.

12

Как бы мы ни старались скрыть наши страсти под личиной благочестия и добродетели, они всегда проглядывают сквозь этот покров.

13

Наше самолюбие больше страдает, когда порицают наши вкусы, чем когда осуждают наши взгляды.

14

Люди не только забывают благодеяния и обиды, но даже склонны ненавидеть своих благодетелей и прощать обидчиков. Необходимость отблагодарить за добро и отомстить за зло кажется им рабством, которому они не желают покоряться.

15

Милосердие сильных мира сего чаще всего лишь хитрая политика, цель которой — завоевать любовь народа.

16

Хотя все считают милосердие добродетелью, оно порождено

иногда тщеславием, нередко ленью, часто страхом, а почти всегда — и тем, и другим, и третьим.

17

Умеренность счастливых людей проистекает из спокойствия, даруемого неизменной удачей.

18

Умеренность — это боязнь зависти или презрения, которые становятся уделом всякого, кто ослеплен своим счастьем; это суетное хвастовство мощью ума; наконец, умеренность людей, достигших вершин удачи, — это желание казаться выше своей судьбы.

19

У нас у всех достанет сил, чтобы перенести несчастье ближнего.

20

Невозмутимость мудрецов — это всего лишь умение скрывать свои чувства в глубине сердца.

21

Невозмутимость, которую проявляют порой осужденные на казнь, равно как и презрение к смерти, говорит лишь о боязни взглянуть ей прямо в глаза; следовательно, можно сказать, что то и другое для их разума — все равно что повязка для их глаз.

22

Философия торжествует над горестями прошлого и будущего, но горести настоящего торжествуют над философией.

23

Немногим людям дано постичь, что такое смерть; в большинстве случаев на нее идут не по обдуманному намерению, а по глупости и по заведенному обычаю, и люди чаще всего умирают потому, что не могут воспротивиться смерти.

24

Когда великие люди наконец гибнут под тяжестью длительных невзгод, они этим показывают, что прежде их поддерживала не столько сила духа, сколько сила честолюбия и что герои отличаются от обыкновенных людей только большим тщеславием.

25

Достоинство вести себя, когда судьба благоприятствует, труднее, чем когда она враждебна.

26

Ни на солнце, ни на смерть нельзя смотреть в упор.

27

Люди часто хвалятся самыми преступными страстями, но в зависти, страсти робкой и стыдливой, никто не смеет признаться.

28

Ревность до некоторой степени разумна и справедлива, ибо она хочет сохранить нам наше достояние или то, что мы считаем таковым, между тем как зависть слепо негодует на то, что какое-то достояние есть и у наших ближних.

29

Зло, которое мы причиняем, навлекает на нас меньше ненависти и преследований, чем наши достоинства.

30

Чтобы оправдаться в собственных глазах, мы нередко убеждаем себя, что не в силах достичь цели; на самом же деле мы не бессильны, а безвольны.

31

Не будь у нас недостатков, нам было бы не так приятно подмечать их у ближних.

32

Ревность питается сомнениями; она умирает или переходит в неистовство, как только сомнения превращаются в уверенность.

33

Гордость всегда возмещает свои убытки и ничего не теряет, даже когда отказывается от тщеславия.

34

Если бы нас не одолевала гордость, мы не жаловались бы на гордость других.

35

Гордость свойственна всем людям; разница лишь в том, как и когда они ее проявляют.

36

Природа в заботе о нашем счастье не только разумно устроила органы нашего тела, но еще подарила нам гордость, — видимо, для того, чтобы избавить нас от печального сознания нашего несовершенства.

Не доброта, а гордость обычно побуждает нас читать наставления людям, совершившим проступки; мы укоряем их не столько для того, чтобы исправить, сколько для того, чтобы убедить в нашей собственной непогрешимости.

Мы обещаем соразмерно нашим расчетам, а выполняем обещанное соразмерно нашим опасениям.

Своекорыстие говорит на всех языках и разыгрывает любые роли — даже роль бескорыстия.

Одних своекорыстие ослепляет, другим открывает глаза.

Кто слишком усерден в малом, тот обычно становится неспособным к великому.

У нас не хватает силы характера, чтобы покорно следовать всем велениям рассудка.

Человеку нередко кажется, что он владеет собой, тогда как на самом деле что-то владеет им; пока разумом он стремится к одной цели, сердце незаметно увлекает его к другой.

Сила и слабость духа — это просто неправильные выражения: в действительности же существует лишь хорошее или плохое состояние органов тела.

Наши прихоти куда причудливее прихотей судьбы.

В привязанности или равнодушии философов к жизни сказывались особенности их себялюбия, которые так же нельзя оспаривать, как особенности вкуса, как склонность к какому-нибудь блюду или цвету.

Все, что посылает нам судьба, мы оцениваем в зависимости от расположения духа.

48

Нам дарует радость не то, что нас окружает, а наше отношение к окружающему, и мы бываем счастливы, обладая тем, что любим, а не тем, что другие считают достойным любви.

49

Человек никогда не бывает так счастлив или так несчастлив, как это кажется ему самому.

50

Люди, верящие в свои достоинства, считают долгом быть несчастными, дабы убедить таким образом и других и себя в том, что судьба еще не воздала им по заслугам.

51

Что может быть сокрушительнее для нашего самодовольства, чем ясное понимание того, что сегодня мы порицаем вещи, которые еще вчера одобряли.

52

Хотя судьбы людей очень несхожи, но некое равновесие в распределении благ и несчастий как бы уравнивает их между собой.

53

Какими бы преимуществами природа ни наделила человека, создатель из него героя она может, лишь призвав на помощь судьбу.

54

Презрение философов к богатству было вызвано их сокровенным желанием отомстить несправедливой судьбе за то, что она не наградила их по достоинствам жизненными благами; оно было тайным средством, спасающим от унижений бедности, и окольным путем к почету, обычно доставляемому богатством.

55

Ненависть к людям, попавшим в милость, вызвана любовью к этой самой милости. Досада на ее отсутствие смягчается и умиротворяется презрением ко всем, кто ею пользуется; мы отказываем им в уважении, ибо не можем отнять того, что привлекает к ним уважение всех окружающих.

56

Чтобы упрочить свое положение в свете, люди старательно делают вид, что оно уже упрочено.

57

Как бы ни кичились люди величием своих деяний, последние

часто бывают следствием не великих замыслов, а простой случайности.

58

Наши поступки словно бы рождаются под счастливой или несчастной звездой; ей они и обязаны большей частью похвал или порицаний, выпадающих на их долю.

59

Не бывает обстоятельств столь несчастных, чтобы умный человек не мог извлечь из них какую-нибудь выгоду, но не бывает и столь счастливых, чтобы безрассудный не мог обратить их против себя.

*Де Ларошфуко Франсуа.  
Максими. Паскаль Блез. Мысли.  
Де Лабрюйер Жан. Характеры.  
М., 1974. С. 32—38*

## Спиноза<sup>15</sup>

### Богословско-политический трактат<sup>16</sup>

#### *Свобода*

Если б повелевать умами было так же легко, как и языками, то каждый царствовал бы спокойно, и не было бы никакого насильственного правления, ибо каждый жил бы, сообразуясь с нравом правящих, и только на основании их решения судил бы о том, что истинно или ложно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо. Но не может статься, чтобы ум неограниченно находился во власти другого. Из этого, следовательно, выходит, что то правление считается насильственным, которое посягает на умы, и что верховная власть, очевидно, совершает несправедливость по отношению к подданным и узурпирует их право, когда хочет предписать каждому, что он должен принимать как истину или отвергать как ложь и какими мнениями, далее, ум каждого должен побуждаться к благоговению перед Богом; это ведь есть право каждого, которым никто, хотя бы он и желал этого, не может поступиться...

Итак, если никто не может поступиться своею свободою судить и мыслить о том, о чем он хочет, но каждый по величайшему праву природы есть господин своих мыслей, то отсюда следует, что в государстве никогда нельзя, не рискуя слишком плачевными последствиями, домогаться того, чтобы люди ничего не говорили иначе, как по предписанию верховных властей, ибо и самые опытные не умеют молчать. Это общий недостаток людей — доверять другим свои планы, хотя и нужно бы молчать; следовательно, то правительство будет самое насильни-

ческое, при котором отрицается свобода за каждым говорить то и учить тому, что он думает, и наоборот, то правительство будет самое умеренное, при котором эта самая свобода дается каждому...

Конечная цель заключается не в том, чтобы господствовать и держать людей в страхе, подчиняя их власти другого, но, наоборот, в том, чтобы каждого освободить от страха, дабы он жил в безопасности, насколько это возможно. Цель государства не в том, чтобы превращать людей из разумных существ в животных или автоматы, но, напротив, в том, чтобы их душа и тело отправляли свои функции, не подвергаясь опасности, а сами они пользовались свободным разумом. Следовательно, цель государства в действительности есть свобода.

*Нодар Джин. Откровения  
еврейского духа (Я есть кто я есть).  
Даблвей, 1984. С. 161*

### **Краткий трактат о боге, человеке и его счастье<sup>17</sup>**

*О том, что вытекает из веры, и о добре  
и зле у человека*

Показав в предыдущей главе, как страсти происходят из ошибочных мнений, мы рассмотрим здесь действия двух других родов познания, а именно сначала того рода, который мы назвали истинной верой<sup>1\*</sup>.

Последняя, правда, показывает нам, чем должна быть вещь, а не то, что она есть на самом деле. Вот почему она никогда не может соединить нас с вещью, принятой на веру. Таким образом, я говорю, что она учит нас лишь тому, каковой вещь должна быть, а не какова она есть, а между тем и другим — большая разница. Ибо, как мы сказали в нашем примере тройного правила, если кто-либо может найти путем пропорции

---

<sup>1</sup> \* [Вера есть твердое убеждение при помощи оснований, благодаря которым я убежден в своем разуме, что вещь действительно и точно так же вне моего разума такова же, как я убежден в том в моем разуме. Я говорю: "твердое убеждение при помощи оснований", чтобы отличить веру как от мнения, которое всегда сомнительно и подвержено заблуждению, так и от знания, которое состоит не в убеждении путем доказательств, но в непосредственном соединении с самой вещью. Я говорю, что вещь "действительно и точно так же вне моего разума такова"; "действительно", потому что доказательства при этом не могут меня обмануть, так как иначе они не отличались бы от мнения. "Точно так же", ибо вера может лишь показать мне, чем должна быть вещь, а не то, что она на самом деле есть, так как иначе она не отличалась бы от знания. "Вне", так как она позволяет нам разумно наслаждаться не тем, что в нас, а тем, что вне нас.]

четвертое число, которое так относится к третьему, как второе к первому, то он может сказать (пользуясь делением и умножением), что эти четыре числа должны быть пропорциональны. Хотя это верно, но он говорит об этом, как о вещи, лежащей вне его. Но если он приступит к рассмотрению пропорциональности так, как мы объяснили в четвертом примере, то он будет говорить, что вещь такова на самом деле, потому что тогда она будет находиться в нем, а не вне его. Но довольно о первом.

Второе действие истинной веры в том, что она ведет нас к истинному пониманию, через которое мы любим бога, и позволяет нам интеллектуально видеть вещи, находящиеся не в нас, а вне нас.

Третье действие то, что она дает нам познание о добре и зле и показывает нам все страсти, подлежащие уничтожению. А так как мы уже сказали, что страсти, происходящие из мнения, подвергают нас большому вреду, то стоит труда рассмотреть, как они просиваются этим вторым познанием, чтобы видеть, что в них хорошо и что дурно.

Чтобы сделать это надлежащим образом, рассмотрим ближе, так же как раньше, чтобы узнать, какие из них должны быть избраны и какие отвергнуты. Но, прежде чем мы приступим к этому, скажем сначала кратко, что в человеке хорошо и что дурно.

Мы уже раньше сказали, что все вещи необходимы и что *в природе нет ни добра, ни зла*. Поэтому все, чего мы хотим от человека, должно иметь силу для его рода<sup>1\*</sup>, который есть не что иное, как мысленная сущность (существо). Поэтому, поскольку мы в нашем уме составили идею о совершенном человеке, это может быть причиной, чтобы посмотреть (если мы исследуем самих себя), нет ли в нас какого-либо средства достигнуть такого совершенства.

Поэтому все, что способствует этому совершенству, мы будем называть хорошим, напротив, все, что нам препятствует или же не содействует этому, мы будем называть дурным.

Итак, если я хочу сказать что-либо о добре и зле в человеке, то должен, говорю я, понять совершенного человека именно потому, что если бы я рассуждал о добре и зле отдельного человека, например Адама, то мог бы смешать действительное существо (*ens reale*) с мысленным существом (сущностью — *ens rationis*), чего истинный философ должен старательно избегать по причинам, которые мы укажем впоследствии, или по другим поводам. Далее, так как назначение Адама или иного существа известно нам лишь по его проявлению, то из этого следует, что и то, что мы можем сказать о назначении человека, должно быть основано на понятии совершенного человека, находящем-

---

<sup>1\*</sup> То, что мы называем человеком, состоит в его соответствии с общей идеей, которую мы имеем о человеке.

ся в нашем уме<sup>1\*</sup>. Назначение это мы, конечно, можем знать, так как дело идет о мысленной сущности; точно так же мы можем знать его добро и зло, так как это лишь модусы мышления.

Чтобы постепенно подойти к делу, мы показали уже, как возникают из понятия движения аффекты и действия души, причем мы это понятие разделили на четыре: услышанное, опыт, веру и ясное познание. А так как мы рассмотрели действия их всех, то очевидно, что последнее, именно ясное познание, есть самое совершенное из всех; ибо мнение часто вводит нас в заблуждение. Истинная вера хороша только потому, что она есть путь к истинному познанию, побуждая нас к вещам, действительно достойным любви. Таким образом, последняя цель, которую мы ищем, и самое предпочтительное, что нам известно, есть истинное познание. Но и это истинное познание также различно, смотря по объектам, которые представляются ему, так что, чем лучше объект, с которым оно соединяется, тем лучше это познание. Поэтому совершеннейший человек — тот, кто соединяется с богом (который есть всесовершеннейшее существо) и таким образом наслаждается им.

Чтобы узнать, что хорошо и что дурно в страстях, мы рассмотрим, как сказано, каждую отдельно, и прежде всего *удивление*. Оно, возникая из незнания или предвзвешенности, представляет несовершенство в человеке, подверженном этому настроению. Я говорю несовершенство, так как удивление само по себе не ведет ни к чему дурному.

Спиноза Б. Избр. произв. В 2 т.  
М., 1957. Т. I. С. 117—120

## Лейбниц<sup>18</sup>

### О мудрости<sup>19</sup>

*Мудрость* — это совершенное знание принципов всех наук и искусство их применения. *Принципами* я называю все фундаментальные истины, достаточные для того, чтобы в случае необходимости получить из них все заключения, после того как мы с ними немного поупражнялись и некоторое время их применяли. Словом, все то, что служит руководством для духа в его стремлении контролировать нравы, достойно существовать всюду (даже если ты находишься среди варваров), сохранять здоровье, совершенствоваться во всех необходимых тебе вещах, чтобы в итоге добиться приятной жизни. Искусство

---

<sup>1</sup> \* [Ибо ни из одного отдельного творения нельзя составить совершенную идею; так как само ее совершенство [решение о том], совершенна ли она на самом деле или нет, может быть выведено лишь из всеобщей совершенной идеи или мысленной сущности.]

применять эти принципы к обстоятельствам включает искусство хорошо судить или рассуждать, искусство открывать новые истины и, наконец, искусство припоминать уже известное своевременно и когда это нужно.

*Искусство хорошо рассуждать* состоит в следующих максимумах.

(1) Истинным следует всегда признавать лишь столь очевидное, в чем невозможно было бы найти ничего, что давало бы какой-либо повод для сомнения<sup>20</sup>. Вот почему хорошо в начале таких изысканий вообразить себе, что ты заинтересован придерживаться обратного, ибо такой прием смог бы побудить тебя найти нечто основательное для обнаружения его несостоятельности; ведь надо избегать предрассудков и не приписывать вещам того, чего они в себе не содержат. Но никогда не следует и упорствовать.

(2) Если нет возможности достичь такой уверенности, приходится довольствоваться вероятностью в ожидании большей осведомленности. Однако следует различать степени вероятности и следует помнить о том, что на всем, что нами выводится из лишь вероятного принципа, лежит отпечаток несовершенства его источника, в особенности когда приходится предполагать несколько вероятностей, чтобы прийти к заключению: ведь оно становится еще менее достоверным, чем любая вероятность, служащая для него основой.

(3) Для того чтобы выводить одну истину из другой, следует сохранять их некое неразрывное сцепление. Ибо как нельзя быть уверенным, что цепь выдержит, если нет уверенности, что каждое звено сделано из добротного материала, что оно обхватывает оба соседних звена, если неизвестно, что этому звену предшествует и что за ним следует, точно так же нельзя быть уверенным в правильности умозаключения, если оно не добротное по материалу, т. е. содержит в себе нечто сомнительное, и если его форма не представляет собой непрерывную связь истин, не оставляющую никаких пустот. Например, *A* есть *B*, *B* есть *C*, *C* есть *D*, следовательно, *A* есть *D*. Такое сцепление учит нас также никогда не вставлять в заключение больше того, что имеется в посылках.

*Искусство открытия* состоит в следующих максимумах.

(1) Чтобы познать какую-либо вещь, нужно рассмотреть все ее реквизиты<sup>21</sup>, т. е. все, что достаточно для того, чтобы отличить эту вещь от всякой другой. И это есть то, что называется "определением", "природой", "взаимообратимым свойством".

(2) Раз найдя способ, как отличить одну вещь от другой, следует применить то же первое правило для рассмотрения каждого из условий, или реквизитов, которые входят в этот способ, а также ко всем реквизитам каждого из этих реквизитов. Это и есть то, что я называю истинным *анализом* или разделением трудности на несколько частей. Ибо хотя уже и говорили о том, что следует разделять трудности на несколько частей, но

еще не научили искусству, как это делать, и не обратили внимания на то, что имеются разделения, которые более затемняют, чем разъясняют.

(3) Когда анализ доведен до конца, т. е. когда рассмотрены реквизиты, входящие в рассмотрение некоторых вещей, которые, будучи постигаемы сами по себе, не имеют реквизитов и не нуждаются для своего понимания ни в чем, кроме них самих, тогда достигается *совершенное познание* данной вещи.

(4) Когда вещь того заслуживает, следует стремиться к такому совершенному ее познанию, чтобы оно все сразу присутствовало в духе; и достигается это путем неоднократного повторения анализа, который следует проделывать до тех пор, пока нам не покажется, что мы видим вещь всю целиком одним духовным взором. А для достижения такого эффекта следует в повторении анализа соблюдать определенную последовательность.

(5) Признаком совершенного знания будет, если в вещи, о которой идет речь, не остается ничего, чему нельзя было бы дать объяснения, и если с ней не может случиться ничего такого, чего нельзя было бы *предсказать заранее*.

((5)) Очень трудно доводить до конца анализ вещей, но не столь трудно завершить анализ истин, в которых нуждаются. Ибо анализ истины завершен, когда найдено ее доказательство, и не всегда необходимо завершать анализ субъекта или предиката для того, чтобы найти доказательство предложения. Чаще всего уже начала анализа вещи достаточно для анализа, или для совершенного познания истины, относящейся к этой вещи.

(6) Нужно всегда начинать исследования с вещей наиболее легких, каковыми являются вещи наиболее общие и наиболее простые, т. е. такие, с которыми легко производить опыты, находя в этих опытах их основание, как-то: числа, линии, движения.

(7) Следует всегда придерживаться порядка, восходя от вещей более легких к вещам более трудным, и следует пытаться найти такое продвижение вперед в порядке наших размышлений, чтобы сама природа стала здесь нашим проводником и поручителем.

(8) Нужно стараться ничего не упускать во всех наших расчленениях и перечислениях. А для этого очень хороши дихотомии с противоположными членами.

(9) Результатом нескольких анализов различных отдельных предметов будет каталог простых или близких к простым мыслей.

(10) Располагая таким каталогом простых мыслей, можно снова проделать все *а priori* и объяснить происхождение вещей, беря за основу некий совершенный порядок и некую связь или абсолютно законченный синтез. И это все, что способна делать наша душа в том состоянии, в котором она ныне находится. *Искусство применять то, что мы знаем, своевременно* и когда это нужно, состоит в следующих правилах.

(1) *Следует приучиться всегда сохранять присутствие духа*; это значит быть в состоянии размышлять в суматохе, в любых

обстоятельствах, в опасности так же хорошо, как в своем кабинете. Так что надо не теряться в любых ситуациях, даже искать их, соблюдая, однако, известную осторожность, чтобы не нанести себе нечаянно непоправимый вред. Предварительно хорошо поупражняться в таких делах, где опасность лишь воображаема или же незначительна, как-то: игры, совещания, беседы, физические упражнения и комедии.

(2) *Следует приучиться к перечислениям.* Вот почему хорошо заранее в этом поупражняться, приводя все возможные случаи, относящиеся к вопросу, о котором идет речь, как-то: все виды одного рода, все удобства и неудобства какого-либо средства, все возможные средства, ведущие к некоей цели.

(3) *Следует приучиться к различиям:* зная две или несколько данных вещей, очень похожих, научиться сразу же находить их различия.

(4) *Следует приучиться к аналогиям:* зная две или несколько данных вещей, очень различных, научиться сразу же находить их сходства.

(5) Нужно уметь сразу же указывать вещи очень похожие на данную вещь или очень от нее отличные. Например, когда кто-нибудь опровергает высказанную мною некоторую общую максиму, хорошо, если я могу сразу же привести примеры. И когда кто-то другой выдвигает против меня некие максимы, хорошо, если я сразу могу противопоставить ему какой-нибудь пример. Когда же мне рассказывают какую-либо историю, хорошо, если я тут же могу сообщить похожую.

(6) Когда мы имеем истины или знания, в которых естественная связь субъекта с его предикатом нам неизвестна, как это случается в вещах фактических и в истинах, добытых опытным путем, например если речь идет о специфических свойствах целебных трав, об истории — естественной, гражданской, церковной, о географии, об обычаях, законах, канонах, о языках, приходится для их запоминания прибегать к особым искусственным приемам. И я не вижу ничего более подходящего для удержания их в памяти, чем шуточные стихотворения, иногда рисунки, а также вымышленные гипотезы для их объяснения, подобные тем, которые приводятся для вещей естественных, как, например, подходящая этимология, правильная или ложная, для языков, или же *Regula mundi*<sup>7</sup>, если представлять себе этот закон как определенный порядок providения в истории.

(7) Наконец, хорошо составить *инвентарный список* наиболее полезных знаний, снабдив его реестром или алфавитным указателем. И в заключение, исходя из него, создать *карманный учебник*, в который вошло бы все самое необходимое и самое распространенное.

## ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Проблема человека занимает одно из центральных мест в философии французского Просвещения. Решалась она преимущественно с позиций открытого материализма (Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах) или же с позиций деизма, точнее деистской формы материалистической философии (Вольтер, Руссо).

Свое понимание человека французские материалисты противопоставляли религиозно-философской антропологии, решительно отвергали дуалистическую трактовку природы человека как сочетания телесной, материальной субстанции и нематериальной, бессмертной души. Что касается философов-деистов, то Руссо, например, допускал бессмертие души и загробное воздаяние, тогда как Вольтер отрицал, что душа бессмертна, а по поводу того, возможна ли "божественная справедливость" в загробной жизни, предпочитал хранить "благоговейное молчание".

В истолковании человеческой природы Вольтер выступил противником Паскаля, отвергая не только его дуализм, но и главную мысль философа, что человек — одно из наиболее слабых и ничтожных существ в природе, своего рода "мыслящий тростник". Люди не так жалки и не так злы, как полагал Паскаль, подчеркивает Вольтер. Идее же Паскаля об одиночестве и заброшенности людей он противопоставляет свой тезис о человеке как общественном существе, стремящемся к образованию "культурных сообществ". Не приемлет Вольтер и паскалевское осуждение человеческих страстей, эгоизма. "Любовь к себе", другие влечения и страсти являются, согласно Вольтеру, первопричиной всех человеческих деяний, тем импульсом, который объединяет людей, приводит к образованию процветающих городов и великих государств.

Стремление к последовательно материалистическому решению проблемы человека получило яркое выражение в сочинениях Ламетри, Дидро и Гельвеция, извлечения из которых публикуются в настоящем издании. Лейтмотивом их философской антропологии является положение о материальном единстве человека, теснейшей зависимости "способностей души", всех психических процессов, начиная с ощущения и кончая мышлением, от нервной системы и мозга, от состояний "телесной субстанции". В соответствии с такой точкой зрения смерть тела рассматривалась как причина прекращения всей психической деятельности человека, как естественное и закономерное завершение земной жизни, единственно возможной и реальной.

Материалистическое решение психофизической проблемы, отвергавшее теологический спиритуализм и религиозно-фило-

софский дуализм, отличалось вместе с тем механицизмом. Более всего он выступает в сочинении Ламетри "Человек-машина". Однако механицизм французских материалистов не следует трактовать буквально, упрощать их воззрения на человека. Последний понимался не как обычный механизм или машина, а как инструмент природы, наделенный способностью ощущать, чувствовать и мыслить. Поэтому особый интерес проявляли философы-материалисты к физиологии, к изучению нервной системы и мозга как материального субстрата психики.

В еще большей степени, чем Вольтер, французские материалисты подчеркивали чувственно-эмоциональную природу человека, роль личного интереса в деятельности людей. Особенно характерно это для Гельвеция. "Чувственные впечатления, себялюбие, наслаждение и правильно понятый личный интерес, — писал Маркс о Гельвеции, — составляют основу всей морали"<sup>1\*</sup>. Но было бы ошибкой считать, что человек Гельвеция — это закоренелый эгоист и себялюбец. Ведь речь шла у него о "правильно понятом личном интересе", который предполагает разумное сочетание интереса отдельной личности, или "частного интереса", с интересом общества, или "общественным интересом". Подобный "разумный эгоизм" вовсе не исключал стремления человека к "общему благу", к "общественному счастью". Таким образом, "эгоистическая мораль" французских материалистов XVIII в., как нередко ее именуют, не только не была чужда общечеловеческим нравственным ценностям, а напротив, предполагала гуманизацию межличностных отношений.

Дидро занимал в этом вопросе несколько иную позицию. Он разделял теорию врожденного морального чувства, примыкая к сенсуалистической и альтруистической этике английского просветителя Шефтсбери. Важнейшим проявлением морального чувства, которым природа наделила человека, Дидро считал стремление к добродетели, к взаимной любви и поддержке. Но прирожденная склонность к добру не исключает, по его мнению, необходимость морального воспитания. Последнее развивает и укрепляет "естественную" добродетель, формирует у людей высокие нравственные качества.

В целом учение французских философов-просветителей о человеке имело гуманистическую и демократическую направленность, оказало значительное влияние на дальнейшее развитие материалистической антропологии.

*Б. В. Мееровский*

---

<sup>1\*</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 144.

Философские письма<sup>1</sup>

*Замечания на "Мысли" г-на Паскаля*

...Я чту гений и красноречие Паскаля, но, чем больше я их уважаю, тем больше проникаюсь уверенностью, что он сам захотел бы исправить многие из этих мыслей, небрежно набросанных им на бумаге, с тем чтобы позднее подвергнуть их исследованию; именно потому, что я восхищаюсь его талантом, я и оспариваю некоторые его идеи.

Мне представляется, что в целом настроение, в котором г-н Паскаль писал эти мысли, можно определить как стремление показать человека в одиозном свете. Он упорно старается изобразить всех нас дурными и жалкими: он выступает против человеческой природы почти в том же духе, как он выступал против иезуитов; он приписывает существу нашей природы то, что присуще лишь некоторым из людей; он сыплет красноречивыми инвективами по адресу человеческого рода. Я осмеливаюсь стать на защиту человечества против этого возвышенного мизантропа; я осмеливаюсь утверждать, что мы не так злы и не так жалки, как он говорит; более того, я сильно убежден в том, что, если бы он следовал в задуманной им книге плану, проступающему в его мыслях, книга эта оказалась бы наполненной красноречивыми паралогизмами и восхитительно извлеченными ложными выводами. Я даже считаю, что все недавно выпущенные книги, направленные на обоснование христианской религии, более способны шокировать, чем служить поучению. Все эти авторы, видимо, претендуют на то, что смыслят в этом предмете больше, чем Иисус Христос и апостолы! Ведь это значит поддерживать дуб оградой из роз: можно убрать бесполезные розы, не страшась причинить ущерб дереву.

...Что отвечал бы г-н Паскаль человеку, который бы ему молвил: "Я знаю, что тайна первородного греха является объектом моей веры, но не моего разума. Я отлично постигаю вне всяких тайн, что представляет собой человек. Я вижу, что он появляется на свет, как все остальные животные; что роды матерей более болезненны (чем у самок), потому что они обладают более хрупким сложением; что иногда и женщины, и самки умирают во время схваток; что бывают иногда дети с ущербною конституцией, лишенные в жизни одного или даже двух чувств, а также способности мыслить; что люди, обладающие наиболее совершенной конституцией, обычно наделены самыми живыми страстями; что всем людям свойственна одинаковая любовь к себе и она столь же необходима им, как и пять их чувств; что эта любовь к себе дана нам богом ради сохранения нашего бытия и что он дал нам также религию, дабы эту

любовь к себе направлять; что идеи наши бывают правильными или же непоследовательными, туманными или яркими в соответствии с тем, насколько крепки наши органы чувств, насколько они утонченны и насколько мы сами эмоциональны; что мы целиком зависим от воздуха, который нас окружает, от пищи, поглощаемой нами, и что во всем этом нет ровно никаких противоречий. Человек — вовсе не загадка, как вы это вообразили, дабы доставить себе удовольствие ее разгадать. Человек, как нам представляется, занимает свое место в природе, более высокое, чем животные, которых он напоминает своей конституцией, и более низкое, чем другие существа, которым он уподобляется, возможно, своей способностью мыслить. Так же как и все, что нас окружает, он причастен добру и злу, удовольствию и страданию. Он наделен страстями, чтобы действовать, и разумом, чтобы управлять своими поступками. Если бы человек был совершенным, он был бы богом, и пресловутые контрасты, которые вы именуете противоречиями, суть необходимые составные части конституции человека, являющегося тем, чем он должен быть. ...Зачем нам приходится в ужас от нашего существа? Существование наше вовсе не так злосластно, как нас хотят заставить поверить. Смотреть на вселенную как на карцер и считать всех людей преступниками, живущими в ожидании казни, — это идея фанатика; а полагать, что мир — это место усад, где люди должны лишь получать удовольствия, — это химерическая мечта сибарита. Мудрому человеку, по-моему, свойственно думать, что земля, люди и звери являются именно тем, чем им и надлежит быть в порядке, созданном провидением.

...Надежда эта — самое драгоценное сокровище человека, смягчающее наши печали и в самом обладании сиюминутными наслаждениями рисуемое нам наслаждения будущие. Если бы люди имели великое несчастье быть занятыми лишь настоящим, они не сеяли бы, не воздвигали бы здания, не сажали деревьев и ничего бы не предусматривали: упоенные этим ложным наслаждением, они были бы лишены всего. Мог ли такой умный человек, как г-н Паскаль, власть в столь ложную банальность? Природа устроила так, что каждый человек наслаждается настоящим, когда он ест, зачинает детей, слышит приятные звуки, дает пищу своей способности мыслить и чувствовать, а выходя из этих состояний — зачастую в самый их разгар, — начинает думать о завтрашнем дне, без чего он уже сегодня погиб бы от нищеты.

...Все люди созданы, так же как животные и растения, для того, чтобы расти, жить в течение определенного срока, производить себе подобных и затем умереть. В сатире можно почитать человека с какой угодно плохой стороны, но, если пустить в ход хоть капелючку разума, следует признать, что из всех живых существ человек наиболее совершенен, счастлив и живет дольше других. Вместо того чтобы изумляться и сетовать по

поводу несчастий и краткосрочности нашей жизни, нам следует изумляться и поздравить себя с нашим счастьем и его продолжительностью. Рассуждая лишь как философ, я осмелюсь утверждать, что притязания на более совершенную природу, которая нам не дана, весьма заносчивы и дерзки.

*Вольтер. Философ. соч.  
М., 1988. С. 190, 192—193.  
196, 204, 207*

## **Метафизический трактат<sup>2</sup>**

### *Сомнения по поводу человека*

Мало кто из людей воображает, будто имеет подлинное понятие относительно того, что представляет собой человек. Сельские жители известной части Европы не имеют иной идеи о нашем роде, кроме той, что человек — существо о двух ногах, с обветренной кожей, издающее несколько членораздельных звуков, обрабатывающее землю, уплачивающее, неизвестно почему, определенную дань другому существу, именуемому ими "король", продающее свои продовольственные припасы по возможно более дорогой цене и собирающееся в определенные дни года вместе с другими подобными ему существами, чтобы читать нараспев молитвы на языке, который им совсем незнаком.

Король рассматривает почти весь человеческий род как существа, созданные для подчинения ему и ему подобным. Молодая парижанка, вступающая в свет, усматривает в нем лишь пищу для своего тщеславия; смутная идея, имеющаяся у нее относительно счастья, блеск и шум окружающего мешают ее душе услышать голос всего, что есть в природе. Юный турок в тишине серала взирает на мужчин как на высшие существа, предназначенные известным законом к тому, чтобы каждую пятницу всходить на ложе своих рабынь; воображение его не выходит за эти пределы. Священник разделяет людей на служителей культа и мирян; и, ничтоже сумняшеся, он рассматривает духовенство как самую благородную часть человечества, предназначенную руководить и ствовать другой его частью, и т. д.

Если бы кто решил, что наиболее полной идеей человеческой природы обладают философы, он бы очень ошибся: ведь, если исключить из их среды Гоббса, Локка, Декарта, Бейля и еще весьма небольшое число мудрых умов, прочие создают себе странное мнение о человеке, столь же ограниченное, как мнение толпы, и лишь еще более смутное. Спросите отца Мальбранша, что такое человек, он вам ответит, что это — субстанция, сотворенная по образу божьему, весьма подпорченная в результате первородного греха, но между тем более сильно связанная

с богом, чем со своим собственным телом, все усматривающая в боге, все мыслящая и чувствующая в нем же.

Паскаль рассматривает весь мир как сборище злодеев и горемык, созданных для того, чтобы быть проклятыми, хотя бог и выбрал среди них на вечные времена несколько душ (т. е. одну на пять или шесть миллионов), заслуживающих спасения.

Один говорит: человек — душа, сопряженная с телом, и, когда тело умирает, душа живет вечно сама по себе. Другой уверяет, что человек — тело, в силу необходимости мыслящее; при этом ни тот ни другой не доказывает свои положения. Я желал бы при исследовании человека поступать так же, как в своих астрономических изысканиях: мысль моя иногда выходит за пределы земного шара, с которого все движения небесных тел должны представляться неправильными и запутанными. После того как я понаблюдаю за движениями планет так, как если бы я находился на Солнце, я сравниваю кажущиеся движения, видимые мною с Земли, с истинными движениями, которые наблюдал бы, находясь на Солнце. Таким же точно образом я попытаюсь, исследуя человека, выйти прежде всего за пределы сферы человеческих интересов, отделаться от всех предрассудков воспитания, места рождения, и особенно от предрассудков философа.

### *Человек как общественное существо*

Великим замыслом Творца природы было, как кажется, сохранение (бытия) каждого индивида на определенный срок и непрерывное продолжение его рода. Неодолимый инстинкт увлекает любое живое существо ко всему тому, что способствует его сохранности. При этом есть моменты, когда он увлекается почти столь же сильным инстинктом к соитию и размножению, хотя мы и вовсе не знаем, каким образом все это происходит.

Самые дикие и живущие в одиночестве звери выходят из своих нор, когда их призывает любовь, и в течение нескольких месяцев ощущают себя связанными незримыми звеньями с самками и рождающимися от них детенышами, после чего они забывают об этой мимолетной семейной связи и возвращаются к своему свирепому одиночеству вплоть до того самого времени, пока жало любви не заставит их выйти из него снова. Другие виды созданы природой для постоянного совместного существования: одни, такие, как пчелы, муравьи, бобры и отдельные виды птиц, — для жизни в действительно цивилизованном сообществе, другие, такие, как стадные животные на земле и сельди в море, собираются вместе лишь в силу более слепого инстинкта, объединяющего их без видимого намерения и цели.

Разумеется, человека его инстинкт не толкает к образованию культурных сообществ, как у муравьев и пчел, но если взглянуть

на его потребности, его страсти и разум, сразу становится ясным, что он не мог долго оставаться совсем в диком состоянии.

Для того чтобы вселенная стала такой, какой она является ныне, достаточно было, чтобы мужчина полюбил женщину. Их взаимная друг о друге забота и естественная любовь к своим детям должны были тотчас же разбудить их трудолюбие и дать начало примитивным росткам искусств. Две семьи, как только они образовались, должны были испытывать друг в друге потребность, а из этих потребностей рождались новые удобства.

Человек не походит на других животных, имеющих лишь инстинкт любви к себе и соития; он обладает не только любовью к себе, необходимой для самосохранения, но для его вида характерна и естественная благожелательность, совсем не замеченная у животных.

Когда собака, пробегая мимо, видит щенка той же матери разодранным на кусочки и истекающим кровью, она может сожрать один из этих кусков, не испытывая притом ни малейшего сострадания, и затем продолжать свой путь; но та же самая собака будет защищать своего щенка и скорее умрет в этой борьбе, чем потерпит, чтобы его у нее отняли.

Наоборот, когда самый дикий человек видит, что прелестного ребенка вот-вот сожрет какой-то зверь, он наперекор самому себе испытывает некое беспокойство, тревогу, порождаемую состраданием, желание прийти ребенку на помощь. Правда, это чувство сострадания и доброжелательства бывает часто задушено в нем неистовой любовью к себе; итак, мудрая природа не должна была дать нам большую любовь к другим людям, чем к самим себе; достаточно уже и того, что нам свойственна та доброжелательность, которая настраивает нас на единение с другими людьми.

Однако доброжелательность эта довольно слабо содействовала бы тому, чтобы заставить людей жить в обществе; она никогда не смогла бы послужить основанию великих империй и процветающих городов, если бы нам вдобавок не были свойственны великие страсти.

Страсти эти, злоупотребление которыми приносит поистине столько зла, в действительности являются первопричиной порядка, наблюдаемого нами сейчас на Земле. В особенности гордыня — главное орудие, с помощью которого было воздвигнуто прекрасное здание общества. Едва лишь настоятельные потребности объединили между собой несколько человек, как наиболее ловкие среди них поняли, что всем этим людям от рождения присуща непомерная гордость, равно как и непобедимая склонность к благополучию.

Нетрудно было убедить их в том, что, если они совершат для блага всего общества нечто стоявшее бы им небольшой потери благополучия, гордость их была бы за это с избытком вознаграждена.

Итак, в добрый час люди были разделены на два класса: первый — люди божественные, жертвующие своим себялюбием благу общества; второй — подлый сброд, влюбленный лишь в самого себя; весь свет хотел и хочет в наше время принадлежать к первому классу, хотя весь свет в глубине души принадлежит ко второму; самые трусливые люди, наиболее приверженные своим собственным вождениям, громче других вопили, что надо жертвовать всем во имя благополучия общества. Страсть повелевать, являющаяся одним из ответвлений гордыни и столь же явно заметная в ученом педанте и в деревенском балы, сколь в папе и в императоре, еще более мощно возбудила людскую изобретательность, направленную на то, чтобы подчинить людей другим людям; оставалось лишь ясно показать им, что другие люди лучше умеют повелевать, чем они, и могут им быть полезны.

Особенно нужно было пользоваться их алчностью, дабы купить их повиновение. Им нельзя было много дать, не беря от них многого взамен, и это неистовое приобретательство земных благ с каждым днем добавляло новые успехи к процветанию всех видов искусств.

Механизм этот не получил бы столь сильного развития без содействия зависти, весьма естественной страсти, всегда маскируемой людьми именем "соревнование". Зависть эта разбудила от лени и возбудила дух каждого, кто видел, что его сосед могуществен и счастлив. Так, мало-помалу одни лишь страсти объединили людей и извлекли из недр земных все искусства и удовольствия. С помощью именно этого привода бог, именуемый Платоном вечным геометром, а мной здесь — вечным механиком, одушевил и украсил всю природу: страсти — колеса, заставляющие работать все эти механизмы.

Мыслители наших дней, стремящиеся укрепить химеру, согласно которой человек был рожден без страстей и обрел эти страсти лишь для того, чтобы лишить бога своего повиновения, с таким же успехом могли бы утверждать, будто человек изначально был всего лишь прекрасной статуей, изваянной богом, которую впоследствии одушевил дьявол.

Любовь к себе и все ее ответвления столь же необходимы человеку, сколь кровь, текущая в его жилах; те, кто желает лишить его страстей, ибо они опасны, похожи на того, кто стремится выпустить из человека всю кровь из опасения, что его может хватить удар.

Что сказали бы о человеке, утверждающем, будто ветры — изобретение дьявола, потому что они, случается, топят суда, и не помышляющем о том, что они, напротив, благодеяние бога, помогающее торговле объединять между собой все места Земли, разъединенные необъятными морями? Итак, совершенно ясно, что мы обязаны нашим страстям и потребностям этим порядком и всеми полезными изобретениями, которыми мы обогатили вселенную; и весьма вероятно, бог дал нам эти

потребности и страсти для того, чтобы наша изобретательность обратила их к нашей выгоде. Если же многие люди ими злоупотребляют, то нам не следует сетовать на добро, которое люди обращают во зло. Бог удостоил одарить Землю и человека тысячами отменных деликатесов; и чревоугодие тех, кто превратил эту пищу в смертельный для себя яд, не может служить основанием для упреков по адресу провидения.

*Вольтер. Философ. соч.  
С. 227—228, 265—  
268*

## Ла метри

### Человек-машина<sup>3</sup>

Человеческое тело — это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения. Пища восстанавливает в нем то, что пожирается лихорадкой. Без пищи душа изнемогает, впадает в неистовство и наконец, изнуренная, умирает. Она напоминает тогда свечу, которая на минуту вспыхивает, прежде чем окончательно потухнуть. Но если питать тело и наполнять его сосуды живительными соками и подкрепляющими напитками, то душа становится бодрой, наполняется гордой отвагой и уподобляется солдату, которого ранее обращала в бегство вода, но который вдруг, оживая под звуки барабанного боя, бодро идет навстречу смерти. Точно таким же образом горячая вода волнует кровь, а холодная — успокаивает.

Как велика власть пищи! Она рождает радость в опечаленном сердце; эта радость проникает в душу собеседников, выражающих ее веселыми песнями, на которые особенные мастера французы. Только меланхолики остаются неизменно в подавленном состоянии, да и люди науки мало склонны к веселью.

Сырое мясо развивает у животных свирепость, у людей при подобной же пище развивалось бы это же качество; насколько это верно, можно судить по тому, что английская нация, которая ест мясо не столь прожаренным, как мы, но полусырым и кровавым, по-видимому, отличается в большей или меньшей степени жестокостью, приистекающей от пищи такого рода наряду с другими причинами, влияние которых может быть парализовано только воспитанием. Эта жестокость вызывает в душе надменность, ненависть и презрение к другим нациям, упрямство и другие чувства, портящие характер, подобно тому как грубая пища создает тяжелый и неповоротливый ум, характерными свойствами которого являются лень и бесстрашность.

Попу<sup>4</sup> хорошо была известна власть чревоугодия, когда он утверждал: "Суровый Кассий постоянно говорит о добродетели

и думает, что тот, кто терпит порочных, сам порочен. Эти прекрасные чувства сохраняются у него только до обеда; когда же наступает час обеда, он предпочитает преступника, у которого изысканный стол, святому постнику".

"Возьмите, — говорит он дальше, — одного и того же человека в здоровом и больном состоянии, на хорошей должности или потерявшим ее; вы увидите, как он будет дорожить жизнью или презирать ее. Вы его увидите безумным на охоте, пьяным на провинциальной вечеринке, вежливым на балу, добрым другом в городе, человеком без стыда и совести при дворе".

В Швейцарии я знал одного судью, по имени Штейгер де Виттихофен; натошак это был самый справедливый и даже самый снисходительный судья; но горе несчастному, оказывавшемуся на скамье подсудимых после сытного обеда судьи: последний способен бывал тогда повесить самого невинного человека.

Мы мыслим и вообще бываем порядочными людьми только тогда, когда веселы или бодры: все зависит от того, как заведена наша машина. Иногда можно подумать, что душа имеет место-пробывание в желудке и что Ван-Гельмонт<sup>5</sup>, помещая ее в выходе желудка, ошибался только в том отношении, что принимал часть за целое.

К каким только крайностям не приводит жестокий голод! Нет пощадь плоти, которой мы обязаны жизнью или которой мы даем жизнь; мы раздираем ее зубами, справляем ужасный пир, и в этом иступлении слабый всегда является добычей более сильного.

Беременность, эта желанная соперница бледной немочи, не только очень часто влечет за собой извращенные вкусы, сопровождающие оба этих состояния: бывало, что она толкала душу на самые ужасные преступления — последствия внезапной мании, удушающей даже естественный закон. Таким образом, мозг, эта матка духа, извращается одновременно с маткой тела.

Иным бывает иступление мужчины или женщины, являющихся жертвами воздержания и избытка здоровья! В этом случае застенчивая и тихая девушка не только теряет всякий стыд и скромность — она становится способной относиться к кровосмешению так же легко, как светская женщина к любовной связи. Если ее потребность не находит быстрого удовлетворения, дело может не ограничиться приступами бешенства матки или сумасшествием: несчастная может умереть от болезни, для лечения которой есть столько врачей.

Надо быть слепым, чтобы не видеть неизбежного влияния возраста на разум. Душа развивается вместе с телом и прогрессирует вместе с воспитанием. У прекрасного пола на душу оказывает влияние также утонченность его темперамента; отсюда вытекают женская нежность, чувствительность, пылкость чувства, основанные в большей степени на страсти, чем на разуме; отсюда же женские предрассудки и суеверие, отпечаток которых изглаживается с большим трудом, и т. д. Напротив, мужчина, у которого мозг

и нервы отличаются большей устойчивостью, обладает более подвижным умом, как и более подвижными чертами лица; образование, которого лишена женщина, увеличивает сверх того его душевную силу. Благодаря такому совместному действию природы и искусства он оказывается более способным к благодарности, более великодушным, более постоянным в дружбе и твердым в несчастье. Но мы разделяем в основных чертах мысль автора писем о физиономиях, что те, кто соединяют изящество души и тела самыми нежными и утонченными чувствами сердца, вовсе не должны завидовать этой нашей удвоенной силе, которая, по-видимому, дана мужчине, с одной стороны, для того, чтобы он лучше мог воспринимать чары красоты и, с другой — чтобы он полнее мог удовлетворять желания красавиц.

Не надо, впрочем, быть столь выдающимся физиономистом, как упомянутый автор, чтобы судить о качествах ума по выражению и чертам лица, если только они хоть сколько-нибудь выявлены, как не надо быть выдающимся врачом, чтобы распознать болезнь на основании сопровождающих ее явных симптомов. Вглядитесь внимательно в портреты Локка, Штала<sup>6</sup>, Бургава<sup>7</sup> или Мопертюи<sup>8</sup>, и вас нисколько не поразят их могучие лица, их орлиные глаза. Пробежите глазами другие портреты, и вы всегда сумеете отличить черты красоты и крупного ума и даже часто просто черты честности и мошенничества. Так, например, часто отмечалось, что в портрете одного знаменитого поэта совмещается наружность негодяя с огнем Прометея<sup>9</sup>.

История дает нам один замечательный пример могущественного влияния погоды. Знаменитый герцог Гиз<sup>10</sup> был настолько убежден, что Генрих III<sup>11</sup>, во власти которого он находился много раз, никогда не решится убить его, что отправился в Блуа. Узнав об его отъезде, канцлер Шиверни воскликнул: "Погибший человек!" После того как роковое предсказание оправдалось, его спросили, на каком основании он его сделал. "Я знаю короля, — отвечал он, — уже двадцать лет; он от природы добрый и даже слабый человек; но я наблюдал, что в холодную погоду малейший пустяк приводит его в нетерпение и бешенство".

У одного народа ум тяжеловесен и неповоротлив, у другого — жив, подвижен и пронизателен. Это может быть объяснено отчасти различием пищи, которой они питаются, различием семени их предков<sup>1\*</sup>, а также хаосом различных элементов, плавающих в бесконечном воздушном пространстве. Подобно телу, дух знает свои эпидемические болезни и свою цингу.

Влияние климата настолько велико, что человек, переменяющий его, невольно чувствует эту перемену. Такого человека можно сравнить со странствующим растением, самого себя как бы пересадившим на другую почву; если климат в новом месте будет другим, то оно или выродится, или улучшит свою породу.

---

<sup>1\*</sup> История животных и людей доказывает влияние семени отцов на ум и тело детей.

Мы всегда невольно заимствуем от тех, с кем живем, их жесты и их выговор, подобно тому как невольно опускаем веки под угрозой ожидаемого нами удара; причина этого та же, по которой тело зрителя машинально и против своей воли подражает всем движениям хорошего мима.

Только что сказанное доказывает, что для человека, наделенного умом, лучшим обществом является собственное общество, если он не может найти общества себе подобных. Ум притупляется в обществе тех, кто его лишен, вследствие отсутствия упражнения: во время игры в мяч плохо отбивается тот мяч, который плохо подается. Я предпочитаю умного человека, лишённого всякого воспитания, лишь бы он был достаточно молод, тому, который получил дурное. Плохо воспитанный ум подобен актеру, которого испортила провинция.

Итак, различные состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела. Но для лучшего обнаружения этой зависимости и ее причин воспользуемся здесь сравнительной анатомией: вскрыем внутренности человека и животных. Ибо как познать природу человека, если не сопоставить его строение со строением животных?

В общем и целом форма и строение мозга у четвероногих почти такие же, как и у человека: те же очертания, то же расположение всех частей лишь с той существенной разницей, что у человека мозг в отношении к объему тела больше, чем у всех животных, и притом обладает большим количеством извилин. За человеком следует обезьяна, бобр, слон, собака, лисица и кошка — животные наиболее похожие на человека, так как у них наблюдается постепенная аналогия в строении мозолистого вещества мозга, в котором Ланчизи<sup>12</sup> устанавливал местопребывание души еще до покойного де ла Пейрони<sup>13</sup>, который, впрочем, подкрепил это мнение многочисленными опытами.

После четвероногих наибольшим умом отличаются птицы. У рыб очень большая голова, но она лишена разума, как это бывает и у многих людей. У них совсем нет мозолистого вещества и очень мало мозга; последний совершенно отсутствует у насекомых.

Я не стану углубляться в изложение всех разнообразных форм природы и гипотез по поводу них, так как тех и других бесконечное множество, в чем легко убедиться, прочтя хотя бы только труды Уиллиса: "De cerebro" и "De Anima Brutorum"<sup>14</sup>.

Я сделаю только выводы, с несомненностью вытекающие из бесспорных наблюдений, а именно: 1) что, чем более дико животное, тем меньше у них мозга; 2) что этот последний, по-видимому, увеличивается так или иначе в зависимости от степени их приручения и 3) что природой извечно установлен своеобразный закон, согласно которому чем больше у животных развит ум, тем больше теряют они в отношении инстинкта. При этом возникает вопрос, выгодно ли им это или нет.

Не следует, впрочем, приписывать мне утверждение, что для того, чтобы судить о степени прирученности животных, до-

статочно знать только объем их мозга. Необходимо еще, чтобы качество соответствовало количеству и чтобы твердые и жидкие части находились в известном равновесии, являющемся необходимым условием здоровья.

Хотя у слабоумных людей вопреки обычному представлению мозг и не отсутствует совершенно, но он отличается плохой консистенцией, например излишней мягкостью. То же самое относится и к помешанным; дефекты их мозга не всегда ускользают от нашего исследования; но если причины слабоумия, помешательства и т. п. не всегда бывают осязательны, то как же можно установить причины различия обыкновенных умов? Они ускользнули бы даже от взора рысей и аргусов. *Малейший пустяк, ничтожное волокно, нечто такое, чего не в состоянии открыть самая точная анатомия*, могли бы превратить в дураков Эразма<sup>15</sup> и Фонтенеля<sup>16</sup>, который сам говорит об этом в одном из лучших своих "Диалогов".

Уиллис отметил, что у детей, у щенят и у птиц кроме мягкости мозгового вещества серое вещество мозга как бы выскоблено и обесцвечено и что их мозговые извилины столь же недоразвиты, как и у паралитиков. Он совершенно справедливо присовокупляет, что варолиев мост (часть продолговатого мозга), очень развитый у человека, последовательно уменьшается у обезьяны и других вышеупомянутых животных, между тем как у тельца, быка, волка, овцы и свиньи, у которых эта часть имеет очень небольшие размеры, крупными размерами отличаются ягодицы и яички.

Какие бы скромные и осторожные выводы мы ни сделали из этих наблюдений, а также из многочисленных других наблюдений над своеобразными особенностями сосудов и нервов, все же подобное разнообразие не может быть бессмысленной игрой природы. Оно доказывает по меньшей мере необходимость хорошей и сложной организации, так как во всем животном царстве душа, укрепляясь вместе с телом, увеличивает свою пронизательность по мере развития последним своих сил.

Остановимся немного на различной степени понятливости животных. Без сомнения, правильно проведенная аналогия между людьми и животными заставляет наш ум признать, что вышеупомянутые причины вызывают различие, существующее между ними и нами, хотя должно признаться, что наш слабый рассудок, ограниченный самыми грубыми наблюдениями, не в состоянии раскрыть всех связей, существующих между причинами и следствиями. Эта своеобразная гармония никогда не будет познана философами.

Среди животных некоторые научаются говорить и петь; они в состоянии запоминать мелодию и соблюдать интервалы, как любой музыкант. Другие хотя и обнаруживают больше ума, как, например, обезьяна, но не могут этого добиться. Почему же это происходит, если не из-за дефекта в их органах речи?

Но в такой ли степени связан этот дефект с самим устройством этих органов, что против него нет никакого средства,

или, иначе говоря, абсолютно ли невозможно научить это животное речи? Я этого не думаю.

Я предпочел бы взять в качестве примера больших обезьян, откуда случай не открыл нам других видов животных, более сходных с нами, ибо ничто не говорит за то, что таковые не существуют в каких-нибудь не исследованных нами странах. Человекоподобная обезьяна настолько похожа на нас, что естествоиспытатели называли ее "диким" или "лесным человеком". Я взял бы ее в том же возрасте, в каком находились ученики Аммана<sup>17</sup>, т. е. не слишком молодой, не слишком старой, так как те обезьяны, которых привозят в Европу, обыкновенно бывают слишком старыми. Я выбрал бы экземпляр с самоймышленой физиономией, что гарантировало бы мне выполнение многочисленных маленьких опытов, которые я бы проделывал с ним. Наконец, не считая себя достойным быть его наставником, я поместил бы его в школу только что названного педагога или другого, столь же искусного, если таковой вообще существует.

Вы знаете из книги Аммана и от всех<sup>1\*</sup> заимствовавших его метод о чудесах, которые ему удалось достигнуть с глухими от рождения, глаза которых он, по его собственным словам, превратил в органы слуха, и о том, в какое непродолжительное время он научал их слышать, говорить, читать и писать. Я полагаю, что глаза глухого видят яснее и отчетливее, чем глаза нормального человека, в силу того, что потеря какого-нибудь органа или чувства может увеличивать силу или остроту другого; но обезьяна видит и слышит и понимает все, что слышит и видит; она настолько хорошо понимает делаемые ей знаки, что — я убежден в этом — во всякой игре или каком-нибудь другом упражнении одержит верх над учениками Аммана. Почему же в таком случае обучение обезьяны считать невозможным? Почему в конце концов не смогла бы она благодаря упражнению подражать по примеру глухих необходимым для произнесения слов движениям? Я не решусь утверждать, что органы речи обезьяны, что бы с ними ни делали, не в состоянии производить членораздельных звуков. Утверждение о такой абсолютной неспособности кажется мне странным ввиду большой аналогии, существующей между обезьяной и человеком, и ввиду того, что до сих пор неизвестно другое животное, которое по внутреннему строению и по внешнему виду столь поразительно походило бы на человека. Локк, которого никто, конечно, не заподозрит в легковерии, с полным доверием отнесся к истории с попугаем, рассказанной Темплом<sup>18</sup> в его воспоминаниях: попугай этот отвечал на вопросы ксати и научился вести своего рода связный разговор. Я знаю, что над этим великим метафизиком много смеялись. Но скажите, много ли сторонников нашел бы тот, кто

---

<sup>1\*</sup> Автор "Естественной истории души" и др.

решился бы возвестить миру, что существуют породы, размножающиеся без помощи яиц и без самок? А между тем Трамбле<sup>19</sup> открыл такие породы, которые размножаются без совокупления, при помощи только деления. И разве Амман не прослыл бы сумасшедшим, если бы, прежде чем ему удался его опыт, он стал хвастаться, что сумеет в короткое время обучить своих глухих учеников? А между тем его успехи привели мир в изумление, и, подобно автору "Истории полипов"<sup>20</sup>, он навек прославил свое имя. Человек, обязанный произведенными им чудесами своему гению, с моей точки зрения, стоит выше того, кто обязан ими случаю. Тот, кто открыл способ внести поправку в самое прекрасное из царств природы и придать ему совершенство, которого оно раньше не имело, должен быть поставлен выше праздного составителя нелепых систем или кропотливого автора бесплодных гипотез. Открытия Аммана имеют совершенно особую ценность. Он освободил людей из-под власти инстинкта, которой, казалось, они были осуждены подчиняться; он дал им идеи, ум — словом, душу, которую без него они никогда бы не обрели. Это ли не величайшая степень могущества?

Не будем считать ограниченными средства природы! С помощью человеческого искусства они могут стать безграничными.

Разве нельзя попытаться тем же способом, каким открывают евстахиеву трубу у глухих, открыть ее у обезьян? Разве стремление подражать произношению учителя не в состоянии развязать органы речи у животных, умеющих с таким искусством и умом подражать множеству других жестов? Я предлагаю указать мне на сколько-нибудь убедительные опыты в пользу того, что мой проект является неосуществимым и нелепым; сходство строения и организации обезьяны с человеком таково, что я почти не сомневаюсь, что при надлежащих опытах с этим животным мы в конце концов сможем достигнуть того, что научим его произносить слова, т. е. говорить. Тогда перед нами будет уже не дикий и дефективный, а настоящий человек, маленький парижанин, имеющий, как и мы, все, что нужно для того, чтобы мыслить и извлекать пользу из своего воспитания.

Истинные философы согласятся со мной, что переход от животных к человеку не очень резок. Чем, в самом деле, был человек до изобретения слов и знания языков? Животным особого вида, у которого было меньше природного инстинкта, чем у других животных, царем которых он себя тогда не считал; он отличался от обезьяны и других животных тем, чем обезьяна отличается и в настоящее время, т. е. физиономией, свидетельствующей о большей понятливости. Ограничиваясь, по выражению последователей Лейбница, интуитивным знанием, он замечал только формы и цвета, не умея проводить между ними никаких различий; во всех возрастах сохраняя черты ребенка, он выражал свои ощущения и потребности так, как это делает проголодавшаяся или соскучившаяся от покоя собака, которая просит есть или гулять.

Слова, языки, законы, науки и искусства появились только постепенно; только с их помощью отшлифовался необделанный алмаз нашего ума. Человека дрессировали, как дрессируют животных; писателем становятся так же, как носильщиком. Геометр научился выполнять самые трудные чертежи и вычисления, подобно тому как обезьяна научается снимать и надевать шапку или садиться верхом на послушную ей собаку. Все достигалось при помощи знаков; каждый вид научался тому, чему мог научиться.

Таким именно путем люди приобрели то, что наши немецкие философы называют *символическим познанием*.

Как мы видим, нет ничего проще механики нашего воспитания: все сводится к звукам или словам, которые из уст одного через посредство ушей попадают в мозг другого, который одновременно с этим воспринимает глазами очертания тел, произвольными знаками которых являются эти слова.

Но кто заговорил впервые? Кто был первым наставником рода человеческого? Кто изобрел способ использовать понятливость нашего организма? Я не знаю этого: имена этих первых счастливых гениев скрыты в глубине времен. Но искусство является детищем природы: последняя должна была задолго предшествовать ему.

Надо предположить, что люди, которые наилучше организованы и на которых природа излила все свои благодетия, научили всемо этому других. Слыша какой-нибудь новый шум, испытывая новые ощущения или созерцая разнообразные и чудные предметы, составляющие восхитительное зрелище природы, они не могли не оказаться в положении Шартрского глухого, историю которого впервые поведал нам великий Фонтенель и который на сороковом году жизни впервые услышал поразивший его звон колоколов.

Поэтому разве нелепо было бы предположить, что эти первые смертные попытались, подобно вышеупомянутому глухому или подобно животным и немым (ибо последние представляют собой особый вид животных), выразить свои новые чувства движениями, отвечающими характеру их воображения, а затем уже произвольными звуками, свойственными всякому животному, — естественным выражением их удивления и радости, их порывов и потребностей. Ибо, без всякого сомнения, у тех, кого природа наделила более тонкими чувствами, имеется и большая возможность выражения последних.

Таким именно образом, по моему мнению, люди использовали свои чувства или свои инстинкты для развития ума, а этот последний — для приобретения знаний. Таким именно образом, как мне кажется, мозг наполнился представлениями, для восприятия которых его создала природа. Одно приходило на помощь другому, и по мере роста этих небольших зачатков все предметы Вселенной стали видны как на ладони.

*Ламетри. Соч. М., 1976.  
С. 199—208*

## Дидро

### Элементы физиологии<sup>21</sup>

#### *О человеке*

Один довольно талантливый человек начал свою книгу следующими словами: *"Человек, подобно всякому животному, состоит из двух различных субстанций — души и тела. Если кто-нибудь отрицает это положение, то не для него написано все дальнейшее"*<sup>22</sup>.

Я решил закрыть книгу. Ах, чудак, если я только допущу существование этих двух различных субстанций, то тебе нечему уже учить меня. Ведь ты не знаешь, что представляет собой та субстанция, которую ты называешь душой, еще меньше знаешь ты, как соединены обе субстанции, и точно так же, как они действуют друг на друга.

*Действенность человека как животного и человека.*

За клавишином сидит музыкант. Он беседует со своим соседом; заинтересованный разговором, он забывает, что играет в оркестре; но тем не менее его глаза, уши и пальцы находятся в полной гармонии между собой; инструмент не издает ни одной фальшивой ноты, ни одного неверного аккорда; не забыта ни одна пауза, не нарушен ни один такт. Беседа прекращается; наш музыкант возвращается к своей партитуре, мысли его путаются, он не знает, где он, собственно, находится; человек приведен в смятение, животное сбито с толку. Если бы рассеянность человека продолжалась еще несколько минут, то животное следовало бы за оркестром до конца, так что человек даже не догадался бы об этом.

Вот пример живых и чувствующих, находящихся в согласии друг с другом от природы или в силу привычки органов, которые работают совместно для одной и той же цели, без участия животного в целом.

*О способности человека к совершенствованию.*

Способность человека к совершенствованию происходит от слабости его чувств, из которых ни одно не господствует над органом разума.

Если бы у человека был нос собаки, то он бы всегда вынюхивал, если бы у него был глаз орла, то он не переставал бы высматривать, если бы у него было ухо крота, то это было бы вечно слушающее существо.

*Глупость некоторых защитников учения о конечных причинах. Они говорят: "Посмотрите на человека" и т. д.*

О чем говорят они? О реальном человеке или идеальном?

Не может быть, чтобы о реальном человеке, ибо на всем земном шаре нет ни одного совершенно гармонически сложеного, совершенно здорового человека.

Следовательно, человечество — это скопище более или менее уродливых, более или менее больных индивидов.

Можно ли найти здесь повод для прославления их мнимого творца? Надо думать не о прославлении, а об апологии.

Но нет ни одного животного, ни одного растения, ни одного минерала, о котором я не мог бы сказать того же самого, что я говорю о человеке.

Если все, что существует в данное время, есть необходимое следствие своего прошлого состояния, то тут не о чем говорить. Если же из этого желают сделать чудо творения какого-то бесконечно мудрого и всемогущего существа, то в этом нет здравого смысла.

Чего же добиваются эти проповедники? Они прославляют PROVIDENCE за то, чего оно вовсе не делало; они предполагают, что все хорошо, между тем как с точки зрения наших идей о совершенстве все плохо.

Должна ли машина быть совершенной, чтобы можно было на основании этого доказывать существование создавшего ее мастера? Разумеется, если этот мастер совершенен.

*Об абстрактном человеке и о человеке реальном.*

Два философа спорят между собой и не могут прийти к соглашению; спорят, например, о свободе человека.

Один говорит: "Человек свободен, я это чувствую". Другой говорит: "Человек несвободен, я это чувствую".

Первый говорит об абстрактном человеке, о человеке, который не побуждаем никакими мотивами, о человеке, который существует лишь во сне или в мысли нашего диспутанта.

Другой говорит о реальном, действующем, занятом и побуждаемом различными мотивами человеке. Я рассмотрю и исследую экспериментальную историю этого последнего.

Это был геометр<sup>23</sup>. Он просыпается, едва раскрыв глаза, он принимается за решение задачи, которой он занялся накануне вечером. Он надевает халат, сам не сознавая, что делает. Он садится за стол, берет линейку, циркуль, проводит линии, пишет уравнения, комбинирует, производит расчеты, не сознавая того, что делает. Часы бьют, он смотрит, который час, и спешит написать несколько писем, которые нужно отправить с сегодняшней почтой. Написав письма, он одевается, выходит из дому и направляется обедать на Королевскую улицу у возвышенности Сен-Рош<sup>24</sup>. На улице навалена груда камней; он пробирается между ними и вдруг резко останавливается. Он вспоминает, что письма остались на столе незапечатанными и неотправленными. Он возвращается домой, зажигает свечку, запечатывает свои письма и относит их сам на почту; с почты он отправляется опять на Королевскую улицу, заходит в тот дом, где собирался обедать, и оказывается там

в обществе своих друзей, философов. Они заводят спор о свободе, и он неистово поддерживает тезис, что человек свободен. Я не мешаю ему говорить, но к концу дня увожу его в уголок и прошу у него отчета обо всем сделанном им за день. И вот оказывается, что он не знает ничего — ровнешенько ничего — о том, что он сделал. И я убеждаюсь, что он является всего лишь простой пассивной машиной, орудием различных двигавших им мотивов, что он не только не был свободен, но не совершил даже ни одного поступка, который вытекал бы прямо из решения его воли. Он мыслил, чувствовал, но действовал не более свободно, чем какое-нибудь инертное тело, чем какой-нибудь деревянный автомат, который выполнил бы те же самые действия, что и он.

#### *Противоположно действующая система.*

Дело в том, что нет ничего более противоестественного, чем образ жизни ученого, с его постоянной привычкой к размышлению. Человек рожден для того, чтобы действовать; нормальное движение системы заключается не в том, чтобы постоянно устремляться от оконечностей к центру всего органического пучка, но, наоборот, в том, чтобы устремляться от центра к оконечностям. Все наши органы созданы не для того, чтобы пребывать в инертном состоянии, ибо тогда прекратились бы три основных процесса: сохранение, питание и размножение. Человек по природе создан, чтобы мыслить мало и действовать много; ученый, наоборот, мыслит много, а действует мало. Правильно было замечено, что в человеке имеется энергия, требующая для себя выхода, но выход, даваемый научными занятиями, не настоящий, ибо эти занятия заставляют человека сосредоточиваться и сопровождаются забвением всех животных функций.

#### *Жизнь и смерть.*

Пока не уничтожена основа жизни, самый жестокий холод не может заморозить жидкостей животного организма и не может даже заметно уменьшить его теплоту. Это последнее утверждение ложно; сравни действие холодов в России<sup>25</sup>.

Без жизни нельзя ничего объяснить, а также без чувствительности и без живых и чувствительных нервов.

Без жизни нет никакого различия между живым человеком и его трупом.

#### *Жизнь свойственна каждому органу.*

По отделении от тела голова продолжает видеть, глядеть и жить.

#### *Последовательная смерть животного.*

Есть такие части, которые в соединении с телом, кажется, умирают, — по крайней мере, для всего тела в целом. В старости плоть становится мускулистой, волокно грубеет, мышца становится жилистой, сухожилие теряет как будто свою чувст-

вительность; я говорю "как будто", потому что оно само, может быть, способно еще чувствовать, хотя животному в целом это неизвестно. Кто знает, не существует ли бесконечное множество локальных ощущений, которые возникают и угасают в данном месте? Мало-помалу сухожилие становится дряблым, ссыхается, твердеет, перестает жить, по крайней мере жизнью, общей со всей системой. Может быть, оно только изолируется, отделяется от общества, страданий и удовольствий которого оно уже не разделяет и которому оно ничего уже не дает.

Человек сначала представляет собой жидкость. Каждая часть жидкости может обладать своей чувствительностью и жизнью. Кажется, нет чувствительности и жизни, общей всей массе.

По мере того как формируется животное, определенные части твердеют, становятся непрерывными. Устанавливается некоторая общая чувствительность, по-разному распределенная между различными органами.

Одни органы сохраняют эту чувствительность дольше, другие — менее продолжительное время.

Она находится как будто в известном отношении к затвердеванию.

Чем тверже какой-нибудь, тем он менее чувствителен; чем быстрее он приближается к стадии твердости, тем быстрее теряет свою чувствительность и изолируется от всей системы.

Из всех плотных органов мозг сохраняет дольше всего свою мягкость и свою жизнь. Я говорю в общих чертах.

У человека — все виды существования: инертность, чувствительность, растительная жизнь, жизнь полипа, животная жизнь, человеческая жизнь.

В Перу существует змея, которая, будучи высушена на дыму, оживает под влиянием влажного и теплого пара.

Невозможно отравить микроскопических животных.

Существует, наверное, две или даже три совершенно различные жизни:

- жизнь всего животного;
- жизнь каждого из органов;
- жизнь молекулы.

Животное в целом может жить, если лишить его некоторых частей.

Сердце, легкие, селезенка, кисть руки и почти все части животного могут жить некоторое время после отделения от тела.

Не прекращается только жизнь молекулы или ее чувствительность. Это одно из ее существенных свойств. Смерть здесь не властна.

Но если жизнь остается в органах, отделенных от тела, то где находится душа? Что становится с ее единством? Что становится с ее неделимостью?

Существуют даже два состояния смерти, из которых одно — состояние абсолютной смерти, а другое — состояние временной смерти.

Я мог бы привести вам пример множества охлажденных, замороженных и высушенных насекомых, у которых полностью исчезла теплота, движение и чувствительность и которых можно оживить при помощи возбуждающих средств, при помощи теплоты и влажности.

Но известны даже примеры людей, у которых прекращалось на довольно значительное время всякое движение, хотя здесь и не было абсолютной смерти. Люди не переходят от абсолютной смерти к жизни, а переходят от жизни к временной смерти, и *vice versa*<sup>26</sup>.

Бывало, рождались чудовищные эмбрионы, которые жили и выполняли все свои функции, не имея мозга или же имея окошенелый и окаменелый мозг.

Наблюдали детей, которые жили и двигались, не имея продолговатого мозга.

Существуют сотни доказательств безумия животных духов.

Мозг и мозжечок, вместе с нервами, составляющими его волокнистое продолжение, образуют одно чувствительное целое — непрерывное, энергичное и живое.

Не следует углубляться в то, как живет это целое.

Мозг, мозжечок со своими нервами, или волокнами, являются первыми зачатками животного.

Они составляют живое целое, несущее жизнь повсюду. Не следует углубляться в то, как живет это целое.

Сожмите крепко одну из этих нитей, и продолжение ее потереет движение, но не жизнь. Оно будет продолжать существовать, но не будет повиноваться.

Перевязка для ниже расположенных частей представляет то же, что цепь для ног животного.

### *Смерть*

Дитя бежит ей навстречу с закрытыми глазами; взрослый человек стоит на месте; старик идет к ней, повернувшись спиной. Дитя не видит конца своему существованию; взрослый человек притворяется, будто он сомневается в смерти; старец с трепетом убаюкивает себя надеждой, возобновляющейся изо дня в день. Невежливо и жестоко говорить при старике о смерти. Старость почитают, но не любят. Когда старик умирает, то это кладет конец тягостным обязанностям по отношению к нему, и после его смерти скоро утешаются; хорошо еще, если тайком не радуются этому... Мне было шестьдесят лет, когда я стал говорить себе эти истины.

Медленный укол булавкой в мясо тела болезненнее, чем пушечный выстрел в лоб.

Пуля разбивает вдребезги череп, разрывает мозговые оболочки, проходит мозговое вещество, но все это делается в мгновение ока. Молния и смерть соприкасаются между собой.

*Заключение.*

Мир — жилище сильного. Лишь в самом конце я узнаю, что я потерял или выиграл в этом огромном вертепе, где я провел шесть десятков лет с игральными костями в руке, *tesserarum agitantis*.

*Falices quibus, ante annos, securam malorum Atque ignara sui, per lucrum elabitur aetas*<sup>27</sup>.

Что я наблюдаю? А еще что? Формы. Я не знаю сути вещей. Мы прогуливаемся среди теней, мы сами тени для других и для себя. Я вижу радугу среди туч; человек, который смотрит под другим углом, не видит ничего.

Живым довольно часто случается вообразить себя мертвыми, стоящими возле своих трупов и идущими за своей похоронной процессией. Это напоминает пловца, который смотрит на свою одежду, лежащую на берегу.

Люди, которых больше не боятся, что вы услышите в таком случае?

Философия, привычное и глубокое размышление, удаляющее нас от всего окружающего и превращающее нас в ничто, также есть обучение смерти.

Одно из прекраснейших изречений стоиков говорит, что страх смерти — это как бы узда<sup>28</sup>, в которой держит нас сильный, ведя нас туда, куда ему угодно.

Разорвите эту узду и обманите руку сильного.

Существует только одна добродетель — справедливость, одна обязанность — стать счастливым, один вывод — не преувеличивать ценности жизни и не бояться смерти.

*Дидро Д. Соч. В 2 т.  
М., 1986. Т. 1. С. 483—  
489, 533*

## Гельвеций

### О человеке<sup>29</sup>

#### Об уме

Что такое ум сам по себе? *Способность подмечать сходства и различия, соответствия или несоответствия, которые имеют между собою различные предметы.* Но каково творческое начало ума человека? Его физическая чувствительность, его память и в особенности его интерес к комбинированию между собою получаемых ощущений<sup>1\*</sup>. Ум в нем,

---

<sup>1\*</sup> Автор "Естественной истории души".

следовательно, есть *результат сравнения между собою ощущений*, а здравый ум заключается в правильности их сравнения.

Правда, не все люди испытывают в точности одни и те же ощущения, но все ощущают предметы всегда в одних и тех же пропорциях. Следовательно, у всех одинаковые умственные способности<sup>1\*</sup>.

Действительно, каждый человек, как доказывает опыт, замечает одни и те же отношения между одними и теми же предметами; каждый из них признает истинность математических положений; кроме того, нет таких различий в оттенках их ощущений, которые изменили бы их способ видеть вещи. Возьмем наглядный пример: в тот момент, когда солнце поднимается из лона морских волн, все жители этих берегов под одновременным воздействием блеска его лучей одинаково признают его самым ярким светилом природы. Если это так, то надо признать, что все люди выносят или могут выносить одни и те же суждения об одних и тех же предметах; что они могут дойти до одних и тех же истин<sup>2\*</sup> и, наконец, что если не все фактически

---

<sup>1\*</sup> Предположим, что люди сравнили между собою в каждой отрасли знания и искусства все уже известные предметы и факты и пришли, наконец, к открытию всех их различных отношений. Так как людям нельзя будет тогда делать больше новых комбинаций, то то, что называют умом, перестанет существовать. Все тогда станет знанием, и человеческий ум, вынужденный отдыхать до тех пор, пока открытие неизвестных фактов не позволит ему снова сравнивать их и комбинировать между собою, уподобится истощенному руднику, который оставляют в покое до образования новых жил.

<sup>2\*</sup> Из этого определения ума следует, что если вся деятельность ума сводится к тому, чтобы видеть сходства и различия, соответствия и несоответствия между собою различных предметов, то, значит, люди, как мы неоднократно уже говорили, не рождаются с какими-либо особенными дарованиями.

Люди приобретают различные таланты под влиянием одной и той же причины — именно стремления к славе и вниманию, которые вызывают у них это стремление. Но внимание может обращаться одинаково на все, прилагаться безразлично к предметам поэзии, математики, физики, живописи и т. д., подобно тому как рука органиста может касаться безразлично любой из клавиш органа. Если меня спросят, почему люди редко обнаруживают дарование в различных областях, я отвечу: потому, что знание является в каждой области первым материалом ума, подобно тому как незнание, если можно так выразиться, является первым материалом глупости, и потому, что люди редко обладают знаниями в двух различных областях. Немногие люди соединяют в себе, подобно Бюффону<sup>30</sup> и Д'Аламберу, со знаниями Ньютона<sup>31</sup> и Эйлера<sup>31</sup> столь трудное искусство хорошо писать. Поэтому я не стану повторять, следуя старому изречению, что *поэтом рождаются, а оратором становятся*. Наоборот, скажу я, так как все наши идеи мы получаем через посредство чувств, *то люди не рождаются, а становятся теми, кто они есть*.

обладают одинаковым умом<sup>1\*</sup>, то во всяком случае все обладают им одинаково в возможности, т. е. способностью иметь его<sup>2\*</sup>.

Я не буду больше настаивать на рассмотрении этого вопроса; ограничусь тем, что напомним по этому поводу одно замечание, уже сделанное мною в книге "Об уме", потому что оно правильно.

Если, говорю я, задать различным людям какой-нибудь простой и ясный вопрос, к истинности которого они относятся равнодушно, то все вынесут одно и то же суждение<sup>3\*</sup>, ибо все заметят одни и те же отношения между одними и теми же предметами.

Все, следовательно, рождаются со здравым умом.

Но о словах *здравый ум* можно сказать то же самое, что о словах *просвещенная гуманность*. Если из соображений просвещенной гуманности убийцу приговаривают к казни, то в эту минуту думают лишь о благе множества честных граждан. Идея справедливости и, следовательно, почти всех добродетелей включена в значение слова *гуманность*, взятого в широком смысле. То же самое относится к словам *здравый ум*. Выражение это, взятое в широком смысле, тоже включает все различные виды ума.

Во всяком случае можно утверждать, что если в нас все сводится к ощущению и к сравнению между собою этих

---

<sup>1\*</sup> Чтобы постигнуть известные идеи, надо размышлять. Способен ли на это всякий? Да, когда он одушевлен каким-нибудь сильным интересом. Этот интерес придает ему тогда ту силу внимания, без которой можно, как я уже сказал, быть ученым, но нельзя быть умным человеком. Только размышление может открыть нам первые общие истины — эти ключи и принципы наук. Только открытие этих истин дает право на звание великого философа, потому что во всякой науке только общий характер принципов, объем их приложения и, наконец, величие целого составляют философский гений.

<sup>2\*</sup> Некоторые, как я уже сказал, приписывают различие умов физическим особенностям различных географических широт. Но для доказательства этого факта надо было бы, следуя данному нами определению ума, уметь назвать страну, где люди не замечают ни различия, ни сходства, ни соответствия, ни несоответствия предметов между собою и предметов с нами. Но такие климатические условия еще остается открыть!

<sup>3\*</sup> Так как ум редок, то его принимают за особенный дар природы. Алхимик, фокусник были редкими людьми в века невежества, поэтому их принимали за колдунов или сверхъестественные существа. Между тем не очень трудно обмануть и одурачить глупцов при помощи разных фокусов или кунштюков. Поразительно здесь то, что люди могут серьезно заниматься столь бесполезными вещами и искусствами. Но то же самое можно сказать об уме. Если способность к нему является общей, то нет ничего столь редкого, как сильное и постоянное желание приобрести его. Говорят, что мало гениальных людей, а почему? Потому, что мало правительств, устанавливающих награды в соответствии с теми усилиями, которые, как предполагают, требуют приобретения больших талантов.

ощущений, то всякий вид ума сравнивает, и сравнивает правильно.

Общий вывод из сказанного мною об одинаковых умственных способностях людей с обыкновенной, нормальной организацией таков. Если принять:

что у людей все сводится к ощущениям;

что они ощущают и приобретают идеи лишь посредством пяти чувств;

что большая или меньшая тонкость этих пяти чувств, внося изменения в оттенки их ощущений, не изменяет, однако, отношения предметов между собой, — то, очевидно, поскольку ум состоит в познании тех же отношений, что большее или меньшее умственное превосходство не зависит от большего или меньшего совершенства физической организации. Поэтому женщины, у которых чувство осязания более тонко, чем у мужчин, не превосходят их в умственном отношении. Думаю, что трудно отказаться от этого вывода.

Но, могут сказать, предположим, что все признают истинность математических положений убедительным доказательством того, что все люди с обыкновенной, правильной организацией видят одни и те же отношения между предметами. Почему, равным образом, не считать различий взглядов в вопросах нравственности, политики и метафизики доказательством того, что по крайней мере в этих последних науках люди не видят одних и тех же отношений между одними и теми же предметами?

*Гельвеций К. А.  
Соч. В 2 т., М., 1977. Т. 2.  
С. 118—122*

---

Сравнивая алхимиков и фокусников с умными людьми, я вовсе не имею в виду унизить последних обидным для них сравнением; я хочу просто показать, что сама редкость ума объясняет, почему его со столь давних времен считают особенным даром природы; я хочу уничтожить то чудесное, что находят в уме, а не его заслуги. Ему мы обязаны усовершенствованием медицины, хирургии, всех полезных искусств и наук. Следовательно, на земле нет ничего более достойного уважения, чем ум. Поэтому не существует такого народа, правильно понимающего свои интересы, который не питал бы к уму уважения, соразмерного пользе искусства или науки, усовершенствованию которых он способствует.

## АНГЛИЙСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Философская мысль Британии во второй половине XVII—XVIII вв. развивалась под доминирующим влиянием идей Гоббса, Локка, Юма. Далеко не последнее место в их творчестве занимала проблема человека.

Гоббс, которого можно считать одним из ранних просветителей в Англии, выводил "природу человека" из жизненных влечений и практических интересов людей, из их "естественных" побуждений к самосохранению, богатству, почету, славе. Люди действуют, по Гоббсу, "ради любви к себе, а не к другим" и руководствуются, как правило, эгоистическими устремлениями. Поэтому и возникают отношения соперничества и вражды между людьми, положить конец которым может и должно установление мощной государственной власти, введение четких законов, обязательных для всех без исключения граждан.

Государство выступает в политической теории Гоббса продуктом общественного договора, гарантом мира и процветания членов общества, дает возможность каждому человеку реализовать те права, которыми он обладает "от природы": правом на жизнь, на безопасность, на владение имуществом. Сторонник абсолютной власти государства, Гоббс вместе с тем не исключал и определенных свобод, которыми должны располагать граждане: свободы выбора местожительства, рода занятий, того или иного образа жизни и т. п.

Вслед за Гоббсом Локк также рассматривает государство как продукт взаимного соглашения людей, но в отличие от своего предшественника он выдвигает на передний план не столько правовые, юридические, сколько моральные критерии поведения людей в обществе. Не гражданские законы, а нормы нравственности, которые устанавливаются "по скрытому и молчаливому согласию", должны быть, по мнению Локка, естественным регулятором межличностных отношений. Он обращает внимание и на то, что люди "стремятся к добру", что большая их часть одобряет не порок, а добродетель. Правда, Локк тут же указывает на полезность добродетельных поступков для людей, их необходимость для сохранения и укрепления социальных связей, благотворность в конечном счете для всех членов общества.

Юм, в отличие от Гоббса и Локка, признавал как принцип "всеобщей благожелательности", так и эгоистические основы природы человека. "Большая часть человечества, — замечал он, — колеблется между пороком и добродетелью". И хотя люди достаточно эгоистичны, обычно все же верх берет чувство "симпатии", которое они питают друг к другу. К тому же в обществе осуществляется "взаимный обмен добрыми услугами", который в еще большей степени скрепляет социальные узы.

В свойственной ему скептической манере трактует Юм и природу человеческой души. Взгляд на душу как нематериальную и неуничтожимую субстанцию является, по его мнению, не более чем иллюзией. Однако это вовсе не значит, что Юм склоняется к материалистическому решению психофизической проблемы. Это привело бы его к отрицанию бессмертия души. Он же предпочитал позицию философского скептицизма, результатом чего явился его агностицизм.

В сочинениях Гоббса, Локка и Юма, извлечения из которых публикуются в настоящем издании, исследуются различные аспекты проблемы человека, рассматриваются многообразные проявления его телесной и духовной жизни.

*Б. В. Мееровский*

**Левифан, или материя,  
форма и власть государства  
церковного и гражданского<sup>1</sup>**

*О естественном состоянии  
человеческого рода в его отношении  
к счастью и бедствиям людей*

**Люди равны от природы.** Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо, хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически сильнее или умнее другого, однако если рассмотреть все вместе, то окажется, что разница между ними не настолько велика, чтобы один человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, на которое другой не мог бы претендовать с таким же правом. В самом деле, что касается физической силы, то более слабый имеет достаточно силы, чтобы путем тайных махинаций или союза с другими, кому грозит та же опасность, убить более сильного. Что же касается умственных способностей (я оставляю в стороне искусства, имеющие свою основу в словах, и особенно искусство доходить до общих и непреложных правил, называемое наукой, каковыми правилами обладают немногие, и то лишь в отношении немногих вещей, ибо правила эти не врожденные способности, родившиеся с нами, а также не приобретены (как благоразумие) в процессе наблюдения над чем-то другим), то я нахожу в этом отношении даже большее равенство среди людей, чем в отношении физической силы. Ибо благоразумие есть лишь опыт, который в одинаковое время приобретается в равной мере всеми людьми относительно тех вещей, которыми они с одинаковым усердием занимаются. То, что может сделать такое равенство невероятным, есть лишь суетное представление о собственной мудрости, присущее всем людям, полагающим, что они обладают мудростью в большей степени, чем простонародье, т. е. чем все другие люди, кроме них самих и немногих других, которых они одобряют потому ли, что они прославились, или же потому, что они являются их единомышленниками. Ибо такова природа людей. Хотя они могут признать других более остроумными, более красноречивыми и более образованными, но с трудом поверят, что имеется много людей столь же умных, как они сами. И это потому, что свой ум они наблюдают вблизи, а ум других — на расстоянии. Но это обстоятельство скорее говорит о равенстве, чем о неравенстве людей в этом отношении. Ибо нет лучшего доказательства равномерного распределения какой-нибудь вещи среди людей, чем то, что каждый человек доволен своей долей.

**Из-за равенства проистекает взаимное недоверие.** Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение наших целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами. На пути к достижению их цели (которая состоит главным образом в сохранении жизни, а иногда в одном лишь наслаждении) они стараются погубить или покорить друг друга. Таким образом, выходит, что там, где человек может отразить нападение лишь своими собственными силами, он, сажая, сея, строя или владея каким-нибудь приличным именем, может с вероятностью ожидать, что придут другие люди и соединенными силами отнимут его владение и лишат его не только плодов собственного труда, но также жизни или свободы. А нападающий находится в такой же опасности со стороны других.

**Из-за взаимного недоверия — война.** Из этого взаимного недоверия людей нет более разумного пути для человека к обеспечению своей жизни, как принятие предупредительных мер, т. е.

силой или хитростью держать в узде всех, кого он может, до тех пор пока не убедится, что нет другой силы, достаточно внушительной, чтобы быть для него опасной. Это не выходит из рамок мер, требуемых для самосохранения, и обычно считается допустимым. Так как среди людей имеются такие, которые ради одного наслаждения созерцать свою силу во время завоеваний ведут эти завоевания дальше, чем этого требует безопасность, то и другие, которые в иных случаях были бы рады спокойно жить в обычных условиях, не были бы способны долго сохранять свое существование, если бы не увеличивали свою власть путем завоеваний и ограничились бы только обороной. Отсюда следует, что такое увеличение власти над людьми, поскольку оно необходимо для самосохранения человека, также должно быть позволено ему.

Мало того, там, где нет власти, способной держать в подчинении всех, люди не испытывают никакого удовольствия (а напротив, значительную горечь) от жизни в обществе. Ибо каждый человек добивается того, чтобы его товарищ ценил его так, как он сам себя ценит, и при всяком проявлении презрения или пренебрежительного отношения, естественно, пытается, поскольку у него хватает смелости (а там, где нет общей власти, способной заставить людей жить в мире, эта смелость доходит до того, что они готовы погубить друг друга), вынудить у своих хулителей более высокое уважение к себе: у одних — наказанием, у других — примером.

Таким образом, мы находим в природе человека три основные причины войны: во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажду славы.

Первая причина заставляет людей нападать друг на друга в целях наживы, вторая — в целях собственной безопасности, а третья — из соображений чести. Люди, движимые первой

причиной, употребляют насилие, чтобы сделаться хозяевами других людей, их жен, детей и скота; люди, движимые второй причиной, употребляют насилие в целях самозащиты; третья же категория людей прибегает к насилию из-за пустяков вроде слова, улыбки, из-за несогласия во мнении и других проявлений неуважения, непосредственно ли по их адресу или по адресу их родни, друзей, их народа, сословия или имени.

**При отсутствии гражданского состояния всегда имеется война всех против всех.** Отсюда очевидно, что, пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо *война* есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения. Вот почему время должно быть включено в понятие *войны*, так же как и в понятие погоды. Подобно тому как понятие *дурной погоды* заключается не в одном или двух ливнях, а в наклонности к этому в течение многих дней подряд, точно так же и понятие войны состоит не в происходящих боях, а в явной устремленности к ним в течение всего того времени, пока нет уверенности в противном. Все остальное время есть *мир*.

**Неудобство подобной войны.** Вот почему все, что характерно для времени войны, когда каждый является врагом каждого, характерно также для того времени, когда люди живут без всякой другой гарантии безопасности, кроме той, которую им дают их собственная физическая сила и изобретательность. В таком состоянии нет места для трудолюбия, так как никому не гарантированы плоды его труда, и потому нет земледелия, судоходства, морской торговли, удобных зданий, нет средств движения и передвижения вещей, требующих большой силы, нет знания земной поверхности, исчисления времени, ремесла, литературы, нет общества, а, что хуже всего, есть вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, тупа и кратковременна.

Кое-кому недостаточно взвесившему эти вещи может показаться странным допущение, что природа так разобщает людей и делает их способными нападать друг на друга и разорять друг друга; не доверяя этому выводу, сделанному на основании страстей, он, может быть, пожелает иметь подтверждение этого вывода опытом. Так вот пусть такой сомневающийся сам поразмыслит над тем обстоятельством, что, отправляясь в путь, он вооружается и старается идти в большой компании; что, отправляясь спать, он запирает двери; что даже в своем доме он запирает ящики, и это тогда, когда он знает, что имеются законы и вооруженные представители власти, готовые отомстить за всякую причиненную ему несправедливость. Какое же мнение имеет он о своих согражданах, отправляясь в путь

вооруженным, какое мнение имеет он о своих согражданах, запирая свои двери, о своих детях и слугах, запирая свои ящики? Разве он не в такой же мере обвиняет человеческий род своими действиями, как я моими словами? Однако никто из нас не обвиняет человеческую природу саму по себе. Желания и другие человеческие страсти сами по себе не являются грехом. Грехом также не могут считаться действия, проистекающие из этих страстей, до тех пор, пока люди не знают закона, запрещающего эти действия; а такого закона они не могут знать до тех пор, пока он не издан, а изданным он не может быть до тех пор, пока люди не договорились насчет того лица, которое должно его издавать.

Может быть, кто-нибудь подумает, что такого времени и такой войны, как изображенные мной, никогда не было; да и я не думаю, чтобы они когда-либо существовали как общее правило по всему миру. Однако есть много мест, где люди живут так и сейчас. Например, дикие племена во многих местах Америки не имеют никакого правительства, кроме власти маленьких родов-семей, внутри которых мирное сожительство обусловлено естественными вождениями, и живут они по сю пору в том животном состоянии, о котором я говорил раньше. Во всяком случае, какова была бы жизнь людей при отсутствии общей власти, внушающей страх, можно видеть из того образа жизни, до которого люди, жившие раньше под властью мирного правительства, обыкновенно опускаются во время гражданской войны.

Хотя никогда и не было такого времени, когда бы частные лица находились в состоянии войны между собой, короли и лица, облеченные верховной властью, вследствие своей независимости всегда находятся в состоянии непрерывной зависти и в состоянии и положении гладиаторов, направляющих оружие друг на друга и зорко следящих друг за другом. Они имеют форты, гарнизоны и пушки на границах своих королевств и постоянных шпионов у своих соседей, что является состоянием войны. Но так как они при этом поддерживают трудолюбие своих подданных, то указанное состояние не приводит к тем бедствиям, которые сопровождают свободу частных лиц.

**В подобной войне ничто не может быть несправедливым.** Состояние войны всех против всех характеризуется также тем, что при нем ничто не может быть несправедливым. Понятия *правильного* и *неправильного*, *справедливого* и *несправедливого* не имеют здесь места. Там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет несправедливости. Сила и коварство являются на войне двумя кардинальными добродетелями. Справедливость и несправедливость не являются ни телесными, ни умственными способностями. Если они были бы таковыми, они подобно ощущениям и страстям должны были бы быть прису-

щи и человеку, существующему изолированно. Но справедливость и несправедливость есть качества людей, живущих в обществе, а не в одиночестве. Указанное состояние характеризуется также отсутствием собственности, владения, отсутствием точного разграничения между моим и твоим. Каждый человек считает своим лишь то, что он может добыть, и лишь до тех пор, пока он в состоянии удержать это. Всем предыдущим достаточно сказано о том плохом положении, в которое поставлен человек в естественном состоянии, хотя он имеет возможность выйти из этого положения — возможность, состоящую отчасти в страстях, а отчасти в его разуме.

**Страсти, склоняющие людей к миру.** Страсти, делающие людей склонными к миру, суть страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежда приобрести их своим трудолюбием. А разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению. Эти условия суть то, что иначе называется естественными законами, о которых я более подробно буду говорить в следующих двух главах.

### *О причинах, возникновении и определении государства*

**Цель государства** — главным образом обеспечение безопасности. Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни. Иными словами, при установлении государства люди руководятся стремлением избавиться от бедственного состояния войны, являющегося (как было показано в главе XIII) необходимым следствием естественных страстей людей там, где нет видимой власти, держащей их в страхе и под угрозой наказания, принуждающей их к выполнению соглашений и соблюдению естественных законов, изложенных в XIV и XV главах.

**Каковая не гарантируется естественным законом.** В самом деле, естественные законы (как справедливость, беспристрастие, скромность, милосердие и (в общем) поведение по отношению к другим так, как мы желали бы, чтобы поступали по отношению к нам) сами по себе, без страха какой-нибудь силы, заставляющей их соблюдать, противоречат естественным страстям, влекущим нас к пристрастию, гордости, мести и т. п. А соглашения без меча лишь слова, которые не в силах гарантировать человеку безопасность. Вот почему, несмотря на наличие естественных законов (которым каждый человек следует, когда он желает им следовать, когда он может делать это без всякой

опасности для себя), каждый будет и может вполне законно применять свою физическую силу и ловкость, чтобы обезопасить себя от всех других людей, если нет установленной власти или власти достаточно сильной, чтобы обеспечить нам безопасность. И везде, где люди жили маленькими семьями, они грабили друг друга; это считалось настолько совместимым с естественным законом, что, чем больше человек награбил, тем больше это доставляло ему чести. В этих делах люди не соблюдали никаких других законов, кроме законов чести, а именно они воздерживались от жестокости, оставляя людям их жизнь и сельскохозяйственные орудия. Как прежде маленькие семьи, так теперь города и королевства, являющиеся большими родами (для собственной безопасности), расширяют свои владения под всяческими предлогами: опасности, боязни завоеваний или помощи, которая может быть оказана завоевателю. При этом они изо всех сил стараются подчинить и ослабить своих соседей грубой силой и тайными махинациями, и, поскольку нет других гарантий безопасности, они поступают вполне справедливо, и в веках их деяния вспоминают со славой.

А также соединением небольшого количества людей или семейств. Гарантией безопасности не может служить также объединение небольшого числа людей, ибо малейшее прибавление к той или иной стороне доставляет ей такое большее преимущество в физической силе, которое вполне обеспечивает ей победу и потому поощряет к завоеванию. То количество сил, которому мы можем доверять нашу безопасность, определяется не каким-то числом, а отношением этих сил к силам врага; в том случае для нашей безопасности достаточно, когда избыток сил на стороне врага не настолько велик, чтобы он мог решить исход войны и побудить врага к нападению...

Происхождение государства. Такая общая власть, которая была бы способна защищать людей от вторжения чужеземцев и от несправедливостей, причиняемых друг другу, и, таким образом, доставить им ту безопасность, при которой они могли бы кормиться от трудов рук своих и от плодов земли и жить в довольстве, может быть воздвигнута только одним путем, а именно путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю. Иначе говоря, для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые явились бы их представителями; чтобы каждый человек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению

носителя общего лица. Это больше, чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал каждому другому: *я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия.* Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни — *civitas*. Таково рождение того великого Левиафана или, вернее (выражаясь более почтительно), того *смертного бога*, которому мы под владичеством *бессмертного бога* обязаны своим миром и своей защитой. Ибо благодаря полномочию, данным им каждым отдельным человеком в государстве, указанный человек или собрание лиц пользуется такой огромной сосредоточенной в нем силой и властью, что внушаемый этой силой и властью страх делает этого человека или это собрание лиц способным направлять волю всех людей к внутреннему миру и к взаимной помощи против внешних врагов.

**Определение государства.** В этом человеке или собрании лиц состоит сущность государства, которая нуждается в следующем определении: государство есть *единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты.*

**Что такое суверен и подданный.** Тот, кто является носителем этого лица, называется *сувереном*, и о нем говорят, что он обладает *верховой властью*, а всякий другой является его *подданным*. Для достижения верховной власти имеются два пути. Один путь — это физическая сила, например, когда кто-нибудь заставляет своих детей подчиниться своей власти под угрозой погубить их в случае отказа или путем войны подчиняя своей воле врагов, даруя им на этом условии жизнь. Второй путь — это добровольное соглашение людей подчиниться человеку или собранию людей в надежде, что этот человек или это собрание сумеет защитить их против всех других. Такое государство может быть названо политическим государством, или государством, основанным на *установлении*, а государство, основанное первым путем, — государством, основанным на *приобретении*.

В первую очередь я буду говорить о государстве, основанном на установлении.

Гоббс Т. Избр. произв. В 2 т.  
М., 1964. Т. 2. С. 149—155,  
192—193, 196—197

Опыт о человеческом  
разумении<sup>2</sup>

Введение

**1. Исследование о разумении, приятное и полезное.** Так как разум ставит человека выше остальных чувствующих существ и дает ему все то превосходство и господство, которое он имеет над ними, то он, без сомнения, является предметом, заслуживающим изучения уже по одному своему благородству. Разумение, подобно глазу, давая нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимает само себя: необходимы искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его собственным объектом. Но каковы бы ни были трудности, лежащие на пути к этому исследованию, что бы ни держало нас в таком неведении о нас самих, я уверен, что всякий свет, который мы сможем бросить на свои собственные умственные силы, всякое знакомство со своим собственным разумом будет не только очень приятно, но и весьма полезно, помогая направить наше мышление на исследование других вещей...

**3. Метод.** Вот почему стоит поискать границы между мнением и знанием, исследовать, при помощи каких мерил в вещах, относительно которых мы не имеем достоверного знания, мы должны управлять своим согласием с теми или иными положениями и умерять свои убеждения. Для этого я буду пользоваться следующим методом.

Во-первых, я исследую происхождение тех идей, или понятий (или как вам будет угодно назвать их), которые человек замечает и сознает наличествующими в своей душе, а затем те пути, через которые разум получает их.

Во-вторых, я постараюсь показать, к какому познанию приходит разум через эти идеи, а также показать достоверность, очевидность и объем этого познания.

В-третьих, я исследую природу и основания веры, или мнения. Под этим я разумею наше согласие с каким-нибудь положением как с истинным, хотя относительно его истинности мы не имеем достоверного знания; здесь же мы будем иметь случай исследовать основания и степени согласия.

**4. Полезно знать, как далеко простирается наша способность познания.** Если этим исследованием природы разума мне удастся открыть его силы, как далеко они простираются, каким вещам они в некоторой степени соответствуют и где они изменяют нам, мне думается, оно будет полезно тем, что заставит деятельный дух человека быть осторожнее и не заниматься превышающими его познавательную силу вещами, останавли-

ваться на своих крайних границах познания и оставаться в спокойном неведении относительно таких вещей, которые по исследовании окажутся превосходящими наши способности. Тогда, быть может, мы не будем из показного стремления к универсальному знанию с такой поспешностью поднимать вопросы, ставить в тупик и себя и других спорами о вещах, к которым наши познавательные способности не приспособлены, относительно которых мы не можем построить в уме ясных и отчетливых понятий или даже (что случается слишком часто) вовсе не имеем никакого понятия. Если мы сможем обнаружить, как далеко разум простирает свой взор, насколько он способен достигать достоверности и в каких случаях он может только составлять мнения и предположения, мы научимся довольствоваться тем, что достижимо для нас в данном состоянии.

### *О модусах удовольствия и страдания*

**1. Удовольствие и страдание — простые идеи.** Среди простых идей, получаемых и от *ощущения* и от *рефлексии*, *страдание* и *удовольствие* являются очень значительными. Как в теле ощущение или бывает просто само по себе, или сопровождается *страданием* либо *удовольствием*, так и мысль, или восприятие в уме, или бывает простой, самой по себе, или точно так же сопровождается *удовольствием* либо *страданием*, наслаждением либо печалью — называйте это как хотите. Подобно другим простым идеям, эти идеи не могут быть описаны, их названиям нельзя дать определения. Единственный способ познать их, как и другие простые идеи чувств, есть опыт. Дать им определение исходя из наличия добра или зла — не что иное, как сделать их известными нам, заставляя нас размышлять только о том, что мы в себе чувствуем при различных воздействиях добра и зла на наш ум, поскольку добро и зло различным образом относятся к нам или рассматриваются нами.

**2. Что такое добро и зло?** Таким образом, вещи бывают добром и злом только в отношении удовольствия и страдания. *Добром* мы называем то, что *способно вызвать или увеличить наше удовольствие либо уменьшить наше страдание или же обеспечить либо сохранить нам обладание каким-нибудь другим благом или же отсутствие какого-нибудь зла*. Злом, напротив, мы называем то, что *способно причинить нам или увеличить какое-нибудь страдание, либо уменьшить какое-нибудь удовольствие, или же доставить нам какое-нибудь неудовольствие, либо лишить нас какого-нибудь блага*. Под "удовольствием" и "страданием" я разумею то, что относится либо к телу, либо к душе, как это различают обыкновенно, хотя, говоря по правде, это только различные состояния ума, вызываемые иногда расстройством в теле, иногда же — мыслями в уме.

**3. Наши страсти движимы добром и злом.** *Удовольствие и страдание* и то, что их вызывает, — добро и зло суть стержни, вокруг которых вращаются наши *страсти*. И если мы поразмыслим о себе и понаблюдаем, как они при различных обстоятельствах на нас воздействуют и какие модификации или настроения ума, какие внутренние ощущения (если можно так назвать их) производят, то мы можем составить себе идеи наших *страстей*.

**4. Любовь.** Так, каждый размышляющий человек при мысли о наслаждении, которое может доставить ему присутствие или отсутствие какой-нибудь вещи, имеет идею, называемую нами *любовью*. Если человек заявляет осенью, когда он ест виноград, или весной, когда его совсем нет, что он *любит* виноград, то его восхищает не что иное, как вкус винограда. Пусть он из-за перемены в здоровье или организме не испытывает наслаждения от этого вкуса, и уже нельзя будет больше сказать, что он *любит* виноград.

**5. Ненависть.** Наоборот, мысль о страдании, которое может причинить нам присутствие или отсутствие какой-нибудь вещи, мы называем *ненавистью*. Если бы моей задачей было здесь исследовать нечто большее, чем чистые идеи наших страстей в их зависимости от различных модификаций удовольствия и страдания, я заметил бы, что наша *любовь* и *ненависть* к неодушевленным, бесчувственным предметам основываются обыкновенно на том удовольствии и страдании, которое мы получаем от пользования ими и применения их каким-нибудь образом к нашим чувствам, хотя бы они при этом и уничтожались, тогда как *ненависть* или *любовь* к существам, способным испытывать счастье или несчастье, нередко есть неудовольствие или наслаждение, возникающее в нас самих при рассмотрении их жизни и счастья. Когда, например, жизнь и благополучие собственных детей или друзей доставляют человеку постоянное наслаждение, то про него говорят, что он неизменно *любит* их. Нужно, однако, отметить, что *идеи любви и ненависти* есть только состояния души по отношению к удовольствию и страданию вообще, независимо от того, чем они были вызваны в нас.

**6. Желание.** Беспокойство, испытываемое человеком при отсуствии вещи, владение которой вызывает идею наслаждения, мы называем *желанием*, которое бывает больше или меньше в зависимости от того, является ли это беспокойство более или менее сильным. Здесь, быть может, небесполезно будет заметить, между прочим, что беспокойство является главным, если не единственным побуждением человека к труду и действию. В самом деле, какое бы благо ни предлагалось, если его отсутствие не вызывает неприятности и страдания, если человек чувствует себя без него спокойным и довольным, то нет никакого желания блага, никакого стремления приобрести его, нет ничего, кроме простого слабого *хотения* (*velleity*) — это слово

обозначает самую низшую степень желания, граничащую с полным его отсутствием, когда беспокойство от отсутствия вещи настолько слабо, что человек не испытывает ничего, кроме слабого желания вещи, и не прибегает к действительному или энергичному применению средств к ее достижению. *Желание* так же кончается или ослабляется мыслью о невозможности или недостижимости предполагаемого блага, поскольку из-за этого соображения беспокойство пропадает или утихает. Мы могли бы вести наши рассуждения дальше, если бы это было здесь уместно.

**7. Радость.** Радость есть наслаждение ума от рассмотрения им настоящего или несомненно приближающегося обладания благом, а владеем благом мы тогда, когда оно находится в нашей власти, так что мы можем пользоваться им, когда нам угодно. Так, человек, близкий к голодной смерти, *радуется* приходу помощи даже до того, как он испытывает удовольствие от пользования ею; отец, которому доставляет наслаждение само благополучие его детей, обладает этим благом все время, пока его дети находятся в таком положении, ибо ему нужно только подумать об этом, чтобы иметь это удовольствие.

**8. Печаль.** Печаль есть беспокойство души при мысли о потерянном благом, которым можно было бы пользоваться дольше, или же чувство зла, имеющегося в настоящий момент.

**9. Надежда.** Надежда есть удовольствие души, которое испытывает каждый при мысли о вероятном будущем обладании вещью, которая может доставить наслаждение.

**10. Страх.** Страх есть беспокойство души при мысли о будущем зле, которое, вероятно, на нас обрушится.

**11. Отчаяние.** Отчаяние есть мысль о недостижимости какого-нибудь блага, которая действует на ум людей различным образом, порождая иногда беспокойство или страдание, иногда спокойствие и безразличие.

**12. Гнев.** Гнев есть беспокойство или волнение души при получении какого-нибудь оскорбления; ему сопутствует намерение немедленно отомстить.

**13. Зависть.** Зависть есть беспокойство души, вызванное сознанием того, что желательным нам благом завладел другой, который, по нашему мнению, не должен обладать им раньше нас.

**14. Какие страсти есть у всех людей?** Последние две страсти, *зависть* и *гнев*, не возбуждаются просто самим удовольствием и страданием, но к ним примешиваются размышления о нас самих и о других. Они бывают поэтому не у всех людей, потому что некоторым не достает составных частей этих страстей — убеждения в ценности своих достоинств или намерения отомстить. Но все остальные страсти, находящиеся только в пределах удовольствия и страдания, на мой взгляд, должны быть у всех людей, ибо мы *любим, желаем, радуемся и надеемся*

только в отношении удовольствия; мы *ненавидим, боимся* и *горюем* в конечном итоге только в отношении страдания. В конце концов все эти страсти возбуждаются вещами, лишь поскольку те кажутся нам причинами удовольствия и страдания или так или иначе внешне связаны с удовольствием и страданием. Так, мы распространяем обыкновенно свою ненависть на тот объект (по крайней мере если он действует сознательно или произвольно), который причинил нам страдание, потому что внушенный им страх есть постоянное страдание. Но мы не столь постоянно любим то, что принесло нам добро, потому что удовольствие действует на нас не так сильно, как страдание, и потому что мы не очень расположены надеяться, что оно снова принесет нам добро. Но это между прочим.

**15. Что такое удовольствие и страдание?** Под *удовольствием* и *страданием, наслаждением* и *беспокойством* я постоянно разумею (как я указал выше) не только телесное страдание и удовольствие, но и всякое испытываемое нами *наслаждение* или *беспокойство*, которое вытекает из любого приятного или неприятного ощущения или рефлексии.

16. Далее мы должны обратить внимание на то, что в отношении к страстям исчезновение или *ослабление страдания* рассматривается и действует как *удовольствие*, а лишение или уменьшение удовольствия — как страдание.

**17. Стыд.** Большинство страстей у большинства людей воздействуют также на тело и вызывают в нем различные перемены, которые, будучи не всегда ощутимы, не составляют необходимой части в идее каждой страсти. Так, не всегда краснеют, когда испытывают *стыд*, представляющий собой беспокойство ума при мысли о том, что совершено нечто неприличное или такое, что уменьшит уважение к нам со стороны других.

**18. Эти примеры показывают, как наши идеи страстей приобретаются от ощущения и рефлексии.** Я не ошибусь [полагая,] что то [что я пишу,] считают исследованием о *страстях*. Но страстей *гораздо больше, чем* я назвал здесь, да и каждая из тех, на которые я обратил внимание, требует гораздо более подробного и тщательного исследования. Я упомянул здесь о них только как о примерах модусов удовольствия и страдания, получающихся в нашем уме в результате различного рассмотрения добра и зла. Быть может, я мог бы привести в пример более простые модусы удовольствия и страдания, например страдание от *голода* и *жажды* и удовольствие от еды и питья для устранения голода и жажды; страдание от слабого зрения и удовольствие от музыки; страдание от двусмысленного и малопоучительного спора и удовольствие от разумной беседы с другом или от занятия, направленного на поиск и открытия истины. Но так как страсти для нас гораздо важнее, то я предпочел привести в пример именно их и показать, как наши идеи страстей происходят от ощущения и рефлексии.

**1. Как приобретается идея силы?** Ум, узнавая каждый день от чувств о перемене в простых идеях, наблюдаемых им во внешних вещах, замечая, как одно приходит к концу и перестает быть, а другое, которого прежде не было, начинает существовать, размышляя о том, что происходит в нем самом, наблюдая постоянную смену своих идей, происходящую иногда вследствие воздействия внешних объектов на чувства, иногда на основании его собственного решения, и делая из того, что он таким образом постоянно наблюдал, вывод, что подобные же перемены будут происходить и в будущем в тех же самых вещах, от тех же самых действующих сил и теми же самыми способами, признает за одной вещью возможность иметь измененной какую-нибудь из ее простых идей, а за другой — возможность произвести эту перемену и таким путем приходит к идее, которую мы называем *силой*. Так, мы говорим, что огонь имеет *силу* расплавить золото (т. е. нарушить сцепление его незаметных частиц и, следовательно, его твердость и сделать его жидким), а золото — *силу* быть расплавленным; что солнце имеет *силу* сделать белым воск, а воск — *силу* стать белым от солнца: желтизна разрушается и ее место заступает белизна. В указанных и подобных им случаях мы рассматриваем *силу* по отношению к переменам в воспринимаемых нами идеях, ибо какое-либо изменение в вещи или воздействие на нее мы можем заметить только благодаря видимым переменам в ее чувственных идеях, и любое происшедшее изменение мы постигаем, лишь подметив перемену в некоторых идеях этой вещи.

**2. Сила активная и пассивная.** Рассматриваемая таким образом *сила* бывает двойкой, а именно она способна или производить перемену, или воспринимать ее; в первом [случае] ее можно назвать *активной*, во втором — *пассивной силой*. Быть может, заслуживает рассмотрения вопрос о том, не является ли материя совершенно лишенной *активной силы*, в то время как ее творец, *бог*, конечно, превышает всякой *пассивной силы*, и не является ли промежуточное состояние, которое занимают сотворенные духи, единственно обеспечивающим наличие и *активной* и *пассивной силы*. Я не буду вдаваться в это исследование теперь: моя задача в настоящий момент — не углубляться в поиски источника силы, а исследовать, как мы приходим к идее силы. Но поскольку [считают, что] *активные силы* составляют весьма значительную часть наших сложных идей о природных субстанциях (как мы увидим позже), постольку я говорю о них именно как о таковых в соответствии с общим мнением; но на деле, быть может, они вовсе не такие уж *активные силы*, как склонна представлять себе их наша торопливая мысль, и потому я считаю нелишним направить этим намеком наши мысли к размышлениям о *боге* и *духах* для составления возможно более ясной *идеи активной силы*.

**3. Сила включает отношение.** Я признаю, что *сила включает в себя некоторого рода отношение* — отношение к действию или перемене. В самом деле, какие из наших идей любого вида не заключают его в себе, если внимательно рассмотреть их? Наши идеи протяженности, продолжительности, числа разве не заключают в себе скрытого отношения частей? В форме и движении то, что относительно, гораздо более видно. А чувственные качества — цвета, запахи и т. д., что они такое, как не *силы* различных тел в отношении к нашему восприятию и т. д. И если рассматривать вещи сами по себе, то разве не зависят они от объема, формы, сцепления и движения частиц? А все это включает в них некоторого рода отношение. Стало быть, наша *идея силы*, на мой взгляд, имеет право занять место среди других простых идей и может считаться одной из них, потому что она, как мы будем иметь случай отметить позже, есть одна из главных составных частей в наших сложных идеях субстанций.

**4. Наиболее ясная идея активной силы получается от духа.** Нас в изобилии снабжают *идеями пассивной силы* ощущаемые вещи почти всех видов. Мы не можем не замечать, что в большинстве вещей их чувственные качества, даже самые их субстанции, подвержены непрерывным изменениям, потому мы не без основания считаем их и далее способными к тем же изменениям. Не меньше у нас примеров и *активной силы* (это-то и есть более точное значение слова "сила"), ибо всегда, когда замечается перемена, ум должен делать вывод, что есть сила, способная производить эту перемену, так же как в самой вещи — возможность воспринять ее. И тем не менее если мы будем рассматривать этот вопрос более внимательно, то увидим, что тела не доставляют нам через наши чувства *идеи активной силы* столь же ясной и отчетливой, как та идея, которую мы получаем от рефлексии о деятельности нашего ума. Так как всякая *сила* относится к действию и так как существует только два рода действий, идеи которых есть у нас, а именно мышление и движение, то посмотрим, откуда получаем мы наиболее ясные *идеи сил*, производящих эти действия. (1) Идеи мышления тело вовсе не доставляет нам; мы получаем ее только от рефлексии. (2) Не получаем мы также от тела никакой идеи начала движения. Тело, находящееся в покое, не дает нам никакой *идеи активной силы*, способной двигать; а когда оно само приведено в движение, это движение есть в нем скорее пассивное состояние, нежели действие. Когда бильярдный шар повинуется удару кия, это не действие шара, а только пассивное состояние, и тогда, когда этот шар толчком приводит в движение другой шар, находящийся на его пути, он лишь сообщает ему движение, полученное от другого тела, и сам теряет столько же движения, сколько другой шар его получает. Пока мы замечаем, что тело только передает движение, но не производит его, мы получаем лишь очень смутную *идею активной силы* тела, способной приводить в движение, ибо *идея силы*, способной не производить действия,

а сохранять пассивное состояние, есть лишь очень смутная идея. А таково и есть движение в теле, выведенном [из покоя] толчком другого тела: сохранение произведенного в нем изменения от покоя к движению есть действие в немного большей степени, чем сохранение изменения его формы под влиянием того же самого толчка. Идею начала движения мы получаем только из рефлексии о том, что происходит в нас самих: ведь мы знаем по опыту, что одним только хотением, одной своей мыслью в уме можем привести в движение те части нашего тела, которые до этого находились в покое. Так что мне кажется, что из наблюдений при помощи своих чувств над действием тел мы получаем лишь очень несовершенную, неясную *идею активной силы*, потому что тела сами по себе не дают нам *идеи силы*, способной начать какое-нибудь действие, движение или мысль. Но если кто думает, что можно иметь ясную *идею силы* от наблюдений над толчками, которыми одно тело воздействует на другое, то это вполне служит моей цели, потому что *ощущение* есть один из тех путей, которыми ум приходит к своим идеям. Я только считал, что здесь стоит рассмотреть, между прочим, не получает ли ум своей *идеи активной силы* от рефлексии над своей собственной деятельностью в более ясном виде, нежели от ощущения внешних вещей.

**5. Две силы: воля и разум.** Я считаю очевидным по крайней мере то, что мы находим в себе *силу* начать различного рода действия нашего ума и движения нашего тела или воздержаться от них, продолжить или кончить их — [и все это] с помощью одной лишь мысли или предрасположения ума, приказывающего или, так сказать, повелевающего совершить или не совершить такое-то отдельное действие. Эта сила ума, способная распорядиться рассмотрением или воздержанием от рассмотрения какой-нибудь идеи либо способная предпочесть движение какой-нибудь части тела ее покою, и наоборот, эта сила в каждом отдельном случае есть то, что мы называем *волей*. Действительное применение этой силы, состоящее в управлении каким-нибудь отдельным действием или в воздержании от него, есть то, что мы называем *хотением* (volition), или *волением* (willing). Воздержание от действия или совершение его в результате такого распоряжения или приказа ума называют *произвольным* действием; а действие, совершаемое без такой мысли ума, называется *непроизвольным*. Сила восприятия есть то, что мы называем *разумом*. Восприятие, которое мы считаем актом разума, бывает трех видов: 1) восприятие идей в нашем уме; 2) восприятие значения знаков; 3) восприятие связи или противоречия, согласия или несогласия, существующих между какими-либо нашими идеями. Все эти идеи приписываются *разумению*, или силе восприятия, хотя практика (use) позволяет сказать, что мы понимаем только последние два [вида].

**6. Способности (faculties).** Эти силы ума, а именно сила *восприятия* и сила *предпочтения*, называются обыкновенно другим

словом; по обычному способу выражения, *разумение* и *воля* суть две *способности* ума — слово, которое было бы довольно точным, если бы только его, как и все другие слова, употребляли так, чтобы не порождать в человеческой мысли путаницу, предполагая (а это, подозреваю, делалось), что оно обозначает некоторые реальные существа в душе, которые совершают эти действия разумения и хотения. В самом деле, когда мы говорим, что *воля* есть повелевающая и высшая способность души, что она свободна или несвободна, что она определяет низшие способности, что она следует велениям *разума* и т. д., то хотя такие и подобные им выражения могут быть поняты в ясном и определенном смысле теми, кто внимательно следит за своими идеями и в своем мышлении руководствуется более очевидностью вещей, нежели звуками слов, однако, повторяю я, на мой взгляд, такой способ выражения относительно *способностей* привел многих к путаному понятию о стольких-то различных действующих в нас силах, которые имеют свои особые области действий и полномочия, которые повелевают, повинуются и совершают различные действия как особые существа, что в значительной степени было причиной споров, неясностей и неуверенности в вопросах относительно их.

**7. Откуда получаются идеи свободы и необходимости?** Я полагаю, что каждый сознает в себе *силу* начать некоторые действия или воздержаться от них, продолжить их или положить им конец. Из рассмотрения степени влияния на человеческие действия этой силы ума, которую каждый сознает в себе, возникают *идеи свободы и необходимости*.

**8. Что такое свобода?** Так как все действия, идеи которых есть у нас, сводятся, как было сказано выше, к следующим двум: мышлению и движению, то, поскольку человек имеет силу мыслить или не мыслить, двигаться или не двигаться, согласно предпочтению или распоряжению своего собственного ума, постольку он *свободен*. А где действие или воздержание от действия в одинаковой степени не находится во власти человека, где выполнение или невыполнение действия в одинаковой степени не подчиняется предпочтению его ума, распоряжающегося этим, там человек не *свободен*, хотя действие может быть произвольным. Так что *идея свободы* есть *идея способности* (power) в каком-нибудь действующем лице совершить какое-нибудь отдельное действие или воздержаться от него, согласно определению или мысли ума, благодаря чему одно действие предпочитают другому. А где ни одно из двух действий не находится во власти действующего лица, не может быть совершено им согласно его *хотению*, там это действующее лицо не *свободно* и подчинено *необходимости*. Так что не может быть *свободы* там, где нет мысли, нет хотения, нет воли; но мысль может быть, может быть воля, может быть хотение там, где нет *свободы*. Краткое рассмотрение одного или двух очевидных примеров может разъяснить это.

**9. Свобода предполагает разум и волю.** Никто не считает *свободно действующей силой* теннисный мяч, все равно, приведен ли он в движение ударом ракетки или находится все время в покое. Если мы исследуем причину [такого убеждения], то найдем ее в том, что [невозможно] представить себе, чтобы теннисный мяч мыслил и, следовательно, имел какое-либо хотение или предпочтение движения покою или *наоборот*; стало быть, у него нет *свободы*, он не свободно действующая сила, и всякое его движение и покой подводятся под нашу *идею необходимости*, и именно так о них и говорят. Подобным же образом человек, падающий в воду (когда под ним обрушивается мост), не имеет в этом случае свободы, не есть свободно действующее лицо. Хотя у него есть хотение, хотя он предпочитает не падать, чем падать, но воздержаться от этого движения не в его власти, остановка или прекращение этого движения не могут подчиняться его хотению, и, стало быть, в этом он не *свободен*. Никто не считает также *свободным* в своих действиях человека, ударившего себя или своего друга судорожным движением руки, остановить которое или воздержаться от которого посредством хотения или распоряжением ума не в его власти; все жалеют его как действующего по необходимости и принуждению.

**10. Свобода не относится к хотению.** Далее допустим, что кого-нибудь во время глубокого сна внесли в комнату, где находится человек, с которым спящий жаждет повидаться и поговорить, и что его крепко заперли здесь, так что не в его власти уйти; он просыпается, рад видеть себя в таком желанном обществе и охотно остается, т. е. предпочитает оставаться, а не уходить. Я спрашиваю, разве не остается он здесь по доброй воле? Мне кажется, никто не усомнится в этом; и тем не менее очевидно, что, так как человек крепко заперт, он не волен не остаться, у него нет свободы уйти. Так что *свобода есть идея, относящаяся не к хотению* или предпочтению, но к лицу, обладающему силой действовать или воздерживаться от действия согласно выбору или распоряжению ума. Наша идея свободы простирается так же далеко, как и эта сила, но не дальше. Ибо, где сдерживание ограничивает эту силу либо где принуждение устраняет эту нейтральность способности той или другой стороны действовать или воздерживаться от действия, там *свобода*, а также наше понятие о ней сейчас же прекращается.

**11. Произвольность противоположна непроизвольности, а не необходимости.** Примеров этому у нас достаточно, часто более чем достаточно, в нашем собственном теле. Сердце бьется, кровь циркулирует, и не во власти человека остановить это какой-либо мыслью или хотением. Стало быть, в отношении этих движений, где покой зависит не от его выбора и не может быть следствием решения его ума, если бы он предпочел его, человек не является *свободно действующим лицом*. Судороги приводят в движение его ноги, так что, как бы сильно он ни

*хотел* этого, он все-таки никакой силой своего ума не может остановить их и все время приплясывает (как бывает при том странном недуге, который называется *пляской святого Вита*); он не свободен в этом действии, но подчинен необходимости двигаться, так же как падающий камень или теннисный мяч, отбитый ударом ракетки. С другой стороны, паралич или колодки не позволяют ногам повиноваться решению ума, если бы ум пожелал переместить тело в другое место. Во всех этих случаях нет *свободы*, хотя спокойное положение произвольным бывает на деле даже у паралитика в то время, когда он предпочитает покой движению. *Произвольность*, стало быть, *противоположна не необходимости, а произвольности*, ибо человек может предпочитать то, что он может сделать, тому, чего он не может сделать, состояние, в котором он находится, — его отсутствию или перемене, хотя необходимость сама по себе не допускает перемен в этом состоянии.

**12. Что такое свобода?** С мыслями нашего ума бывает то же, что и с движениями тела: где мысль такова, что мы властны принять или отложить ее согласно предпочтению ума, там мы *свободны*. Бодрствующий человек, подчиненный необходимости постоянно иметь в уме своем какие-нибудь идеи, не *свободен* мыслить или не мыслить, как не *свободен* он сделать так, чтобы его тело касалось или не касалось какого-нибудь другого тела; но часто от его выбора зависит перенести свое размышление с одной идеи на другую; и тогда в отношении своих идей он *свободен* так же, как и в отношении тел, на которые он опирается: он может по желанию перейти от одной идеи к другой. Но все же некоторых идей ум, так же как тело — некоторых движений, при известных условиях избежать не может, как не может избавиться от них при самых больших усилиях, которые он только может приложить. Человек, вздернутый на дыбу, не *свободен* устранить идею боли и развлечься другими размышлениями. Бурная страсть увлекает иногда наши мысли, подобно тому как ураган уносит наше тело, не оставляя нам свободы думать о других вещах, которые мы скорее предпочли бы. Но как только ум снова приобретает силу прервать или продолжить, начать или предотвратить какие-либо внешние движения тел или движения своих внутренних мыслей, согласно тому, что он считает нужным предпочесть, мы снова смотрим на человека как на *свободно действующее существо*.

**13. Что такое необходимость?** Где совершенно нет мысли или силы действовать или воздержаться от действия согласно указанию мысли, там имеет место *необходимость*. В существе, способном к хотению, она называется *принуждением*, когда начало или продолжение какого-нибудь действия противно тому, что предпочитает его ум, и *сдерживанием*, когда хотению противостоит помеха, задерживающая какое-нибудь действие или

прекращающая его. Действующие силы, вообще не имеющие ни мысли, ни хотения, бывают *необходимыми* движущими силами во всякой вещи.

**14. Свобода не присуща воле.** Если это так (а так, полагаю, и есть), то стоит рассмотреть, не поможет ли это положить конец долго обсуждаемому и, на мой взгляд, невразумительному вследствие непонятности вопросу о том, *свободна ли человеческая воля или нет*. Ведь если я не ошибаюсь, то из сказанного мною следует, что вопрос сам по себе совершенно неправилен и спрашивать, свободна ли человеческая *воля*, так же бессмысленно, как спрашивать, быстр ли человеческий сон или квадратна ли добродетель, ибо *свобода* так же мало относится к *воле*, как быстрота движения — ко сну или квадратность — к добродетели. Каждый будет смеяться над нелепостью вопросов вроде указанных, потому что очевидно, что модификации движения не относятся ко сну и различия в форме не относятся к добродетели. И я думаю, что после надлежащего рассмотрения каждый с такой же очевидностью усмотрит и то, что *свобода*, которая есть лишь сила, присуща только действующим силам и не может быть атрибутом или модификацией *воли*, которая также есть лишь сила.

**15. Хотение.** Трудность объяснения и ясного выражения в словах, обозначающих понятия внутренних действий, столь велика, что я должен здесь предупредить читателя, что употребляемые мною выражения "распоряжение", "указание", "выбор", "предпочтение" будут недостаточно четко выражать *хотение*, если он не поразмыслит о том, что он делает сам, когда *хочет*. Например, *предпочтение*, которое, пожалуй, лучше всего выражает акт *воли*, на деле выражает его неточно. Предпочитал ли летать хотя кто-нибудь, а не ходить, разве кто-нибудь скажет, что он *хочет* летать?

Ясно, что *хотение* есть акт ума, сознательно проявляющего свою власть, которую он стремится иметь над какой-нибудь способностью человека, привлекая ее к какому-нибудь отдельному действию или удерживая ее от него. И что такое *воля*, как не способность делать это? И разве она есть в самом деле что-нибудь большее, чем сила — сила ума побуждать свою мысль совершать, продолжать или прекращать какое-нибудь действие, насколько оно от нас зависит? Можно ли, в самом деле, отрицать, что всякая действующая сила, способная мыслить о своих действиях и предпочитать совершение или несовершение одного действия совершению или несовершению другого, имеет ту способность, которая называется *волей*? В таком случае *воля* есть не что иное, как такая сила. *Свобода*, с другой стороны, есть сила человека совершить какое-нибудь отдельное действие или воздержаться от такового, согласно тому, что предпочитает ум в данный момент — совершить его или воздержаться от него, а это все равно что сказать: согласно тому, как сам человек этого хочет.

16. **Силы относятся к действующим причинам.** Ясно, таким образом, что *воля* есть не что иное, как одна сила, или способность, а *свобода* — другая сила, или способность. Стало быть, спрашивать, *имеет ли воля свободу*, — значит спрашивать, имеет ли одна сила другую силу, одна способность — другую способность, — вопрос, который с первого же взгляда представляется слишком нелепым для того, чтобы возбудить спор или нуждаться в ответе. Кто, в самом деле, не видит того, что *силы* присущи только *действующим причинам* и *бывают свойствами только субстанций, а не самих сил*? Стало быть, так ставить вопрос — "свободна ли воля?" — означает на деле спрашивать, есть ли *воля* субстанция или действующая сила, или по крайней мере предполагать это, потому что ни к чему другому "свободу", собственно говоря, нельзя отнести. Если свобода в подлинном значении слова может быть приложена к силе, то ее можно приписать только силе человека, способной совершать движения в различных органах его тела или воздерживаться от их совершения по выбору или предпочтению. Но это именно и дает человеку имя свободного, и есть сама свобода. Если же кто спросит, свободна ли свобода, то его можно заподозрить в недопонимании своих собственных слов и признать достойным ушей Мидаса, который, зная, что слово "богатый" происходит от владения богатством, все-таки спросил, богато ли само богатство.

17. Хотя название "способность", которое люди дают силе, называемой *волей*, и которое привело их к рассуждениям о воле как о чем-то действующем, может из-за скрывающего его истинный смысл применения до некоторой степени служить оправданием этой нелепости, однако *воля* в действительности означает всего лишь силу или возможность предпочитать или выбирать. И когда *волю* под названием "способность" считают тем, что она есть — всего лишь возможностью делать что-нибудь, то нелепость утверждения, что она свободна или не свободна, обнаруживается без труда сама собой. Если действительно разумно делать предположения и толковать о *способностях* как об особых существах, могущих действовать (что мы делаем, когда говорим "*воля* приказывает" или "*воля* свободна"), то мы имеем право образовать *способность* говорящую, *способность* ходящую, *способность* танцующую, которыми производятся все эти действия, на самом деле представляющие собой лишь различные модусы движения, подобно тому как мы считаем *волю* и *разум* *способностями*, при помощи которых совершаются действия выбора и восприятия, являющиеся на деле лишь различными модусами мышления; и мы могли бы утверждать, что поющая *способность* поет, танцующая *способность* танцует, с таким же правом, как то, что *воля* выбирает, или что разум постигает, или (как обыкновенно бывает) что *воля* управляет разумом, или что разум повинуется или не повинуется *воле*, ибо подобные утверждения в общем столь же

правильны и понятны, как и утверждения, что сила речи управляет силой пения или что сила пения повинуетя или не повинуетя силе речи.

18. Тем не менее подобный способ выражения преобладал и, полагаю, явился причиной большой путаницы. Так как это все суть различные силы [и способности] в уме или в человеке совершать различные действия, то человек пользуется ими, как считает нужным, но способность совершить одно действие не подвержена влиянию со стороны способности совершать другое действие. Ни сила мышления не действует на силу выбора, ни сила выбора — на силу мышления, подобно тому как ни способность исполнения танцев не действует на способность к пению, ни способность пения — на способность исполнения танцев, что легко усмотрит всякий, кто только подумает об этом. А между тем именно указанный смысл имеет наше утверждение, что *воля действует на разум или разум на волю*.

19. Я согласен с тем, что та или другая мысль, действующая в данный момент, может быть поводом к хотению или применению способности человека выбирать, что выбор, который ум делает в данный момент, может быть причиной мышления о той или другой вещи в данный момент, подобно тому как пение такой-то мелодии в данный момент может быть поводом к исполнению такого-то танца, а исполнение такого-то танца в данный момент — поводом к пению такой-то мелодии. Но во всех этих случаях не одна *сила* действует на другую, а ум действует и проявляет эти способности, это человек совершает действия, это действующая причина обладает силой или может действовать. Ибо *силы [и способности]* суть отношения, а не действующие причины; *только то, что обладает или не обладает силой действовать, только то свободно или не свободно*, а не сама сила, или способность. А потому свобода или не свобода может относиться только к тому, что обладает или не обладает силой действовать.

20. **Свобода не присуща воле.** Поводом к такому способу рассуждения послужило приписывание *способностям* того, что им не принадлежит. Но на мой взгляд, введение в исследование об уме вместе с названием "способности" понятия об их деятельности так же мало подвинуло вперед наше знание о нас самих в этой области, как мало помогли нам в познании медицины долгое употребление и упоминание изобретенных подобным же образом *способностей* применительно к действиям тела. Это не значит, что я отрицаю существование *способностей* в теле или в уме: и тело и ум имеют свои *силы*, способные действовать, иначе ни то ни другое не могло бы действовать, ибо не может действовать то, что не способно действовать, и не способно действовать то, что не имеет *силы* действовать. Не отрицаю я и того, что эти слова и подобные им должны иметь свое место в обыденном словоупотреблении, сделавшем их ходячими. Полное устранение их кажется чересчур искусственным делом; и сама философия, хотя она и не

любит появляться в свете в ярком наряде, все-таки должна быть настолько учтивой, чтобы быть одетой по обычной моде и говорить на общепринятом языке, так чтобы его можно было согласовать с истиной и понятностью. Ошибка заключалась в том, что об этих способностях говорили и их представляли как особые сущности, способные к действию. На вопрос "Что переваривает мясо в желудке?" давался готовый и очень удовлетворительный ответ: "Переваривающая способность". "Что заставляет что-нибудь выходить из тела?" — "Выталкивающая способность". "Что есть причина движения?" — "Двигающая способность". И в уме точно так же *интеллектуальная способность*, или разум, разумеет, а *избирательная способность* или воля, хочет, или повелевает; короче, это значит, что способность переваривать переваривает, способность двигать двигает и способность понимать понимает. Ибо "способность" и "сила", на мой взгляд, только различные названия одних и тех же вещей. И такого рода способы выражения, если употребить более понятные слова, на мой взгляд, самое большее, сводятся к тому, что пищеварение совершается чем-то способным переваривать, движение — чем-то способным двигать и понимание — чем-то способным понимать. И поистине было бы очень странно, если бы было иначе: так же как было бы странно для человека быть свободным, не имея способности быть свободным.

**21. Свобода относится к действующей силе или человеку.** Возвратимся же к исследованию о свободе. Я считаю *правильным* не вопрос "Свободна ли воля?", а *вопрос* "Свободен ли человек?" и думаю, что (1), поскольку всякий может по указанию или выбору своего ума, предпочитающего совершение какого-нибудь действия несовершению его и *наоборот*, заставить действие совершиться или нет, постольку он свободен. Если я могу мыслью, управляющей движением моего пальца, находящегося в покое, заставить его двигаться или *наоборот*, то очевидно, что в отношении этого я свободен; если я могу подобной мыслью ума, предпочитающего одно другому, произнести несколько слов или сохранить молчание, то я свободен говорить или молчать. И *насколько простирается эта сила, способная действовать или не действовать по решению его мысли, предпочитающей что-нибудь одно, настолько человек свободен.* Ибо можем ли мы представить себе человека более свободным, чем тогда, когда он обладает силой делать то, что хочется? В той мере, в какой всякий может, предпочитая какое-нибудь действие бездействию или покою — действию, совершить это действие или сохранить покой, он может делать то, что хочет, ибо такое предпочтение действия его отсутствию есть *желание* действия, а мы едва ли можем представить себе для какого-нибудь *существа* большую свободу, чем быть способным делать то, что оно *хочет*. Так что в отношении действий в пределах такой имеющейся у него силы человек кажется свободным настолько, насколько свобода может сделать его таким.

22. **Что касается актов воли, человек не свободен.** Но пылкий ум человека не довольствуется этим, желая избавить себя, насколько возможно, от всякой мысли о своей виновности, хотя бы даже ставя себя в положение худшее, чем положение роковой неизбежности. Свобода, если она не идет дальше этого, не окажет ему услуги; и вот считается хорошим доводом рассуждение, что человек вообще не свободен, если он не так свободен хотеть, как он свободен делать то, что хочет. Поэтому относительно человеческой свободы ставился дальнейший вопрос: *"Свободен ли человек хотеть?"* Этот именно смысл, кажется мне, и имел спор о том, свободна ли воля.

23. (2) Так как *хотение*, или *акт воли*, есть действие, а свобода состоит в силе действовать или не действовать, то человек не может быть свободным в отношении хотения, или волевого акта, когда какое-нибудь действие, находящееся в его власти, однажды представилось его мысли как такое, которое должно быть выполнено сейчас же. Причина этого очень ясна, так как действие, зависящее от воли человека, должно неизбежно или быть, или не быть, и так как наличие или отсутствие действия целиком зависит от того, что решает или предпочитает воля человека, то человек не может избежать хотения наличия или отсутствия этого действия. Для него абсолютно необходимо хотеть одно или другое, т. е. предпочитать одно другому, потому что одно из двух должно воспоследовать необходимо; и то, что воспоследует, воспоследует по выбору и решению его ума, т. е. по его хотению (willing) этого действия, ибо если бы он не хотел этого, то этого бы и не было. Так что в отношении волевого акта человек в таких случаях не свободен, потому что свобода состоит в силе действовать или не действовать, а в отношении акта воли ее в таком положении у человека нет. Неизбежно необходимо предпочесть или совершить действие, или воздержаться от него, когда действие находится во власти человека и раз так представилось мысли; человек необходимо должен хотеть или одного, или другого. Действие или воздержание от него, согласно тому, что предпочитают или хотят, непременно воспоследует и будет действительно произвольным. Но так как волевого акта или предпочтения одного из двух человек избежать не может, то в отношении этого волевого акта он подчинен необходимости и потому не может быть свободным, если необходимость и свобода не могут существовать вместе и нельзя быть одновременно и свободным и связанным.

24. Таким образом, очевидно, что всегда, когда предлагается совершить в данный момент действие, человек не свободен хотеть или не хотеть, потому что он не может воздержаться от хотения, а свобода состоит в силе действовать или воздержаться от действия, и только в этом. Про человека, который сидит спокойно, говорят, что он свободен, потому что он может ходить, если захочет. Идущий человек тоже свободен не потому, что он идет или движется, а потому, что он может стоять

спокойно, если *захочет*. Но если двинуться не во власти спокойно сидящего человека, он не свободен. Подобным же образом человек, падающий в пропасть, не свободен, хотя и движется, потому что не может остановить это движение, если бы захотел. Раз это так, то очевидно, что, если идущему человеку предложить прекратить хождение, он не свободен сам решить или не решить — продолжать или прекратить свое хождение; он непременно должен предпочесть одно из двух — хождение или нехождение. То же самое справедливо в отношении всех других находящихся в нашей власти действий, которые таким образом нам бывают предложены, а они составляют значительное большинство. Ибо в сравнении с огромным числом произвольных действий, следующих друг за другом каждый момент во время нашего бодрствования в течение нашей жизни, незначительно число действий, о которых думают или которые предлагаются *воле* до того, как они должны быть исполнены. Во всех таких действиях, как я показал выше, ум в отношении *хотения* не властен действовать или не действовать, а в этом и состоит свобода. Ум в этом случае не властен воздержаться от *хотения*, он не может избежать того или другого решения относительно их. Как бы ни было коротко размышление, как бы ни была быстра мысль, она или оставляет человека в том состоянии, в каком он был до того, как он думал, или изменяет его, продолжает действие или кладет ему конец. Отсюда очевидно, что ум определяет и указывает одно, предпочитая его другому или пренебрегая этим другим, а потому продолжение или изменение становятся неизбежно произвольными.

**25. Воля определяется чем-то вне ее.** Так как, следовательно, ясно, что в большинстве случаев человек не свободен *хотеть* или не хотеть, то дальше обычно спрашивают, *свободен ли человек хотеть то, что ему нравится из двух, — движение или покой?* Нелепость этого вопроса так ясна сама по себе, что одно это может достаточно убедить любого в том, что свобода не относится к воле. Спрашивать, свободен ли человек хотеть то, что ему нравится, — движение или покой, разговор или молчание, все равно что спрашивать, может ли человек *хотеть* того, чего он *хочет*, или быть довольным тем, чем он доволен, — вопрос, который, на мой взгляд, не нуждается в ответе. А люди, предлагающие такие вопросы, должны предполагать другую волю для определения актов первой, третьей для определения актов второй и так далее *in infinitum*<sup>3</sup>.

26. Во избежание указанных и подобных им нелепостей ничто не может быть полезнее установления в нашем уме определенных идей подлежащих рассмотрению вещей. Если бы идеи свободы и актов воли были у нас прочно закреплены в разуме и мы, как и должно было бы быть, имели бы их в уме своем всегда, когда в отношении их возникают вопросы, то, я полагаю, гораздо легче было бы разрешить большую часть трудностей, смущающих мысли людей и запутывающих их разум,

и мы определили бы, где причиной неясности является путаное обозначение слов и где — сама сущность вещи.

**27. Свобода.** Итак, *прежде всего* следует хорошо помнить, что *свобода состоит в зависимости наличия или отсутствия какого-нибудь действия от нашего хотения его, а не в зависимости какого-нибудь действия или его противоположности от нашего предпочтения.* Человек, стоящий на скале, свободен прыгнуть на двадцать ярдов вниз в море не потому, что он имеет силу совершить противоположное действие, т. е. прыгнуть на двадцать ярдов вверх (ибо он не может сделать этого), а потому он свободен, что в его власти прыгать или не прыгать. Но если его крепко удерживает или бросает вниз сила большая, нежели его собственная, то он в этом случае больше уже не свободен, потому что совершение этого отдельного действия или воздержание от него уже не в его власти. Кто заперт в комнате двадцать футов длиной и двадцать футов шириной, тот, находясь у северной стены своей комнаты, свободен пройти двадцать футов на юг, потому что он может и пройти и не пройти их, но в то же время он не свободен сделать обратное, т. е. пройти двадцать футов на север.

В этом, следовательно, и состоит свобода, а именно в том, что мы можем действовать или не действовать согласно нашему выбору или *хотению*.

**28. Что такое хотение (volition)?** Во-вторых, мы должны помнить, что *волевой акт*, или *хотение*, есть акт ума, направляющего свою мысль к совершению какого-нибудь действия и проявляющего через это свою силу совершить его. Чтобы избежать многословия, я просил бы здесь позволения под словом "действие" понимать также и воздержание от какого-нибудь предполагаемого действия, ибо хотя *сидеть спокойно* или *молчать* — значит просто воздержаться, когда предлагается *ходить* или *говорить*, но эти поступки требуют такого же решения *воли* и часто приводят к таким же серьезным последствиям, как и противоположные действия, и на этом основании вполне могут также считаться действиями. Говорю я об этом для того, чтобы меня не понимали превратно, если ради краткости я употребляю только одно слово.

**29. Что определяет волю?** В-третьих, так как *воля* есть не что иное, как сила ума направлять деятельные способности человека на движение или покой, поскольку они зависят от такого направления, то на вопрос "Что определяет волю?" истинным и надлежащим ответом будет: "Ум", ибо общей направляющей силе определяет то или иное конкретное направление только сам человек, проявляющий данным конкретным способом свою силу. Если этот ответ не удовлетворяет, то очевидно, что смысл вопроса "Что определяет волю?" будет следующий: что заставляет ум в каждом отдельном случае определять свою общую силу как направленную на совершение того или иного отдельного движения или на покой? На это я отвечаю: побудительной

причиной продолжения того же самого состояния или действия является только удовлетворенность им в данный момент, а побудительной причиной перемены бывает всегда некоторое *беспокойство*, потому что ничто, кроме *беспокойства*, не побуждает нас к перемене состояния или к новому действию. Вот этот великий мотив, побуждающий ум действовать, мы для краткости будем называть *определением воли*. Я объясню это подробнее.

**30. Волю и желание (desire) нельзя смешивать.** Но попутно этому объяснению необходимо будет предпослать следующее: хотя я старался выше выразить *волевой* акт словами "выбор", "предпочтение" и подобными им терминами, означающими как *желание*, так и *хотение*, из-за отсутствия других слов для обозначения того акта ума, правильное название которого есть "воление" или "хотение", однако вследствие чрезвычайной простоты этого акта всякий желающий постичь, что он такое, из рефлексии о своем собственном уме и наблюдения над тем, что ум делает, когда *хочет*, поймет его лучше, чем из какого бы то ни было количества разных членораздельных звуков. Это предостережение, дабы не дать себя ввести в заблуждение выражениями, недостаточно подчеркивающими разницу между *волей* и некоторыми совершенно отличными от нее актами ума, я считаю тем более необходимым, что волю, оказывается, часто смешивали с различными страстями, особенно с *желанием*, и одно выдавали за другое даже такие люди, которым не хотелось бы прослыть не имеющими вполне четких понятий о вещах и не очень ясно писавшими о них. Это смешение я считаю немалой причиной неясностей и заблуждений в данном вопросе, и, следовательно, его нужно избегать, насколько только возможно. Кто обратит свою мысль вовнутрь, на то, что происходит в его уме, когда он *хочет*, тот увидит, что *воля*, или сила *хотения*, имеет дело только с нашими собственными действиями, ими ограничивается и дальше не простирается и что *хотение* есть лишь то отдельное решение ума, посредством которого ум старается исключительно силой мысли начать, продолжить или прекратить какое-нибудь действие, находящееся, как он считает, в его власти, а при надлежащем рассмотрении это ясно показывает, что *воля* совершенно отличным от *желания*, которое в том же самом действии может иметь направление, совершенно отличное от того, в которое нас устремляет наша *воля*. Человек, которому я не могу отказать, может обязать меня излагать другому аргументы, относительно которых я буду желать, чтобы они его не убедили, в то самое время как буду высказывать их. В этом случае ясно, что *воля* и *желание* идут друг против друга. Я хочу действия, которое тянет в одну сторону, в то время как мое желание тянет в другую, прямо противоположную. Человек, который при жестоком припадке подагры в своих конечностях чувствует, что тяжесть в голове или недостаток аппетита прошли, желает облегчения

боли также в своих руках и ногах (ибо везде, где есть боль, есть и желание избавиться от нее); но пока он понимает, что удаление боли может перенести зловредные жидкости в более важную для жизни часть тела, его воля никогда не решится на действие, способствующее удалению этой боли. Отсюда ясно, что *желание* и *хотение* — это два различных акта ума и что, следовательно, *воля*, которая есть лишь сила *хотения*, гораздо больше отличается от желания.

**31. Беспокойство определяет волю.** Возвратимся к вопросу "Что же определяет волю в отношении наших действий?" По зрелом размышлении я склонен думать, что это не большее ожидаемое благо, как обычно полагают, а некоторое *беспокойство* (и по большей части наиболее гнетущее), которое человек испытывает в данный момент. Оно и определяет последовательно *волю* и побуждает нас к тем действиям, которые мы совершаем. Это *беспокойство* можно назвать тем, что оно есть, "желанием", которое есть *беспокойство* ума из-за недостатка некоторого отсутствующего блага. Всякое телесное страдание, какого бы рода оно ни было, и всякое волнение ума есть *беспокойство*, а с последним всегда соединено и едва ли отлчимо от него желание, равное испытываемому страданию или *беспокойству*. В самом деле, так как *желание* есть не что иное, как *беспокойство* из-за недостатка отсутствующего блага, то в отношении испытываемого страдания избавление и является этим отсутствующим благом; и пока это избавление не будет достигнуто, мы можем называть его *желанием*, потому что никто не испытывает страдания, от которого он не хотел бы избавиться, имея при этом желание, равное страданию и неотделимое от него. Кроме этого желания избавления от страдания есть еще желание отсутствующего положительного блага; и здесь желание и *беспокойство* равны. Поскольку мы желаем какого-либо отсутствующего блага, постольку мы страдаем из-за него. Но в этом случае всякое отсутствующее благо не причиняет страдания, равного своей действительной или признанной величине, в то время как всякое страдание возбуждает равное себе желание, ибо отсутствие блага не всегда есть страдание, каким бывает всегда наличие страдания. Поэтому на отсутствующее благо можно смотреть и его изучать без *желания*. Но когда где-нибудь имеется какое-либо *желание*, тогда там есть и такое же *беспокойство*.

**32. Желание есть беспокойство.** Что *желание* есть состояние беспокойства, увидит скоро каждый, кто поразмыслит о себе самом. Кто не ощущал в *желании* того, что мудрец говорит про надежду (которая немного отличается от желания), что она, когда *долго не сбывается, томит сердце*<sup>4</sup>, что она всегда пропорциональна величине *желания*, возбуждающего иногда *беспокойство* до такой степени, что люди вопиют "дай мне детей", "дай мне желанную вещь", "а если не так, я умираю!"<sup>5</sup> Сама жизнь со всеми ее радостями бывает невыносимым бременем

при продолжительном и неустранимом гнете такого *беспокойства*.

**33. Беспокойство желания определяет волю.** Правда, добро и зло, наличествуют они или отсутствуют, действуют на ум. Но то, что время от времени непосредственно определяет *волю* на совершение каждого произвольного действия, есть *беспокойство желания*, направленного на какое-нибудь отсутствующее благо — или отрицательное, какова безболезненность для страдающего, или положительное, каково наслаждение от удовольствия. Что именно это *беспокойство* определяет *волю* на совершение следующих друг за другом произвольных действий, составляющих большую часть нашей жизни и ведущих нас по различным направлениям к различным целям, я постараюсь показать как на основании опыта, так и на основании существа явления.

**34. Беспокойство есть побудительная причина действия.** Когда человек совершенно доволен своим состоянием, что бывает при полном отсутствии всякого *беспокойства*, какому трудолюбию тогда остается место, какому действию, какой *воле*, кроме направленных на то, чтобы остаться в этом состоянии? В этом убедит каждого собственное наблюдение. И тогда мы видим, что премудрый наш творец, согласно нашему складу и строению и зная, что определяет *волю*, вложил в человека *беспокойство*, испытываемое от голода и жажды и других естественных желаний, которые наступают своим чередом, для приведения в движение и определения его *воли* ради сохранения самого человека и продолжения рода человеческого. Ибо я считаю возможным заключить, что если бы чистого созерцания этих благих целей, к которым приводят нас эти различные *беспокойства*, было достаточно для определения *воли* и побуждения нас к деятельности, то мы не имели бы ни одного из этих естественных страданий, а быть может, испытывали бы мало страданий в этом мире или совсем не испытывали их. "Лучше вступить в брак, нежели разжигаться", — говорит св. Павел<sup>6</sup>. Мы можем видеть отсюда, что именно главным образом влечет людей к радостям супружеской жизни. Когда нас слегка жжет, это действует на нас гораздо сильнее, нежели когда нас влекут и манят более значительные удовольствия в будущем.

**35. Не высшее положительное благо определяет волю, а беспокойство.** Положение о том, что волю определяет благо, большее благо, кажется столь прочно установленным общим признанием всех людей, что нет ничего удивительного в том, что, когда я впервые обнародовал свои мысли об этом вопросе, я считал это положение не требующим доказательства. И мне думается, очень многие сочтут более простительным для меня тогдашний мой взгляд, нежели то, что я теперь осмелился отступить от столь общепринятого мнения. Но все-таки после более строгого исследования я вынужден сделать вывод, что *благо, большее благо*, хотя бы оно было понято и признано

таким, не определяет воли до тех пор, пока наше желание, выросшее соразмерно этому благу, не возбудит в нас *беспокойство* из-за его отсутствия. Убеждайте человека сколько хотите, что изобилие имеет свои преимущества перед бедностью; заставьте его понять и признаться, что прекрасные удобства жизни лучше отвратительной нищеты; и все-таки, пока он будет доволен последнею и не будет испытывать из-за нее *беспокойства*, его ничто не будет трогать, его *воля* никогда не будет определена к какому-либо действию, которое могло бы вывести его из отсутствия, его *воля* не будет определена ни к какому действию добродетели, в том, что она так же необходима для всякого имеющего великие цели в настоящем мире или надежды на иной мир, как пища для жизни, однако, пока он не "взлакает и не возжаждет правды"<sup>7</sup>, не почувствует *беспокойства* из-за ее отсутствия, его *воля* не будет определена ни к какому действию для поисков этого заведомо большего блага, в то время как всякое другое испытываемое им *беспокойство* будет иметь место и приводить его *волю* к другим действиям. С другой стороны, пусть пьяница знает, что его здоровье разрушается, а его положение станет бедственным, что на пути, которому он следует, его ждут позор, болезни и недостаток во всем, даже в его любимом напитке, и все-таки возобновление *беспокойства* из-за отсутствия своих собутыльников, привычная жажда по своей рюмке в обычное время гонят его в кабаки, хотя он знает, что потеряет здоровье и достаток, а быть может, и радости иной жизни, причем и самое меньшее из благ в этой жизни есть незначительное, а такое, которое, по его собственному признанию, гораздо больше, чем щекотание нёба стаканом вина или праздная болтовня пьяной компании. Происходит это не потому, что он не видит того большего блага: пьяница видит и признает его и в промежутки между часами попок принимает решения добиваться этого большего блага. Но как только возвращается *беспокойство* из-за отсутствия привычного наслаждения, благо, признанное за большее, теряет свою силу и *беспокойство*, испытываемое в данный момент, определяет *волю* к привычному действию, которое этим самым приобретает более твердую почву для своей победы при следующем случае, хотя бы в то же время он давал себе тайные обещания не поступать так больше и [говорил], что это в последний раз он совершает действие, препятствующее достижению тех больших благ. Таким образом, время от времени пьяница находится в положении того несчастного, который жаловался: "Video meliora proboque, Deteriora sequor"<sup>8</sup>. Это изречение, признанное за истину и постоянно подтверждаемое опытом, легко объяснить именно так, и, быть может, никак иначе.

**36. Потому что устранение беспокойства есть первый шаг к счастью.** Если мы станем доискиваться причины столь очевидного из опыта факта и исследуем, почему одно только *беспокойство* действует на *волю* и определяет осуществляемый ею вы-

бор, мы увидим, что в данный момент мы способны принять лишь одно решение воли к действию, поэтому *беспокойство*, переживаемое нами в данный момент, естественно, определяет волю для того, чтобы достичь того счастья, к которому мы стремимся всеми нашими действиями, ибо, пока мы испытываем какое-нибудь *беспокойство*, мы не можем чувствовать себя счастливыми или на пути к счастью. Каждый умозаключает и чувствует, что страдание и *беспокойство* несовместимы со счастьем, они отравляют прелесть даже тех благ, которыми мы обладаем, при этом небольшое страдание способно испортить все удовольствие, испытываемое нами. Вот почему, пока у нас будут страдания, то, что действительно определяет выбор нашей *воли* к ближайшему действию, будет всегда их устранением как первый и необходимый шаг к счастью.

**37. Потому что только беспокойство действует в данный момент.** Другой причиной того, почему одно только *беспокойство* определяет волю, может быть следующее: только *беспокойство* действует в данный момент, и природе вещей противно, чтобы то, что отсутствует, действовало там, где его нет. Могут возразить, что созерцание способно представить уму отсутствующее благо и сделать его присутствующим. Идея его действительно может находиться в уме и рассматриваться в качестве присутствующей в нем; но ничто не может в уме в качестве наличного блага уравновесить устранение испытываемого нами *беспокойства*, пока не возбудит нашего желания и пока вызванное последним *беспокойство* не получит преобладания при определении и решении *воли*. До тех пор идея всякого блага в уме, подобно другим идеям, есть лишь объект пассивного умозрения, но не действует на волю и не побуждает нас к деятельности; причину этого я скоро покажу. Сколько можно найти людей, имевших предложенные уму яркие представления неизъяснимых небесных радостей, признававшихся ими и за возможные и за вероятные, которые тем не менее вполне довольствуются своим счастьем на этом свете. Поэтому *волю* этих людей определяет в свою очередь преобладающее *беспокойство* желаний, устремленных в погоню за радостями этой жизни, а они все это время не делают ни одного шага, не продвигаются ни на йоту к благам иной жизни, как бы высоко они их ни оценивали.

**38. Потому что не все признающие возможность небесных радостей добиваются их.** Если бы *воля* определялась намерением приобрести благо сообразно тому, кажется ли оно разумению большим или меньшим (а так обстоит дело со всякими отсутствующими благами, и к этому и этим, по общепринятому мнению, якобы побуждается *воля*), то я не понимаю, каким образом она могла бы отказать от бесконечных и вечных небесных радостей, однажды предложенных и признанных возможными. Если только все отсутствующие блага, которыми одними лишь, как думают, после их представления нам и ус-

мотрения их нами, определяется *воля*, приводящая нас таким образом к действию, лишь возможны, но не безусловно достижимы, то неизбежно, чтобы бесконечно большее возможное благо регулярно и постоянно определяло *волю* во всех направляемых ею чередующихся действиях. В таком случае мы постоянно и неуклонно держались бы пути к небу, никогда не останавливаясь и не направляя своих действий к другой цели, ибо вечное состояние будущей жизни имеет бесконечный перевес над ожиданием богатства, почестей или какого-нибудь мирского удовольствия, которое мы можем себе представить, хотя бы и считали последнее более достижимым: ничто из будущего не находится еще в нашем обладании, и, таким образом, даже упование на последнее могло бы обмануть нас. Если бы ожидаемое большее благо действительно определяло *волю*, то такое большое благо, однажды представившись, не могло бы не овладеть *волей* и не направлять ее твердо к поискам этого бесконечно большего блага, никогда не выпуская его из виду, ибо *воля*, имея власть над мыслями и управляя ими точно так же, как и другими действиями, в таком случае сосредоточила бы размышление ума на этом благе.

**[38 (б).]** Но никаким сильным беспокойством никогда не пренебрегают. Таково было бы состояние ума, таково было бы постоянное стремление *воли* во всех ее решениях, если бы она определялась тем, что рассматривается и ожидается в качестве большего блага. Но что это не так, очевидно из опыта: мы часто пренебрегаем благом, признанным нами за бесконечно более высокое, ради того чтобы удовлетворить непрерывное беспокойство своих желаний, добывающихся пустяков. Но хотя признанное за самое высокое, даже вечное и несказанное благо, иногда возбуждавшее и волновавшее ум, владеет *волей* не прочно, тем не менее мы видим, что всякое очень сильное и преобладающее беспокойство, однажды завладев *волей*, не выпускает ее. Это показывает нам, что же именно определяет волю. Так, всякое сильное телесное страдание, неукротимая страсть крепко влюбленного человека, нетерпеливая жажда мщения поддерживают *волю* устойчивой и напряженной; определяемая таким образом *воля* никогда не позволяет разуму отстранить объект, но все мысли ума, все силы тела непрерывно направлены на него решениями *воли*, на которые оказывает воздействие это преобладающее беспокойство все время, пока оно длится. Отсюда, мне кажется, очевидно, что *воля*, или сила, побуждающая нас к одному действию предпочтительно перед всеми другими, определяется в нас беспокойством. А не обстоит ли это дело иначе, пусть каждый понаблюдает на себе.

**39. Желание сопутствует всякому беспокойству.** До сих пор я приводил в пример главным образом беспокойство желания в качестве того, что определяет *волю*, ибо оно является главным и наиболее чувствуемым; *воля* редко управляет каким-нибудь

действием, и не совершается ни одно произвольное действие, не сопутствующее некоторым *желанием*. В этом, на мой взгляд, и заключается причина, почему так часто смешивают *волю* с *желанием*. Но мы не должны считать совершенно исключенным из данной категории то *беспокойство*, от которого образуется большинство других страстей или по крайней мере которые сопутствует им. *Отвращение, страх, гнев, зависть, стыд* и т. д. также имеют свое *беспокойство* и тем самым оказывают воздействие на *волю*. В жизни и на практике едва ли какая-нибудь из этих страстей бывает простой и обособленной, совершенно не смешанной с другими, хотя в разговоре и при размышлении они носят обыкновенно название той страсти, которая всего сильнее и яснее действует в данном состоянии ума. Более того, мне кажется, что едва ли можно найти какую-нибудь страсть, не связанную с *желанием*. Я уверен, где есть *беспокойство*, там есть и *желание*, ибо мы постоянно желаем счастья, а насколько мы чувствуем какое-нибудь *беспокойство*, настолько же, наверное, мы нуждаемся в счастье, даже по собственному нашему мнению, каково бы ни было в других отношениях наше состояние и положение. Кроме того, предстоящий момент не есть наша вечность; каково бы ни было наше наслаждение, мы смотрим за пределы настоящего, желание сопутствует нашему предвидению и всегда увлекает с собой *волю*. Так что даже в самой *радости* то, что поддерживает действие, от которого зависит наслаждение, есть желание продолжать наслаждение и страх потерять его. А когда в уме появляется большее *беспокойство*, чем то, *воля* тотчас же определяется им к некоторому новому действию, а данным наслаждением пренебрегают.

**40. Определяет волю, естественно, наиболее гнетущее беспокойство.** Но так как в этом мире нас осаждают различные *беспокойства* и возбуждают разные *желания*, то следующим вопросом, естественно, будет, какое из них имеет первенство в определении *воли* к ближайшему действию. Ответ будет такой: обыкновенно наиболее гнетущее из тех, которые считаются могущими быть устраненными. Так как *воля* есть сила, направляющая наши деятельные способности к некоторому действию для некоторой цели, то она никогда не может быть побуждена к тому, что в данное время считается недостижимым. Это значило бы предполагать, будто разумное существо умышленно действует только с той целью, чтобы понапрасну трудиться, ибо только такой смысл может иметь работа над тем, что считается недостижимым. Поэтому даже очень большое *беспокойство* не возбуждает *воли*, если признается неисцелимым; в этом случае оно не побуждает нас к деятельности. Но если не считать его, наиболее важное и сильное *беспокойство*, испытываемое нами в данный момент, есть то, что обыкновенно определяет *волю* к последовательному ряду произвольных действий, составляющих нашу жизнь. Самое сильное *беспокойство* в данный момент есть побуждение к действию, которое чувствуется постоян-

но и в большинстве случаев определяет *волю* в ее выборе ближайшего действия. И мы должны помнить, что собственный и единственный объект *воли* составляют некоторые наши действия, и ничего более; ибо своим *хотением* мы не получим ничего, кроме действия, которое в наших силах; действием ограничивается акт *воли* и не простирается дальше.

**41. Всякий жаждет счастья.** Если, далее, спросят, что возбуждает *желание*, я отвечу: счастье, и только оно. "Счастье" и "несчастье" — вот названия двух противоположностей, крайних пределов которых мы не знаем; это то, чего "не видел глаз, не слышало ухо и не приходило на сердце человеку"<sup>9</sup>. Но мы имеем очень яркие впечатления некоторых степеней того, и другого, полученные от различных случаев наслаждения и радости, с одной стороны, муки и горя — с другой. Для краткости я объединяю их под названием "удовольствие" и "страдание", потому что удовольствие и страдание бывают умственные точно так же, как и телесные (в них "полнота радостей и блаженство вовек"<sup>10</sup>), или, говоря точно, они все умственные, хотя одни возникают в сознании от мысли, а другие — в теле от некоторых модификаций движения.

**42. Что такое счастье?** *Счастье* в своем полном объеме есть наивысшее удовольствие, к которому мы способны, а *несчастье* — наивысшее страдание. Низшая ступень того, что можно называть *счастьем*, есть такая степень свободы от всякого страдания и такая степень испытываемого в данный момент удовольствия, без которых нельзя быть довольным. Теперь, так как удовольствие и страдание вызываются в нас воздействием некоторых предметов на наш ум или на наше тело и в различной степени, то все имеющее способность вызывать в нас удовольствие мы называем *благом*, а все способное вызывать в нас страдание — *злом*, только потому именно, что это способно вызывать в нас удовольствие и страдание, в которых и состоит наше *счастье* и *несчастье*. Далее, хотя все способное вызывать некоторую степень удовольствия само по себе есть *благо*, а все способное вызывать некоторую степень страдания само по себе *зло*, однако часто случается нам не называть их так, когда они вступают в соперничество с чем-то более значительным в том же роде, потому что при этом соперничестве справедливо входит в расчет также и степени удовольствия и страдания. Поэтому при надлежащей оценке того, что мы называем *благом* и *злом*, мы найдем многое зависящим от сравнения, ибо причина каждой меньшей степени страдания, так же как причина всякой большей степени удовольствия, имеет характер *блага*, и *наоборот*.

**43. Какое благо желательно, какое нет?** Хотя в этом состоит то, что называется *благом* и *злом*, и хотя всякое благо есть собственный предмет *желания* вообще, однако не всякое благо, даже когда видят его и признают, таковым, необходимо вызывает *желания* у каждого отдельного человека, а только та сторона

или та доля блага, которая признается составляющей необходимую часть его счастья. Всякое другое благо, как бы ни было оно велико в действительности или как бы ни казалось оно таковым, не возбуждает *желаний* в человеке, не считающем его за часть того счастья, которое может удовлетворить его в данный момент в соответствии с имеющимися у него мыслями. Каждый постоянно стремится к *счастью* с такой точки зрения и *желает* того, что составляет часть такого счастья, а на другие вещи, признанные за блага, он может смотреть без *желания*, проходить мимо них и быть довольным без них. Полагаю, нет такого глупого человека, который отрицал бы, что знание доставляет удовольствие; а что касается чувственных удовольствий, они имеют слишком много поклонников, чтобы можно было усомниться в том, испытывают ли их люди или нет. Предположим теперь, что один человек ищет удовлетворения в чувственных удовольствиях, другой — в наслаждении познанием; хотя каждый из них не может не признать, что большое удовольствие доставляет то, к чему стремится другой, но так как ни тот ни другой не делают наслаждения другого частью своего счастья, то оно не возбуждает их *желаний* и каждый удовлетворен без того, чем наслаждается другой, поэтому воля его не определяется стремлением к этому. Воля ученого никогда не определялась стремлением к хорошей пище, острым приправам, тонким винам из-за приятного вкуса, который он обнаруживал в них; но, как только голод и жажда возбуждают его беспокойство, тотчас же это побудит его к еде и питью, однако, вероятно, с большим безразличием к тому, какая [именно] приятная пища ему попадется. С другой стороны, и эпикуреец принимается за науку, когда стыд или желание понравиться своей возлюбленной возбуждают в нем *беспокойство* отсутствием какого бы то ни было знания. Таким образом, как бы люди ни были рьяны и постоянны в стремлении к счастью, они все-таки могут иметь ясное понимание блага, великое и признанное (confessed) благо, не интересуясь им или не побуждаясь им, если они считают возможным построить свое счастье без него. Что же касается страдания, то оно людей заботит всегда; они не могут чувствовать *беспокойства*, не будучи побужденными к нему. Поэтому при *беспокойстве* из-за отсутствия того, что считается необходимым для их счастья, люди начинают *желать* блага сейчас же, как им покажется, что оно составляет часть того счастья, которое может выпасть на их долю.

**44. Почему не всегда желают наивысшего блага?** Мне кажется, каждый может заметить и у себя и у других, что *явно большее благо* не всегда возбуждает человеческие *желания* соответственно той величине, которая представляется или признается за ними, между тем как малейшая неприятность беспокоит нас и заставляет работать, чтобы избавиться от нее. Причина этого ясна из самой природы нашего *счастья* и *несчастья*. Всякое наличное страдание, каково бы оно ни было, составляет часть

нашего наличного *несчастья*; но не всякое отсутствующее благо составляет во всякое время необходимую часть нашего наличного *счастья*, и отсутствие его не составляет части нашего *несчастья*. Иначе мы были бы постоянно и бесконечно несчастны, потому что существует бесконечное число степеней счастья, не находящихся в нашей власти. Поэтому, раз всякое *беспокойство* устранено, умеренная доля блага в настоящем способна удовлетворять людей, и невысокая степень удовольствия, доставляемая рядом обычных наслаждений, составляет счастье, которым люди могут довольствоваться. В противном случае не могло бы быть места безразличным, явно пустячным действиям, к которым так часто побуждается наша *воля* и на которые мы добровольно растрачиваем такую большую часть своей жизни; такая нерадивость никоим образом не могла бы согласоваться с постоянным побуждением *воли* или *желания* к наивысшему несомненному благу. Мне кажется, мало кому надо далеко идти, чтобы убедиться в том, что это так. В самом деле, немного в этом мире людей, счастье которых достигает такой степени, что доставляет им постоянный ряд умеренных, скромных удовольствий без всякой примеси *беспокойства*; и тем не менее они были бы очень довольны, если бы могли навсегда оставаться здесь, хотя и не могут отрицать, что после этой жизни возможно состояние вечных, постоянных радостей, далеко превосходящих все доступные в здешнем мире блага. Более того, люди не могут не видеть, что небесное блаженство более возможно, чем достижение и сохранение тех жалких почестей, богатства или удовольствий, которых они добиваются и ради которых пренебрегают тем вечным состоянием; но при полном понимании этой разницы, уверенные в возможности совершенного, прочного и продолжительного счастья в будущей жизни, и при ясном убеждении, что его не может быть здесь, пока люди ограничивают свое счастье незначительными радостями или целями этой жизни и не делают небесные радости необходимой частью его, их желания не возбуждаются этим явно большим благом, их *воля* не побуждается ни к какому действию или попытке его достижения.

**45. Почему наивысшее благо, не будучи предметом желания, не возбуждает воли?** Обычные жизненные потребности заполняют большую часть нашей жизни *беспокойством* от постоянно возникающих к нам *голода, жажды, жары, холода, утомленности* работой, *сонливости* и т. д.; если же мы кроме случайных бедствий присоединим сюда надуманные *беспокойства* (например, *жажду почестей, власти, богатства* и т. д.), которые возбуждают в нас привычки, приобретенные модой, примером или воспитанием, и тысячи других беспорядочных желаний, которые обычай сделал для нас естественными, то мы найдем, что очень незначительная часть нашей жизни настолько свободна от такого рода *беспокойства*, чтобы оставлять нас свободными для притягательной силы более отдаленного отсутст-

вующего блага. Мы редко бываем в достаточной мере не заняты и свободны от требований, предъявляемых нашими естественными или усвоенными желаниями. *Волей* по очереди владеют постоянно сменяющиеся *беспокойства* из запаса, накопленного естественными потребностями или приобретенными привычками: не успеем мы выполнить одного действия, за которое принялись по такому решению *воли*, как другое *беспокойство* уже готово побудить нас приняться за дело. Ибо устранение страданий, испытываемых нами и удручающих нас в данный момент, есть избавление от несчастья, и, следовательно, это первое, что должно быть сделано для счастья. А так как отсутствующее благо, хотя о нем размышляют, его признают и оно кажется благом, не составляет какой-либо доли этого несчастья (поскольку это благо отсутствует), то оно вытесняется для того, чтобы дать место устранению испытываемых нами *беспокойств*, пока надлежащее и повторное размышление [снова] не приблизит его к нашему уму, не даст почувствовать его вкус и не возбудит в нас некоторого желания. Тогда, начиная составлять часть нашего *беспокойства* в данный момент, оно становится наравне с остальными подлежащими удовлетворению желаниями и таким образом соответственно своей величине и оказываемому им давлению само в свою очередь воздействует на *волю*.

Локк Дж. Соч. В 3 т. М., 1985. Т. 1.  
С. 91—93, 280—312

## Юм

### О бессмертии души <sup>11</sup>

Трудно, по-видимому, доказать бессмертие души с помощью одного лишь света разума; аргументы для этого обычно заимствуют из положений *метафизики*, *морали* или *физики*. Но на деле Евангелие, и только оно одно, проливает свет на жизнь и бессмертие.

1. Метафизические доводы предполагают, что душа нематериальна и невозможно, чтобы мышление принадлежало материальной субстанции. Но истинная метафизика учит нас, что представление о субстанции полностью смутно и несовершенно и что мы не имеем другой идеи субстанции, кроме идеи агрегата отдельных свойств, присущих неведомому нечто. Поэтому материя и дух в сущности своей равно неизвестны, и мы не можем определить, какие свойства присущи той или другому.

Указанная метафизика равным образом учит нас тому, что нельзя ничего решить а priori <sup>12</sup> относительно какой-либо причины или действия; и поскольку опыт есть единственный источник наших суждений такого рода, то мы не в состоянии узнать из

какого-либо другого принципа, может ли материя в силу своей структуры или устройства быть причиной мышления. Абстрактное рассуждение не в состоянии решить какого-либо вопроса, касающегося факта или существования.

Но, допуская, что духовная субстанция рассеяна по вселенной наподобие эфира огня стоиков и что она есть единственный субстрат мышления, мы имеем основание заключить по *аналогии*, что природа пользуется ею таким же образом, как и другой субстанцией, материей. Она пользуется ею как своего рода тестом или глиной; видоизменяет ее в разнообразные формы и предметы; спустя некоторое время разрушает то, что образовала, и той же субстанции придает новую форму. Подобно тому как одна и та же материальная субстанция может последовательно образовывать тела всех животных, так духовная субстанция может составлять их души. Их сознание, или та система мыслей, которую они образовали в течение жизни, может быть каждый раз разрушена смертью; и им безразлично, каким будет новое видоизменение. Самые решительные сторонники смертности души никогда не отрицали бессмертия ее субстанции; а что нематериальная субстанция, равно как и материальная, может лишиться памяти или сознания — это отчасти явствует из опыта, если душа нематериальна.

Если рассуждать, следуя обычному ходу природы, и не предполагать нового вмешательства Верховной Причины (которая раз навсегда должна быть исключена из философии), то *то*, что неуничтожимо, не должно также и иметь начала. Поэтому душа, если она бессмертна, существовала до нашего рождения; и если до прежнего существования нам нет никакого дела, то не будет и до последующего. Несомненно, что животные чувствуют, мыслят, любят, ненавидят, хотя и даже рассуждают, хотя и менее совершенным образом, чем люди. Значит, их души тоже нематериальны и бессмертны?

II. Рассмотрим теперь *моральные* аргументы, главным образом те, которые выводятся из справедливости бога, который, как предполагается, заинтересован в будущем наказании тех, кто порочен, и вознаграждении тех, кто добродетелен.

Но данные аргументы основаны на предположении, что бог обладает иными атрибутами, кроме тех, что он проявил в этой вселенной, единственной, с которой мы знакомы. Из чего же заключаем мы о существовании таких атрибутов? Мы можем без всякого риска утверждать, что все, насколько нам известно, действительно совершенное богом есть наилучшее; но весьма рискованно утверждать, будто бог всегда должен делать то, что нам кажется наилучшим. Как часто обманывало бы Нас подобное рассуждение относительно этого мира! Но если вообще какое-нибудь намерение природы поддается выяснению, то мы можем утверждать, что цели и намерения, связанные с созданием человека — насколько мы в силах судить об этом посредством естественного разума — ограничиваются посюсторонней

жизнью. Как мало интересуется человек будущей жизнью в силу изначально присущего ему строения духа и аффектов! Можно ли сравнить по устойчивости или силе действия столь колеблющуюся идею с самым недостоверным убеждением относительно чего-либо из области фактов, встречающимся в повседневной жизни? Правда, в некоторых душах возникают смутные страхи относительно будущей жизни, но они быстро исчезли бы, если бы их искусственно не поощряли предписания и воспитание. А каково побуждение тех, кто поощряет их? Исключительно желание снискать средства к жизни, приобрести власть и богатство в этом мире. Само их усердие и рвение являются поэтому аргументами против них.

Какой жестокостью, несправедливостью, несправедливостью со стороны природы было бы ограничить все наши интересы и все наше знание настоящей жизнью, если нас ждет другая область деятельности, несравненно более важная по значению! Следует ли приписывать этот варварский обман благодетельному и мудрому существу? Заметьте, с какой точной соразмерностью согласованы повсюду в природе задачи, которые надлежит выполнить, и выполняющие их силы. Если разум человека дает ему значительное превосходство над другими животными, то соответственно умножились и его потребности; все его время, все способности, энергия, мужество и страстность полностью заняты борьбой против зол, связанных с его нынешним положением, и часто — более того, почти всегда — оказываются слишком слабы для предназначенного им дела.

Быть может, еще ни одна пара башмаков не доведена до высочайшей степени совершенства, которой эта часть одежды способна достигнуть, и, однако, необходимо или по крайней мере очень полезно, чтобы между людьми были и политики, и моралисты, и даже некоторое количество геометров, поэтов и философов. Силы человека не более превышают его нужды, принимая в расчет только нынешнюю жизнь, чем силы лисиц и зайцев превышают их нужды применительно к продолжительности жизни. Заключение при равенстве оснований ясно само собой.

С точки зрения теории смертности души более низкий уровень способностей у женщин легко объясним. Их ограниченная домом жизнь не требует более высоких способностей духа или тела. Это обстоятельство отпадает и теряет всякое значение при религиозной теории: и тому и другому полу предстоит выполнить равную задачу; силы их разума и воли также должны быть равными, и притом несравненно большими, чем теперь. Так как каждое действие предполагает причину, а эта причина — другую до тех пор, пока мы не достигнем первой причины всего, т. е. *божества*, то все происходящее установлено им и ничто не может быть предметом его кары или мести.

По какому правилу распределяются кары и вознаграждения? В чем божественное мерило заслуг и провинностей? Должны ли

мы предполагать, что человеческие чувства свойственны божеству? Как ни смела эта гипотеза, но мы не имеем никакого представления о каких-либо иных чувствах. В соответствии с человеческими чувствами ум, мужество, хорошие манеры, прилежание, благоразумие, гениальность и т. д. суть существенные части личных достоинств. Должны ли мы поэтому создать Елисейские поля<sup>13</sup> для поэтов и героев по примеру древней мифологии? Зачем приурочивать все награды только к одному виду добродетели? Наказание, не преследующее никакой цели или намерения, несовместимо с *нашими* идеями благодати и справедливости, но оно не может служить никакой цели после того, как все придет к концу. Наказание, согласно *нашему* представлению, должно быть соразмерно с проступком. Почему же тогда назначается вечное наказание за временные проступки такого слабого создания, как человек? Может ли кто-нибудь одобрить гнев Александра<sup>14</sup>, который собирался истребить целый народ за то, что у него похитили его любимую лошадь Букефала?

Небеса и ад предполагают два различных вида людей — добрых и злых; однако большая часть человеческого колеблется между пороком и добродетелью. Если бы кто-нибудь задумал обойти мир с целью угостить добродетельных вкусным ужином, а дурных — крепким подзатыльником, то он часто затруднился бы в своем выборе и пришел бы к выводу, что заслуги и проступки большинства мужчин и женщин едва ли стоят любого из этих двух воздаяний.

Предположение же мерил одобрения или порицания, отличного от человеческого, приводит к общей путанице. Откуда вообще мы узнали, что существует такая вещь, как моральное различие, если не из наших собственных чувств? Какой человек, не испытавший личной обиды (а добрый от природы человек даже при предположении, что испытал ее), мог бы налагать за преступления даже обычные, законные, легкие кары на основании одного только чувства порицания? И что закаляет грудь судей и присяжных против побуждений человеколюбия, как не мысль о необходимости и общественных интересах? По римскому закону виновных в отцеубийстве и сознавшихся в своем преступлении клали в мешок вместе с обезьяной, собакой и змеей и бросали в реку. Простая же смерть была наказанием тех, кто отрицал свою виновность, хотя бы и вполне доказанную. В присутствии Августа<sup>15</sup> преступник был судим и осужден после полного изобличения, но человеколюбивый император, задавая последний вопрос, построил его так, чтобы привести несчастного к отрицанию своей вины. *Ведь ты, конечно, сказал император, не убивал своего отца?* Это милосердие даже по отношению к величайшему из преступников соответствует нашим естественным идеям *правосудия*, хотя оно и предотвращает лишь столь незначительное страдание. Более того, даже самый фанатичный священник непосредственно, без колебаний одобрил бы такой

образ действий, в том, конечно, случае, если преступление не заключалось в ереси или неверии: эти последние преступления затрагивают его *временные* интересы и выгоды, и он, пожалуй, не был бы к ним столь снисходителен.

Главным источником моральных идей является размышление об интересах человеческого общества. Неужели эти интересы, столь недолговечные и суетные, следует охранять посредством вечных и бесконечных наказаний? Вечное осуждение одного человека является бесконечно большим злом во вселенной, чем ниспровержение тысячи миллионов царств. Природа сделала детство человека особенно хилым и подверженным смерти, как бы имея в виду опровергнуть представление о том, что жизнь есть испытание. Половина человеческого рода умирает, не достигнув разумного возраста.

III. *Физические* аргументы, основанные на аналогии природы, ясно говорят в пользу смертности души, а они и есть, собственно, единственные философские аргументы, которые должны быть допущены в связи с данным вопросом, как и в связи со всяким вопросом, касающимся фактов. Где два предмета столь тесно связаны друг с другом, что все изменения, которые мы когда-либо видели в одном, сопровождаются соответственным изменением в другом, там мы должны по всем правилам аналогии заключить, что когда в первом произойдут еще *большие* изменения и он полностью распадется, то за этим последует и полный распад последнего. Сон, оказывающий весьма незначительное воздействие на тело, сопровождается временным угасанием души или по крайней мере большим затемнением ее. Слабость тела в детстве вполне соответствует слабости духа; будучи оба в полной силе в зрелом возрасте, они совместно расстраиваются при болезни и постепенно приходят в упадок в преклонных годах. Представляется неизбежным и следующий шаг — их общий распад при смерти. Последние симптомы, которые обнаруживает дух, суть расстройство, слабость, бесчувственность и отупение — предшественники его уничтожения. Дальнейшая деятельность тех же причин, усиливая те же действия, приводит дух к полному угасанию. Судя по обычной аналогии природы, существование какой-либо формы не может продолжаться, если перенести ее в условия жизни, весьма отличные от тех, в которых она находилась первоначально. Деревья погибают в воде, рыбы в воздухе, животные в земле. Даже столь незначительное различие, как различие в климате, часто бывает роковым. Какое же у нас основание воображать, что такое безмерное изменение, как то, которое претерпевает душа при распаде тела и всех его органов мышления и ощущения, может произойти без распада всего существа?

У души и тела все общее. Органы первой суть в то же время органы второго, поэтому существование первой должно зависеть от существования второго. Считают, что души животных смертны; а они обнаруживают столь близкое сходство с ду-

шами людей, что аналогия между ними дает твердую опору для аргументов. Тела людей и животных не более сходны между собой, чем их души, и, однако, никто не отвергает аргументов, почерпнутых из сравнительной анатомии. *Метемпсихоз*<sup>16</sup> является поэтому единственной теорией подобного рода, заслуживающей внимания философии.

В мире нет ничего постоянного, каждая вещь, как бы устойчива она ни казалась, находится в беспрестанном течении и изменении; сам мир обнаруживает признаки бренности и распада. Поэтому противно всякой аналогии воображать, что только одна форма, по-видимому самая хрупкая из всех и подверженная к тому же величайшим нарушениям, бессмертна и неразрушима. Что за смелая теория! Как легкомысленно, чтобы не сказать безрассудно, она построена!

Немало затруднений религиозной теории должен причинить также вопрос о том, как распорядиться бесчисленным множеством посмертных существований. Каждую планету в каждой солнечной системе мы вправе вообразить населенной разумными смертными существами; по крайней мере мы не можем остановиться на ином предположении. В таком случае для каждого нового поколения таких существ следует создавать новую вселенную за пределами нынешней, или же с самого начала должна быть создана одна вселенная, но столь чудовищных размеров, чтобы она могла вместить этот неустанный приток существ. Могут ли такие смелые предположения быть приняты какой-нибудь философией, и притом на основании одной лишь простой возможности?

Когда задают вопрос о том, находятся ли еще в живых Агамемнон, Терсит, Ганнибал, Варрон<sup>17</sup> и всякие глупцы, которые когда-либо существовали в Италии, Скифии, Бактрии или Гвинее, то может ли кто-нибудь думать, будто изучение природы способно доставить нам достаточно сильные аргументы, чтобы утвердительно отвечать на столь странный вопрос? Если не принимать во внимание откровение, то окажется, что аргументов нет, и это в достаточной мере оправдывает отрицательный ответ. "Quanto facilius, — говорит Плиний, — certiusque sibi quemque credere as specimen securitatis antegenitali sumere experimento"<sup>18</sup>. Наша бесчувственность до того, как сформировалось наше тело, по-видимому, доказывает естественному разуму, что подобное же состояние наступит и после распада тела.

Если бы наш ужас перед уничтожением был изначальным аффектом, а не действием присущей нам вообще любви к счастью, то он скорее доказывал бы смертность души. Ведь поскольку природа не делает ничего напрасно, то она никогда не внушила бы нам ужаса перед невозможным событием. Она может внушить нам ужас перед неизбежным событием в том случае, когда — как это имеет место в данном случае — наши усилия часто могут отсрочить его на некоторое время. Смерть

в конце концов неизбежна, однако человеческий род не сохранился бы, если бы природа не внушила нам отвращения к смерти. Ко всем учениям, которым потворствуют наши аффекты, следует относиться с подозрением, а надежды и страхи, которые дают начало данному учению, ясны как день.

Бесконечно более выгодно в каждом споре защищать отрицательный тезис. Если вопрос касается чего-либо выходящего за пределы хода природы, известного нам из обычного опыта, то это обстоятельство является по преимуществу, если не всегда, решающим. Посредством каких аргументов или аналогий можем мы доказать наличие такого состояния существования, которого никто никогда не видел и которое совершенно непохоже на то, что мы когда-либо видели? Кто будет настолько доверять какой-либо мнимой философии, чтобы на основании ее свидетельства допустить реальность такого чудесного мира? Для данной цели нужен какой-нибудь новый вид логики и какие-нибудь новые силы духа, чтобы сделать нас способными постигнуть эту логику.

Ничто не могло бы более ясно показать, сколь бесконечно человечество обязано божественному откровению, чем тот факт, что, как мы находим, никакое иное средство не в силах удостоверить эту великую и важную истину .

*Юм Д. Соч. В 2 т. М., 1965.  
Т. 2. С. 798—806*

## НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

В отличие от французского немецкое Просвещение в целом не обращалось к традиционным антропологическим сюжетам. Нет в представленных нами философских текстах непосредственных рассуждений о человеческой природе или человеческой субъективности. Речь идет то об особенностях национального характера, то о нравственном прогрессе человечества, то о гуманизме. Собственно антропологическая тема кажется размытой, трудно извлекаемой из комплекса философского знания.

Между тем именно в немецком Просвещении философская антропология постепенно оформлялась в самостоятельную область философской рефлексии наряду, скажем, с теорией познания или этикой. Знаменитые кантовские вопросы: "Что я могу знать?", "Что я должен делать?", "На что я могу надеяться?" были подготовлены предшествующей философской рефлексией, сложным восхождением к постановке проблемы человека.

Немецкие просветители рассматривали себя в качестве своеобразных миссионеров разума, призванных открыть людям глаза на их природу и предназначение, направить их на путь одухотворяющих истин. Ренессансный идеал свободной личности обретает в эпоху Просвещения атрибут всеобщности: должно думать не только о себе, но и о других, о своем месте в обществе. В эпоху Возрождения человек, осмысливавшийся как абсолютное основание для природы, общества и истории, не был, однако, в полной мере соотношен с социальностью, с общественной идеей. Просветители же стремились осознать специфику этих межчеловеческих связей. В центре их внимания — проблемы наилучшего общественного устройства, разработка программ общественных преобразований, максимально соответствующих человеческой природе.

Что же является главным, определяющим, по их мнению, в человеческой природе? Просветители убеждены, что *всепроницающий разум* — державная черта, определяющее качество человека. Особенно рационалистично раннее Просвещение. Это век рассудочного мышления. Однако постепенно наступает разочарование. Возникает вопрос: "Существуют ли пределы разума?" Тогда спасения ищут в "непосредственном знании", в чувствах, в интуиции, а где-то впереди виднеется и диалектический разум. Но до тех пор пока любое приращение знания принимается за благо, идеалы Просвещения остаются незыблемыми.

Еще один характерный признак Просвещения — исторический оптимизм. Он основывается на представлении о разумности человека, на убеждении, что в человеческой природе масса прекрасных, положительных задатков. Что касается пороков, дурных поступков, страстей, то они преодолимы, изживаемы. Нет такой стороны человеческой природы, которую нельзя облагородить, следуя меркам разума. Отсюда идея прогресса как

возможность бесконечного совершенствования человека и человечества, "воспитания человеческого рода", изменения социальности на пути поиска наилучших форм человеческого существования.

Идея прогресса — вообще завоевание эпохи. Предшествующие времена не задумывались над самооправданием. Античность знать ничего не хотела о своих предшественниках. Христианство относило свое появление на счет высших предначертаний. Даже Ренессанс, выступивший посредником в диалоге двух предшествующих культур, считал своей задачей не стремление вперед, а возвращение к первоистокам. Просвещение впервые осознало себя новой эпохой. Отсюда было уже рукой подать до историзма как типа мышления. И хотя не все просветители поднялись до исторического взгляда на вещи, его корни лежат в этой эпохе.

В немецкой философии начало Просвещения связано с именем Христиана Вольфа (1679—1754), систематизатора и популяризатора учения Лейбница. Вольф впервые в Германии создал систему, охватившую основные области философского знания. Вольфианцы были убеждены в том, что распространение образования незамедлительно приведет к решению всех острых вопросов современности. Культ разума сочетался у них с пиететом перед христианской верой, которой они пытались дать "рациональное" истолкование. Сам Вольф не уделил должного внимания антропологическим сюжетам.

Видным представителем вольфианской просветительской философии в свой ранний, "докритический", период выступает Иммануил Кант (1724—1804). В его творчестве можно проследить определенную эволюцию от проблем естествознания и общей "метафизики" к проблеме человека. Прежде чем поставить общие фундаментальные вопросы о предназначении человека, о его сущности, Кант обращается, казалось бы, к частным темам — к грезам духовидца Свёденборга, к миру человеческих чувств, к оценке национальных особенностей людей.

Эволюция раннего Канта протекала под влиянием Руссо. Книгам французского просветителя он был обязан освобождением от предрассудков кабинетного ученого. Его интересуют теперь многие вопросы собственно человеческого существования. Реальный мирской человек все больше завладевает его вниманием. Кант обнаруживает, что это весьма интересный объект философской рефлексии. Поворот к антропологическим сюжетам он рассматривает как своего рода революцию в мышлении.

Наиболее характерная работа для этого периода "Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного" (1764). Этот трактат, выдержавший восемь прижизненных изданий, принес Канту славу модного писателя. Философ выступает в необычном для него жанре — как эссеист. Его слог приобрел изящество и афористичность, автор охотно прибегает к иронии. Выбор такого литературного письма не случаен. Кант обращается к миру человеческих чувств. Выразить жизнь эмоций гораздо труднее, чем воспроизвести движение мысли. Вот почему в трактате много образов, а строгие дефиниции отсутствуют.

Человеческие чувства в работе рассматриваются через призму двух категорий — Прекрасного и Возвышенного. Трактат по эстетике? Ничего подобного. Это скорее антропологическая зарисовка, дающая возможность приблизиться к более строгим размышлениям о человеческой природе.

Кант высказывает некоторые соображения о различии людей по темпераментам, отнюдь не стремясь исчерпать тему. Прекрасное и Возвышенное служит для него стержнем, на который он нанизывает свои весьма занимательные наблюдения о человеческом в человеке. В сфере Возвышенного пребывает, согласно Канту, темперамент меланхолический, которому немецкий просветитель отдает явное предпочтение, хотя видит и некоторые слабые его стороны. Человек как живое существо обладает четко фиксированной природой. Но вместе с тем какое разнообразие характеров, темпераментов! В "Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного" Кант рассуждает об особенностях национального характера. Это один из первых шагов социальной психологии — науки, которая в наши дни обрела более строгую эмпирическую базу. Разумеется, у немецкого просветителя нет еще широкого социологического подхода. Он довольствуется в основном собственными наблюдениями над национальными особенностями поведения. Впоследствии Кант неоднократно возвращался к этим наблюдениям, каждый раз когда читал курс антропологии. Выводы его не всегда точны, порой спорны, большей частью оригинальны. За яркими, хотя и произвольными, пассажами скрывается глубокий смысл: они предвосхищают перемену в духовной атмосфере страны, грядущий поворот от рассудка к чувствам, появление интереса к индивидуальным переживаниям личности.

Современник раннего Канта — Готхольд Эфраим Лессинг (1729—1781) — поэт, драматург, литературный критик, философ. Тезисы "Воспитание человеческого рода" (1730) носят программный характер прежде всего для самого мыслителя. Оценим по достоинству ряд его идей, которые являются, на наш взгляд, своеобразным провозвестием. Прежде всего, это мысль о единстве человеческого рода, о его всеохватной целостности. Разумеется, Лессинг основывается преимущественно на европейской истории. Он рассуждает в духе европейского человечества. Тем не менее мыслитель исходит из идеи всеобщей судьбы людей.

Еще одна плодотворная идея Лессинга: человечество возникает, когда эта общность осознается. Без напряженного самосознания никакое единство не возникает. Только постепенное ощущение одинаковости способствует рождению такого универсального образования, как человечество. И само собой понятно, что здесь не обойтись без определенных стадий, конкретных этапов, через которые эта идентичность осмысливается.

С этой точки зрения не выглядит архаичным воззрение Лессинга, согласно которому человеческий разум рассматривается

как державная сила истории. Мы привыкли соотносить рождение общемировой цивилизации с развертыванием производительных сил, хозяйственных связей, средств коммуникации. Человеческому роду надлежит еще осознать свою общность: к этой мысли мы только сейчас привыкаем.

Лессинг высоко оценивал роль христианства в человеческой истории, возвеличивая в нем моральную сторону. Учение о всеобщей любви, требование добродетельных поступков, по мнению философа, обеспечивало христианству победу над другими религиями. Он подчеркивал, что для того, чтобы рассудок человека достиг полной ясности и создал ту чистоту сердца, которая вселяет в нас способность любить, прежде всего любить добродетель ради ее самой, рассудок должен упражняться в постижении духовных предметов. Но означает ли высокая оценка христианской святости, что духовная эволюция человеческого рода завершается именно этой религией? По мнению Лессинга, человечество не остановится на данной стадии. Придет новая ступень зрелости — "эпоха нового, вечного Евангелия". Именно в эту пору нравственность окажется универсальной, безусловным принципом поведения. Новый Завет устареет в той же мере, что и Ветхий Завет. Третье мировое состояние грядет не сразу. Оно непременно требует предварительных ступеней.

Эта мысль Лессинга о постепенном возвращении морали, о терпеливом продвижении к высшим ступеням духа в наши дни в очередной раз раскрывает свой глубочайший смысл. Радикальные и скороспелые программы переделки мира, оторванные от духовных традиций, принесли человечеству немалый ущерб. На этом фоне впечатляющим и одухотворенным кажется суждение великого немецкого мыслителя: "Шестувуй же своим неприметным шагом, вечное провидение!"

Творчество ученика раннего Канта и Лессинга Иоганна Готфрида Гердера (1744—1803) пронизано глубокими гуманистическими раздумьями. Еще будучи студентом он пришел к мысли о том, что в философии проблема человека должна стать центральной. "Какие плодотворные возможности, — восклицал он, — откроются, когда вся философия станет антропологией!"

Философской основой гуманизма Гердера было учение о развитии, о прогрессе человечества. Первой попыткой изложить это учение явилась работа "Еще одна философия истории для воспитания человечества" (1774). В этой работе, находясь в пределах теологических воззрений на происхождение людского рода и на движущие силы истории, Гердер высказывает глубокие мысли о закономерном поступательном характере изменений, происходящих в обществе.

Гуманность, по Гердеру, соответствующая природе человека, — это такое состояние общества, когда каждый, не опасаясь другого, может свободно развивать свои способности. Если люди не достигли такого состояния, то они должны винить

только самих себя: никто свыше не поможет им, но никто и не связывает им руки. Они должны извлечь уроки из своего прошлого, которое наглядно свидетельствует о том, что человечество стремится к гармонии и совершенству. Вся история народов — это школа соревнования в скорейшем достижении гуманности.

Таким образом, можно сказать, что немецкое Просвещение, одушевленное пафосом историзма, органического развития, рассматривающее движение человека к совершенству как неизбежный закон социальной динамики, обозначило ряд важнейших вех на пути к поискам индивидуальности, к созданию философской антропологии как самостоятельной области философского знания.

*А. В. Гулыга, П. С. Гуревич*

**Наблюдения над чувством  
прекрасного и возвышенного**

*О различных объектах  
чувства возвышенного и прекрасного*

Различные ощущения приятного или неприятного основываются не столько на свойстве внешних вещей, возбуждающих эти ощущения, сколько на присущем каждому человеку чувстве удовольствия или неудовольствия от этого возбуждения. Этим объясняется, что одни люди испытывают радость по поводу того, что у других вызывает отвращение; этим же объясняется, что любовная страсть часто остается загадкой для всех окружающих или что один ненавидит то, к чему другой совершенно равнодушен. Сфера наблюдений этих особенностей человеческой природы простирается очень далеко и таит в себе еще множество открытий, столь же привлекательных, сколь и поучительных. Здесь я обращаю внимание лишь на некоторые пункты, особенно, как нам кажется, выделяющиеся в данной области, и взгляну на них больше глазами наблюдателя, чем философа.

Так как человек чувствует себя счастливым, лишь поскольку он удовлетворяет какую-нибудь склонность, то чувство, делающее его способным испытывать большое удовольствие, не нуждаясь для этого в исключительных талантах, имеет, конечно, немаловажное значение. Тучные люди, для которых самый остроумный автор — это их повар, чьи изысканные произведения хранятся в их погребе, будут по поводу пошлой непристойности и плоской шутки испытывать такую же пылкую радость, как и та, которой гордятся люди более благородных чувств. Ленивый человек, любящий слушать чтение книги потому, что при этом можно прекрасно заснуть; купец, которому все удовольствия кажутся глупыми, за исключением того, которое умный человек испытывает, когда он составляет смету своей торговой прибыли; тот, кто любит другой пол лишь в той мере, в какой он причисляет его к предметам, годным для употребления; любитель охоты, охотится ли он за мухами, как Домициан<sup>2</sup>, или за дикими животными, как А... — у всех этих людей есть чувство, делающее их способными наслаждаться каждого на свой лад; им незачем для этого завидовать другим, и они могут при этом не составлять о других определенного представления; однако в данное время мое внимание обращено не на чувство таких людей. Существует еще одно чувство, более тонкое; оно называется так или потому, что его можно испытывать более длительное время без пресыщения и истощения; или потому, что оно предполагает, так сказать, некоторую возбудимость души, делающую ее способной к добродетельным порывам; или же потому, что оно свидетельствует

о талантах и превосходстве духа, тогда как названные выше чувства бывают и при полном отсутствии мыслей. Одну сторону именно этого чувства я и хочу рассмотреть. Но я исключаю отсюда ту склонность, которая обращена на глубокое проникновение ума, а также то возбуждение, к которому был способен такой человек как Кеплер<sup>3</sup>, когда он, как сообщает Бейль<sup>4</sup>, заявил, что одного своего открытия он не отдал бы за целое княжество. Подобного рода чувство слишком тонко, чтобы оно могло быть темой настоящего очерка, касающегося лишь того чувства, к которому способны и более обыкновенные люди.

Имеется преимущественно два вида более тонкого чувства, которое мы хотим здесь рассмотреть: чувство *возвышенного* в чувство *прекрасного*<sup>5</sup>. Оба чувства возбуждают приятное, но весьма различным образом. Вид гор, снежные вершины которых поднимаются над облаками, изображение неистовой бури или описание ада у Мильтона<sup>6</sup> вызывают удовольствие, связанное, однако, с некоторым страхом. Вид покрытых цветами лугов и долин с бегущими по ним ручьями и пасущимися на них стадами, описание рая или гомеровское изображение женских прелестей также вызывает приятное чувство, но радостное и веселое. Чтобы первое из упомянутых здесь впечатлений имело надлежащую силу, мы должны обладать *чувством возвышенного*; для того же, чтобы как следует насладиться вторым, необходимо иметь *чувство прекрасного*. Высокие дубы и уединенные тени священной рощи *возвышенны*, цветочные клумбы, низкая изгородь и затейливо подстриженные деревья *прекрасны*. Ночь возвышенна, день прекрасен. Спокойная тишина летнего вечера, когда мерцающий свет звезд пробивается сквозь ночные тени и светит одинокая луна, постепенно вызывает у натур, обладающих чувством возвышенного, глубокое чувство приязни, презрения к земному, ощущение вечности. Сияющий день внушает деловое рвение и чувство веселья. Возвышенное *волнует*, прекрасное *привлекает*. Выражение лица человека, охваченного чувством возвышенного, серьезного, иногда неподвижно и полно удивления. Сильное ощущение прекрасного, напротив, возвещает о себе блеском веселья в глазах, улыбкой и порой шумной радостью. Возвышенное в свою очередь бывает различного рода. Иногда этому чувству сопутствует некоторый страх или даже грусть, в иных случаях — лишь спокойное изумление, еще в других — сознание возвышенной красоты. Первое я хотел бы назвать *устрашающе-возвышенным*, второе — *благородным*, третье — *великолепным*. Глубокое одиночество возвышенно, но оно чем-то устрашает<sup>1\*</sup>. Поэтому огромные,

---

<sup>1\*</sup> Я приведу только один пример того благородного ужаса, который способен внушить нам описание полнейшего одиночества, и с этой целью привожу несколько выдержек из рассказа о сновидении Каразана в "Grem. magazin", т. IV, с. 539. Этот скупой богач по мере роста своих богатств все больше делал для себя недоступным чувство сострадания и любви к ближ-

обширные пустыни, как, например, необъятная пустыня Шамо в Центральной Азии, всегда давали повод к тому, чтобы населять их страшными тенями, домовыми и привидениями.

Возвышенное всегда должно быть значительным, прекрасное может быть и малым. Возвышенное должно быть простым, прекрасное может быть нарядным и изысканным. Большая высота вызывает чувство возвышенного, как и большая глубина, однако чувство, вызываемое такой глубиной, сопровождается ощущением ужаса; чувство же, вызываемое высотой, — изумлением; и именно поэтому первое ощущение может быть устрашающе-возвышенным, а второе — благородным.<sup>7</sup> Вид египетских пирамид, как рассказывает Хассельквист<sup>7</sup>, производит на нас гораздо большее впечатление, чем все описания, однако устройство их просто и благородно. Церковь св. Петра в Риме великолепна. Так как на здании ее, величественном и простом, красота, например золото, мозаика и т. п., распределена так, что ощущение возвышенного все же преобладает, то и самый предмет называется великолепным. Арсенал должен быть благороден и прост, замок правителя — великолепен, загородный дворец — красив и наряден.

Длительность возвышенна. Если она относится к прошедшим временам, она благородна. Если же предвидят ее в необозримом будущем, она пугает. Постройки самой далекой древ-

---

нему. Между тем, чем больше охладевала в нем любовь к человеку, тем более усердно он молился и соблюдал обряды. И вот после этого признания он продолжает следующим образом: "Однажды вечером, когда я при свете лампы производил свои расчеты и составлял смету своих торговых прибылей, мной овладел сон. В этом состоянии увидел я спускающегося ко мне подобно вихрю ангела смерти; он начал меня бить, прежде чем я успел отвратить молитвами страшный удар. Я оцепенел, поняв, что моя судьба решена на вечные времена и что ко всему доброму, что я совершил, ничего уже не могло быть прибавлено, а от содеянного мной зла ничего уже не могло быть отнято. Я был подведен к престолу того, кто обитает на третьем небе. Из сияния, пылавшего предо мной, ко мне были обращены слова: "Каразан, твое служение богу отвергнуто. Для тебя стала недоступна любовь к человеку, ты железной рукой держал извыск сокровища. Ты жил только для себя, а потому и в будущем ты вечно должен жить в одиночестве, без всякого общения со всем сотворенным". В это мгновение я какой-то невидимой силой был сорван с места и унесен дальше через величественное мироздание. Бесчисленные миры скоро остались позади меня. Когда я приблизился к самому краю мира, я заметил, что тени безграничной пустоты спускались предо мной в необъятную глубину. Страшное царство вечной тишины, одиночества и мрака! Невыразимый ужас объел меня при виде этого. Мало-помалу я потерял из виду последние звезды, и наконец в совершенной темноте потухло и последнее мерцающее сияние света. Смертельный ужас отчаяния усиливался с каждым мгновением, и в такой же мере я с каждым мигом удалялся от обитаемого мира. С нестерпимой тоской я думал о том, что, если бы даже в течение десятков миллионов лет эта сила несла меня все дальше за пределы всего сотворенного, я и тогда

ности вызывают благоговение. Описание Галлером <sup>8</sup> вечности будущего вызывает легкий трепет, а его описание вечности прошедшего — немое изумление.

*Кант И. Соч. В 6 т. М., 1964. Т. 2.  
С. 127—131*

## Лессинг<sup>9</sup>

### Воспитание человеческого рода

...Я имею в виду следующее. — Почему бы нам не видеть во всех позитивных религиях не что иное, как путь, которым повсеместно может — и должен впредь — следовать рассудок человека в своем поступательном движении, вместо того, чтобы усмехаться или раздражаться по поводу какой-либо из них? Ведь подобной насмешки, подобного негодования не заслужило ничто в этом лучшем из миров; так неужели же их заслуживают лишь религии? Или мы видим перст божий во всем, только не в наших заблуждениях?

#### § 1

То, что для отдельного человека есть воспитание, для всего человеческого рода есть откровение.

#### § 2

Воспитание — это откровение, которое дается отдельному человеку; откровение — это воспитание, которое было дано и еще теперь дается человеческому роду...

#### § 4

Воспитание не дает человеку ничего сверх того, что он мог бы постигнуть и своими силами; но дает ему то, что он мог бы постигнуть и своими силами, быстрее и с большей легкостью. Следовательно, и откровение не дает человеческому роду ничего сверх того, к чему человеческий разум, предоставленный самому себе, не пришел бы и сам, но оно дало и дает ему эти важнейшие постижения ранее.

#### § 5

И подобно тому как в процессе воспитания не безразлично, в какой последовательности развивать силы человека, подобно

---

все равно продолжал бы смотреть в бездонную пропасть тьмы без всякой помощи или надежды когда-либо вернуться назад. В этом состоянии оцепенения я с такой силой простер свои руки к предметам действительности, что в этот момент проснулся. И вот с тех пор я понял, что должно глубоко уважать людей; ведь даже самого ничтожного из тех, кого я, упоенный своим счастьем, гнал от дверей своего дома, я в той страшной пустоте, несомненно, предпочел бы всем сокровищам Голконда".

тому как нельзя сразу научить человека всему, и Бог в своем откровении должен сохранять известную последовательность, известную меру.

#### § 6

Если даже первый человек и был наделен исконным понятием Единого Бога<sup>10</sup>, то это сообщенное (а не обретенное) понятие не могло долго сохранять свою чистоту. Как только предоставленный самому себе человеческий разум приступил к его разработке, он разложил единое неизмеримое на ряд измеримых частей, каждой из которых он придал какое-либо отличительное свойство.

#### § 7

Так естественным образом возникло многобожие и идолопоклонство. И кто знает, сколько миллионов лет человеческий разум блуждал бы еще по этим ложным путям (хотя отдельные люди повсюду и во все времена понимали, что это ложные пути), если бы Богу не было угодно опять придать ему толчком верное направление.

#### § 8

Но так как он уже не мог, да и не хотел, открываться каждому отдельному человеку, он избрал отдельный народ, чтобы особым образом воспитать его; и народ самый неотесанный, самый дикий, воспитание которого можно было начать с самого начала...

#### § 18

Но к чему — спросите вы — воспитывать столь грубый народ, народ, с которым Богу пришлось начинать с самого начала? Я отвечаю: для того чтобы впоследствии с уверенностью использовать отдельных его представителей для воспитания всех остальных народов. Бог воспитывал в нем будущих воспитателей человеческого рода. Ими стали евреи, могли стать только евреи, только мужи воспитанного таким образом народа...

#### § 20

Пока Бог проводил свой избранный народ по всем ступеням детского воспитания, другие народы земного шара продолжали идти своим путем, озаряемым светом разума. Большинство из них сильно отстало от избранного народа, лишь немногие опередили его. Это случается с детьми, предоставленными самим себе: многие вырастают совершенно неотесанными, некоторые поразительным образом сами воспитывают себя.

#### § 21

Однако подобно тому как эти счастливые исключения ни в коей мере не опровергают пользу и необходимость воспита-

ния, так и несколько языческих народов, которые до сих пор были как будто впереди избранного народа даже в познании Бога, ни в коей мере не опровергают необходимость откровения. Ребенок, которого воспитывают, начинает с медленных, но уверенных шагов; он не скоро догоняет иное более одаренное дитя природы. Но он обязательно догонит его и тогда уже опередит навсегда...

#### § 27

Поэтому в книгах Ветхого Завета<sup>11</sup>, в этих первых книгах для неотесанного и примитивно мыслящего израильского народа, могло отсутствовать учение о бессмертии души и будущем воздаянии, но в них не должно было содержаться ничего, что могло хотя бы задержать народ, для которого они были написаны, на пути к этой великой истине. И что бы могло в большей степени задержать его на этом пути, чем обещание подобного чудесного воздаяния в земной жизни, обещание, данное тем, кто никогда не обещает того, что не выполнит?..

#### § 30

Однако опыт каждого дня никоим образом не должен был укреплять эту веру; в противном случае народ, обладающий таким опытом, навсегда, во веки веков, был бы отрешен от познания и восприятия этой тогда еще недоступной ему истины. Ибо если благочестивый человек вполне счастлив, а полное счастье ведь предполагает, что его покой не нарушается страшными мыслями о смерти, что умирает он старым, пресытившись жизнью, то как может он желать другой жизни? И почему бы ему размышлять о том, чего он не желает? Если же не благочестивый человек, то кто же еще будет размышлять об этом? Злодей? Тот, кто ощущает всю тяжесть кары за совершенное им зло, и, проклиная эту жизнь, тем охотнее откажется от всякой другой?

#### § 31

Значительно менее важным было то, что отдельные израильтяне полностью и категорически отрицали бессмертие души и воздаяние в будущей жизни, указывая на то, что в законе об этом не сказано. Отрицание в устах одного человека — будь он даже Соломон<sup>12</sup> — не могло задержать развитие рассудка как такового; к тому же это отрицание само по себе было уже доказательством того, что народ сделал большой шаг вперед на пути к истине. Ибо отдельные люди отрицают только то, о чем думают многие. А думать о том, что раньше вообще никого не заботило, — уже полпути к познанию...

#### § 34

Еще еврейский народ почитал своего Иегову<sup>13</sup> скорее как самого могущественного, чем самого мудрого Бога; еще он не

столько любил, сколько боялся его как бога-ревнителя; и это доказывает, что его понятия о своем высшем едином боге не были теми истинными понятиями, которые надлежит иметь о Боге. Но вот пришло время, когда эти его понятия необходимо было расширить, облагородить, исправить, и для этого Бог обратился к самому простому средству: он дал еврейскому народу лучшую, более верную меру, чтобы чтить своего Бога должным образом.

### § 35

Если раньше он чтил Бога своего, только сравнивая его с ничтожными божками мелких и грубых соседних народов, с которыми он пребывал в вечной распре, то теперь, в плену у мудрого перса, он стал соразмерять своего Бога с сущностью всего сущего, познannую и почитаемую более изощренным разумом.

### § 36

В прошлом откровение служило проводником его разуму, теперь же разум внезапно озарил светом данное ему откровение.

### § 37

Это было первой взаимной услугой, оказанной ими друг другу; а творцу того и другого подобное взаимовлияние никак не могло представляться несообразным, так как без этого одно из них было бы излишним...

### § 39

Так как теперь под влиянием более чистого вероучения персов<sup>14</sup> евреи познали в своем Иегове не просто величайшего из всех национальных Богов, но Всевышнего Бога, так как они с тем большим основанием могли обнаружить его в своих вновь извлеченных на свет священных книгах и показать его другим, что он действительно там был; так как они выражали — во всяком случае, в их книгах содержалось это требование — то же отвращение ко всем чувственным представлениям о Боге, которое всегда было присуще персам, то не удивительно, что они снискали милость Кира<sup>15</sup> — он ставил их богослужение значительно ниже чистого сабеизма, но значительно выше грубого идолопоклонства, распространившегося в оставленной евреями стране.

### § 40

Поняв теперь все значение своих непознанных ранее сокровищ, они вернулись и стали совсем другим народом, главная забота которого состояла теперь в том, чтобы упрочить это понимание среди своих. Вскоре здесь больше не могло быть и речи о богоотступничестве и идолопоклонстве. Ибо изменить

можно национальному Богу, но не Всевышнему Богу, однажды познав его...

#### § 42

Нет сомнения в том, что, живя среди халдеев и персов, евреи ближе ознакомились и с учением о бессмертии души. Понятнее оно стало им в школах греческих философов Египта.

#### § 43

Поскольку, однако, с этим учением в их священных книгах дело обстояло совсем не так, как с учением о Едином Боге и его свойствах, — последнее было просто грубейшим образом пропущено этим чувственно воспринимающим народом, а то надо было искать; поскольку для понимания учения о бессмертии необходима была предварительная подготовка — в книгах сохранились лишь намеки и отдельные указания, — то вера в бессмертие души не могла стать верой всего народа. Она была и осталась верой одной секты<sup>16</sup>...

#### § 45

Намеком я называю то, что должно лишь возбудить любопытство и желание задать вопрос. Таковым я считаю часто встречающийся оборот — приложиться к отцам своим — вместо умереть.

#### § 46

Указанием я называю то, в чем уже содержится росток, из которого можно вывести угаennую еще истину. Именно такой вывод делает Христос из того, что Бог назван богом Авраама, Исаака и Иакова. Впрочем, это указание может быть, как мне представляется, разработано в убедительное доказательство...

#### § 54

Та часть человеческого рода, которую Богу угодно было подчинить единому замыслу воспитания, — а угодно ему было подчинить этому единому замыслу лишь тех, кто уже был внутренне связан языком, деятельностью, правлением, иными естественными и политическими узами, — эта часть человеческого рода достигла той зрелости, которая позволяла сделать воторой важный шаг в ее воспитании.

#### § 55

Это означает, что упомянутая часть человеческого рода достигла в развитии своего разума той стадии, когда для обоснования нравственного поведения ей стали необходимы и доступны более благородные и достойные побуждения, чем награды или наказания в земной жизни, которыми она была движима до сих пор. Дитя стало отроком. Лакомства и игрушки отступают

перед возникающим желанием стать таким же свободным, уважаемым и счастливым, как старшие братья и сестры...

#### § 57

Настало время, когда вера в иную истинную жизнь, которую можно обрести после жизни земной, должна была подчинить себе все поведение этого народа.

#### § 58

И Христос стал первым внушившим доверие, практическим учителем бессмертия души.

#### § 59

Первым внушившим доверие учителем. — Он заслужил доверие своими пророчествами, которые, казалось, осуществились в нем; чудесами, им сотворенными; своим воскресением после смерти, которой он запечатлел истинность своего учения. Можем ли мы и теперь доказать, что он воскрес, что он совершал чудеса, — этого я касаться не буду. Не буду я также касаться личности того, кто был Христом. Тогда для принятия его учения все это могло иметь значение; теперь, для признания истинности его учения, это уже не столь важно.

#### § 60

Первым практическим учителем. — Ведь одно дело предполагать возможность бессмертия души (в виде философской спекуляции), желать его, верить в него, и совсем другое — руководствоваться этим в своих внутренних побуждениях и внешней деятельности.

#### § 61

И этому впервые учил Христос. Ибо если у некоторых народов уже до него была распространена вера в то, что злые дела повлекут за собой наказание и в другой жизни, то речь шла о таких поступках, которые наносили вред гражданскому обществу и поэтому уже в гражданском обществе карались. К внутренней чистоте сердца в чаянии будущей жизни никто до Христа не призывал...

#### § 64

Из опыта во всяком случае ясно, что новозаветные книги <sup>17</sup>, в которых дошли до нас эти записанные спустя некоторое время учения, служили и до сих пор служат человеческому роду второй, лучшей, книгой его обучения.

#### § 65

В течение семнадцати столетий они занимали рассудок человека более, чем все другие книги, просвещали его более, чем все

другие книги, пусть даже это был только свет, который привнес в них сам рассудок человека.

#### § 66

Ни одна книга не могла бы обрести такую известность среди столь различных народов; а то, что этой книгой занимались люди самого различного склада мыслей, безусловно в большей степени способствовало развитию человеческого рассудка, чем мог бы сделать каждый народ в отдельности, если бы он изучал свою собственную начальную книгу...

#### § 70

На примере учения о едином Боге в пору детства человеческого рода ты видел, что Бог непосредственно открывает и простые истины разума или дозволяет и способствует тому, чтобы эти простые истины разума сообщались в течение некоторого времени как непосредственно открытые истины и тем самым быстрее распространялись и прочнее утверждались в сознании людей...

#### § 72

Подобно тому как в учении о едином Боге нам больше не нужен Ветхий Завет в учении о бессмертии души нам постепенно становится ненужным и Новый Завет, — но, быть может, в Новом Завете есть и еще истины такого рода, которые нам надлежит восхищенно воспринимать как откровение до той поры, пока разум не научит нас выводить их из других неоспоримых истин и связывать с ними?..

#### § 74

Или учение о первородном грехе. — Не убедит ли нас в конечном итоге весь наш опыт, что на *первой, самой низкой* стадии своего существования человек просто не может настолько властвовать над своими поступками, чтобы следовать законам морали?

#### § 75

Или учение об искуплении грехов сыном. — Не заставит ли все признать нас наконец, что, невзирая на эту изначальную неспособность человека, Бог все-таки предпочел дать ему законы морали и простить ему все их нарушения (ради *сына* своего, т. е. ради воплощенной полноты своего совершенства, перед лицом которой и в которой исчезает всякое несовершенство отдельного человека), а не лишить его их вообще и отрешить его тем самым от всякого морального блаженства, немислимого без законов морали?

#### § 76

Пусть мне не говорят, что подобное мудрствование недопустимо по отношению к тайнам религии. — Слово тайна означало в первые века христианства совсем не то, что мы пони-

маем под этим словом теперь; что же касается преобразования истин откровения в истины разума, то это совершенно необходимо, если мы хотим сказать помощь роду человеческому. Когда они были открыты, они, правда, не были еще истинами разума; но открыты они были для того, чтобы стать таковыми. Они являли собой как бы некий итог, подобно тому как учитель арифметики заранее сообщает своим ученикам ответ задачи, чтобы они в известной степени соотносили с ним свое решение. Если бы ученики удовлетворились знанием ответа, они бы никогда не научились решать задачи и не оправдали бы намерений доброго учителя, предоставившего им эту путеводную нить.

#### § 77

И почему бы религии, пусть даже ее историческая истинность вызывает сомнение, не дать нам тем не менее лучшие и более точные представления о божественной сущности, о нашей природе, о нашем отношении к Богу, обо всем том, что человеческий разум, предоставленный самому себе, никогда бы не постиг?

#### § 78

Неверно, что размышления над этими вопросами служили когда-либо причиной бедствий или приносили вред гражданскому обществу. — Не мышлению следует адресовать этот упрек, а глупости, тирании, пытающейся воспрепятствовать мышлению и не допустить, чтобы люди, способные самостоятельно мыслить, высказывали свои мысли...

#### § 80

Ведь упражнять рассудок при таком своекорыстии человеческого сердца только на том, что связано с нашими физическими потребностями, означало бы не обострить, а притупить его. Для того чтобы рассудок достиг полной ясности и создал ту чистоту сердца, которая вселяет в нас способность любить добродетель ради нее самой, он должен упражняться в постижении духовных предметов...

#### § 85

Нет, оно придет, оно обязательно придет, это время совершенства, когда человеку, по мере того как его рассудок будет все увереннее в лучшем будущем, не придется более искать в этом будущем мотивов своих поступков. Он будет творить добро ради самого добра, а не ради того воздаяния, которое уготовано чьим-то произволом и которое некогда должно было придать силу и сосредоточенность его рассеянному взору, чтобы он мог распознать внутренние, лучшие, награды, протекающие из добра.

#### § 86

Оно обязательно придет, время нового, вечного Евангелия, обещанного нам уже в книгах Нового Завета.

### § 87

Быть может, некоторые мечтатели тринадцатого и четырнадцатого века уже узрели лучи этого нового, вечного Евангелия и ошиблись только в том, что возвестили о нем слишком рано...

### § 89

Все дело в том, что они слишком торопились; что они считали возможным сразу, без предварительного пояснения, без подготовки, превратить своих едва вышедших из поры детства современников в мужей, достойных третьего мирового состояния.

### § 90

Именно это и превращало их в мечтателей. Ведь мечтатель часто безошибочно прозревает будущее, он только не может его дожидаться. Он хочет ускорить наступление этого будущего и ускорить его своими силами. То, на что природе нужны тысячелетия, должно свершиться в мгновение, составляющее время его земного существования. Что ему в том, если то лучшее, которого он ждет, не настанет еще при его жизни! Или, быть может, он вернется? Верит в то, что вернется? — Странно, что эта мечта выходит теперь из моды только у мечтателей!

### § 91

Шествуй же своим неприметным шагом, вечное провидение! Не дай мне только отчаяться в тебе из-за этой неприметности! Не дай мне отчаяться в тебе, даже если мне покажется, что твои шаги ведут тебя назад! Неверно, что самой короткой линией всегда должна быть прямая.

### § 92

Тебе столько надо взять с собой на твоём вечном пути! Совершить столько шагов в сторону! А если бы можно было считать доказанным, что большое, медленно вращающееся колесо, приближающее человеческий род к совершенству, приводится в движение маленькими, быстро вращающимися колесами, каждое из которых вносит свою лепту в этот процесс?

### § 93

Иначе и не может быть! Тот путь, которым человеческий род движется к своему совершенству, должен сначала пройти каждый человек (один раньше, другой позже). — "Пройти в течение одной жизни? Разве может человек в течение одной жизни быть чувственно воспринимающим иудеем и живущим в духе христианином? Разве может он в течение одной жизни выйти за пределы того и другого?"

*Lessing. G.-E. Werke. In 5 Bd.  
B. — Weimar, 1975. Bd. 2.  
S. 291—315*

## Гердер<sup>19</sup>

### Еще один опыт философии истории для воспитания человечества

*Гуманность — цель человеческой природы,  
и для этой цели бог передал в наши руки  
нашу собственную судьбу*

Цель всякого предмета, если он не является просто мертвым средством, должна быть заложена в нем самом. Предположим, что мы созданы для того, чтобы подобно магнитной стрелке, всегда поворачивающейся к северу, вечно стремиться в тщетном усилии к точке совершенства, лежащей вне нас, которой нам никогда не достигнуть; тогда мы могли бы пожалеть, как слепую машину, не только себя, но и то существо, которое обрекло нас на участь Тантала<sup>20</sup>, создав нас исключительно для своего собственного злорадного, небожественного развлечения. Если бы мы и захотели сказать в его оправдание, что эти пустые усилия, никогда не достигающие цели, создают кое-что хорошее, поддерживая в нас вечную активность, то существо, заслуживающее подобного оправдания, все же оставалось бы несовершенным и жестоким. Ибо в активности, не достигающей цели, нет ничего хорошего, и, поддерживая в нас иллюзию подобной цели, это существо, по причине своей злобы или бессилия, обманывало бы нас самым недостойным образом. Но, к счастью, природа вещей не учит нас этой иллюзии; если мы будем рассматривать человечество таким, каким мы его знаем, по законам, которые в нем заложены, то мы не увидим в человеке ничего более высокого, чем гуманность: ведь даже ангелов или богов мы представляем себе только как идеальных, высших людей.

Наша природа, как мы видели, явно организована для этой цели; для нее даны нам наши обостренные чувства и инстинкты, наш разум и свобода, наше хрупкое и, вместе с тем, длительное здоровье, наш язык, искусство и религия. Во всех состояниях и обществах человек не мог иметь в виду создать и не создал ничего иного, кроме гуманности, как бы он ее ни понимал. Во имя этого природа так организовала нас в зависимости от пола и возраста, чтобы наше детство продолжалось дольше и чтобы только при помощи воспитания мы могли учиться гуманности в том или другом из ее проявлений. Во имя этого существуют на обширном земном шаре всевозможные различия в образе жизни людей, все типы общества. Будь он охотник или рыбак, пастух или земледелец, или горожанин, в каждом общественном положении человек учился различать средства пропитания, сооружать жилища для себя и своей семьи; он учился превращать одежду в украшение для обоих полов и вносить порядок в свой домашний быт. Он изобрел разнообразные законы и формы правления, которые все ставили себе целью, чтобы каждый, не опасаясь

нападения другого, мог развивать свои силы и добиваться более прекрасного, более свободного наслаждения жизнью. Во имя этого обеспечивалась собственность и облегчались работа, искусство, торговля, общение между людьми; были введены наказания для преступников, награды для достойнейших, а также тысячи нравственных правил для разных положений в общественной и домашней жизни и даже в религии. Наконец, во имя этого велись войны, заключались договоры, постепенно образовалось нечто вроде военного и международного права, наряду с многочисленными узами гостеприимства и торговли, чтобы и за пределами отечества человека берегли и уважали. Итак, все то хорошее, что когда-либо было сделано в истории, делалось во имя гуманности, а все неразумное, порочное и отвратительное, совершавшееся в ней, было направлено против гуманности. Таким образом, человек не может представить себе иной цели для своих земных установлений, кроме той, которая заложена в нем самом, то есть в слабой и сильной, низкой и благородной природе, которую дал ему бог. Если во всем мироздании мы познаем каждую вещь лишь через то, что она есть и как она действует, то цель человечества на земле указана нам через его природу и историю самым ясным и наглядным образом.

Оглянемся на тот пояс земного шара, который мы успели обозреть. Во всех установлениях народов от Китая до Рима, во всем разнообразии их государственного строя, а также во всех их военных и мирных изобретениях, при всех ужасах и ошибках народов основной закон природы оставался один: "Пусть человек будет человеком, пусть он строит свою жизнь так, как он считает наилучшим". Для этого люди овладевали своей землей и устраивались, как могли. Из женщины и из государства, из рабов, одежды и жилища, из пищи и увеселений, из науки и искусства они извлекали все, что считали возможным извлечь для своего или общего блага. Так повсюду мы видим, как люди обладали и пользовались правом стремиться к своему идеалу гуманности, когда он был ими осознан. Если они заблуждались или останавливались на полпути унаследованной традиции, то они страдали от последствий своего заблуждения и искупали свою вину. Божество не связывало им руки ничем, кроме их собственной сущности, времени, места и живущих в них сил. И оно также никогда не помогало им в их ошибках чудесами, ко предоставляло учиться на последствиях этих ошибок и самим исправлять их.

Насколько прост этот естественный закон, настолько он достоин бога, целесообразен и плодотворен по своим последствиям для человеческого рода. Для того чтобы быть тем, что он есть, и стать тем, чем мог бы стать, он должен был сохранить внутреннюю активность и круг свободной деятельности, в котором ему не мешали бы никакие противоестественные чудеса. Вся мертвая материя, все породы живых существ, управляемых инстинктом, со дня сотворения остались тем, чем были; человек же бог сделал богом на земле, заложив в него принцип

самостоятельной деятельности и с самого начала заставив этот принцип действовать под влиянием внутренних и внешних потребностей природы человека. Человек не мог жить и при этом сохранить себя, не учась пользоваться разумом; а как только он начинал им пользоваться, перед ним хотя и распахивались двери к тысяче заблуждений и неудачных опытов, однако в то же время, и даже именно через эти заблуждения и неудачи, открывался путь к лучшему использованию разума. Чем скорее он распознаёт свои ошибки, чем энергичнее принимается за их исправление, тем дальше он продвигается, тем больше развивается в нем человечность; а ему нужно ее развивать, иначе он будет целыми столетиями изнывать под тяжестью своих собственных проступков.

Мы видим также, что природа избрала для осуществления этого закона такое обширное пространство, какое ей предоставила вся область, заселенная людьми. Она дала человеку настолько разнообразную организацию, какая была возможна для человеческого рода на нашей земле. Она поместила негра рядом с обезьяной, и, начиная от ума негра до тончайшего развития человеческого мозга, она заставила все народы всех времен разрешать великую проблему гуманности. Мимо самого необходимого, к чему влекут инстинкт и потребность, не мог пройти почти ни один народ на земле, а для более тонкого усовершенствования человеческой природы существовали более утонченные народы, живущие в более умеренном климате. Как и все благоустроенное и прекрасное располагается посередине между двумя крайностями, так и самая прекрасная форма разума и гуманности должна была найти место в этой умеренной средней полосе. И она нашла его в изобилии, согласно естественному закону всеобщего соответствия. Ибо хотя почти всем азиатским народам свойственна пассивность, которая заставляла их рано успокаиваться на достигнутом и считать всякую унаследованную форму неприкосновенной и святой, но все же их можно извинить, если вспомнить, какое огромное пространство они занимали на суше и всякие случайности, грозившие им, в особенности со стороны гор. В целом же их первые, ранние меры, направленные на развитие гуманности, останутся, если принять во внимание время и место, весьма похвальными: и тем более нельзя недооценивать те успехи, которых добились более активные народы на побережье Средиземного моря. Они сбросили с себя деспотическое ярмо старых форм правления и традиций и подтвердили этим великий, благостный закон человеческой судьбы: то, чего сознательно желает и что способен своими силами осуществить себе на благо какой-либо народ или все человечество, то и разрешено ему самой природой, которая поставила ему целью не деспотов и не традиции, а самую высокую форму гуманности.

Принцип этого божественного закона природы чудесно приращивает нас не только с обликом нашего человеческого рода на всей земле, но и с изменениями его на протяжении всех времен.

Всюду человечество представляет собой то, что оно могло из себя сделать, чем оно хотело и в силах было сделаться. Если оно было довольно своим состоянием или на великой ниве времен еще не *созрели* средства для его улучшения, то оно столетиями не менялось, оставаясь тем, чем было. Если же оно пользовалось оружием, которое дал ему бог, — своим умом, своей силой и всеми случайными обстоятельствами, дарившими ему попутный ветер, то оно искусно поднималось выше и мужественно шло по пути совершенствования. Если оно этого не делало, то уже сама его пассивность показывает, что оно еще недостаточно чувствовало свое несчастье: потому что всякое живое чувство несправедливости, в сочетании с силой и разумом, должно стать спасительной силой. Так, например, длительное повиновение при деспотизме основывалось отнюдь не на превосходящей силе деспота; добровольная, доверчивая слабость угнетаемых, а позднее их покорная пассивность были его единственной и величайшей опорой. Ведь терпеть легче, чем исправлять силой; поэтому многие народы не воспользовались правом, которое предоставил им бог, наделив их божественным даром разума.

Нет сомнения, что вообще все, что еще не совершилось на земле, совершится в будущем; ибо неуязвимы права человека и силы, заложены в него богом, неистребимы. Мы удивляемся, как много успели сделать в своей жизненной сфере за несколько столетий греки и римляне, ибо, хотя цель их деятельности не всегда была безупречной, все же они доказали, что могут ее достигнуть. Их прообраз сияет в истории и побуждает подобных им, при равном или еще большем покровительстве судьбы, стремиться к сходным и еще лучшим результатам. Вся история народов становится с этой точки зрения школой соревнования за прекраснейший венок гуманности и человеческого достоинства. Столь многие прославленные древние народы добились худшей цели; почему бы нам не добиться более чистой, более благородной? Они были людьми, как и мы; их стремление к наилучшей форме гуманности — это и наше стремление, только применительно к условиям нашего времени, нашей совести, нашим обязанностям. То, что они могли сделать без помощи чуда, то можем и имеем право сделать и мы; божество помогает нам только через наше усердие, наш разум, наши собственные силы. После того как оно сотворило землю и все создания, лишённые разума, оно создало человека и сказало ему: "Будь моим подобием, богом на земле! Владей и господствуй! Произведи все благородное и прекрасное, что ты можешь создать из своей природы; я не могу помочь тебе чудесами, потому что я вложило твою человеческую судьбу в твои человеческие руки; но тебе будут помогать все священные, вечные законы природы".

## РУССКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

Среди многих других философских проблем размышления о человеке в русском Просвещении занимают едва ли не главенствующее место. По сравнению с предшествующей русской мыслью, просветители — А. Н. Радищев, И. П. Пнин, А. П. Куницын, А. Ф. Бестужев, В. В. Попова — задают себе множество новых вопросов, пытаются найти на них ответы. В чем существо человека? Какова его природа? Что же представляет собой человек как гражданин и член общества?

Естественно, что русское Просвещение унаследовало проблематику Просвещения европейского, но осмысляло и развивало ее вполне самобытно, в контексте той уникальной исторической ситуации, которая сложилась в российском обществе того времени.

Уделяя первостепенное значение философскому осмыслению человека, русские просветители пытались определить его место в природе, назначение в обществе. Человек является для них частью природы, причем ее лучшей частью, ее высшим творением. Все, что создала природа до человека, было лишь прелюдией, подготовкой к торжественному акту творения человеческого существа. По мнению просветителей, величие человека, его отличие от других существ, порожденных природой, заключается в разуме. Человек, наделенный разумом, способен творчески трудиться, обеспечивая тем самым прогресс человечества. Именно разум позволяет человеку использовать стихийные законы природы в собственных интересах.

Это восхищение человеком как совершенным созданием природы свойственно всей просветительской мысли. Но особенно ярко звучит она в поэме И. П. Пнина "Человек". Это своеобразный гимн его величию, тем деяниям, свершая которые человек преодолевает в себе раба. Мысль о том, что человек, при всей своей уникальности, страдает от несвободы, несправедливости, социального неравенства, волновала русских просветителей не меньше, чем вопросы о человеческой природе. Объявляя себя противниками всякого рода рабства и угнетения, они впервые заговорили о необходимости уничтожения крепостного права как противоречащего человеческой природе и предназначению человека. Рассматривая человека как существо социальное, просветители обращают внимание на то, что в нем существуют как бы два начала — чувственное и разумное. Эти два начала, различные по своей природе, часто противоречат друг другу, человек, сам того не желая, оказывается под влиянием одного из них. Русские просветители во всем стремятся к идеалу, им свойственно желание слить чувства и разум в гармоническое единство. Такое органичное соединение чувственного и разумного начал, по их мнению, предохранит личность от отклонений в своем духовном развитии и нравственного разложения.

Для того чтобы существовать и развиваться, человеку необходимо удовлетворять свои жизненные потребности. Вместе с тем личности свойственно постоянное стремление к лучшему, то есть ее потребности возрастают. Тут-то и необходим разум, руководствуясь которым человек может удовлетворить свои потребности не принося вреда окружающим.

Поставив разум в качестве верховного начала, просветители пытаются доказать, что, если человек безрассудно отдается своим чувствам, пренебрегая доводами разума, он становится рабом собственных страстей, то есть уподобляется животному. Подобные рассуждения приводят просветителей к мысли о создании особой "нравственной философии", с помощью которой можно определить основные принципы этики, поведения людей в обществе. Главные положения "нравственной философии" изложены в работе А. П. Куницына "Право естественное". Нравственность в этом сочинении рассматривается как естественное проявление человеческой природы.

Вместе с тем русские просветители задумывались и над тем, почему свободомыслие как глубинная потребность человека с таким большим трудом реализуется в реальных условиях его жизни. Свобода или свободолюбие рассматривается русскими просветителями как абсолютная ценность. Без свободы человек существовать не может, все его поступки продиктованы стремлением обрести свободу. Желание это вполне естественно, так как все люди равны по своей природе. С рождения наделены они одинаковыми правами, и только несправедливость, царящая в обществе, поставила их в неравноправное положение.

В этих рассуждениях ясно видно одно значительное упущение. Просветители не видели и, вероятно, не могли в то время видеть психологических особенностей человека. Их понимание человеческой природы обужено, стремление к всеобщему равенству не позволяет им замечать индивидуальных особенностей каждого человека, да и целых сообществ людей. Говоря о природном равенстве всех людей и об их извечном стремлении к свободе, они не видят противоречивости этих понятий, их взаимоисключающего характера. Они не задавались вопросом: как при всеобщем равенстве можно достичь индивидуальной свободы? Или как, будучи абсолютно свободным во всем, оставаться равным окружающим тебя людям?

Огромное внимание уделяли русские просветители вопросу о переустройстве общества. Если человек стремится обрести свободу, то каким должно быть общество, в котором он живет? Просветители представляли себе общество во многом антропологически. Оно должно быть таким, каким его хочет видеть сам человек. В то же время благополучие общества и его граждан просветители связывали не только со свободой личности и просвещенностью человека, но и с социально-экономическим статусом личности и прежде всего с отношением к собственности. Ведь владеющему собственностью человеку легче освободиться

от какой бы то ни было зависимости. Целью свободного общества, по мнению просветителей, является благополучие его граждан. "Государство только тогда счастливо, когда оно любимо своими соотечественниками" (А. Ф. Бестужев).

Живя в обществе, основанном на свободе и счастье, человек должен быть его достойным гражданином. Отсюда интерес просветителей к проблеме воспитания личности. Этой теме посвящен трактат А. Ф. Бестужева "О воспитании". Являясь сторонниками общественного воспитания, просветители в первую очередь руководствовались интересами государства. Они желали так организовать воспитание, чтобы научить человека жить в обществе, строго соблюдая общие интересы и правила добродетели, ставя общественные интересы выше личных выгод. Такое воспитание не представлялось им особенно трудным делом, так как, по мнению просветителей, в человеке от рождения нет тяготения ни к добру, ни к злу, он представляет собой *tabula rasa*, и его личностные качества будут складываться под влиянием обстоятельств и условий жизни. Поэтому достаточно оградить человека от вредных влияний и создать ему достойное окружение, и можно легко получить добропорядочного гражданина и высоконравственную личность.

Таким образом, философско-антропологическая мысль русских просветителей отличалась значительным разнообразием, глубиной и самобытностью. Она охватывала широкий спектр политических, мировоззренческих и нравственных проблем. Многие темы, к которым обратились русские просветители, получили развитие в отечественной философии XIX—XX столетий.

*А. И. Абрамов, И. В. Егорова*

**О человеке,  
о его смертности и бессмертии <sup>2</sup>**

Вот, мои возлюбленные, все, что вероятным образом в защиту бессмертия души сказать можно. Доводы наши, как то вы видели, были тройкие: первые почерпнуты были из существа вещей и единственно метафизические. Они нам непрерывным последствием посылок, одной из другой рождающихся, показали, что существо, в нас мыслящее, есть простое и несложное, а потому неразрушимое, следовательно, бессмертное, и что оно не может быть действие сложения нашего тела, сколь искусственно оно ни есть; вторые, основываясь на явственной восходящей постепенности всех известных нам существ, но возглавляя себя постепенности, себя лестницы, в творении зримой, явили нам человека совершеннее всех земных сложений и организаций; в нем явны виделись нам все силы естественные, теснящиеся воедино, но видели в нем силу, от всех сил естественных отличную. Из того вероятным образом заключали, что человек по разрушении тела своего не может ничтожествовать, ибо если невозможно и само в себе противуречущее, что кака-либо сила в природе исчезала, то мысленность его, будучи всех сил естественных превосходнее и совершеннее, исчезнуть не может. Третьего рода доводы, заимствованные из чувственности нашей, из нас самих извлеченные, показали нам, что мысленная в нас сила от чувственности отлична, что она хотя все свои понятия от чувств получит, но возмoгает творить новые, сложные, отвлеченные; что она властвует над понятиями нашими, возывая их на действительность или устремляясь к единой; что в отвлечении случайном от тела мысленность не забывает творительную свою силу, как то бывает во сне или в некоторых болезнях; что сочетание наших идей с детства, что речь наша, а паче всего, что явственное наше о нас самих познание суть убедительные доказательства, что мысленность наша не есть явление наша телесности, ни действие нашего сложения. Наконец, показали мы, дабы отразить зыблющееся хотя, но казистое доказательство о всевластвовании тела нашего над душою, показали мы, повторю, что власть души над телом оную гораздо превышает; и для сего привели примеры из опытов ежедневных, утвердив неоспоримо, что вина и корень всех движений телесных есть мысленность; ибо в ней есть источник движения, а потому не можно ли сказать, что в ней есть и источник жизни; привели мы примеры, колико человек мысленностию своею властвующ над своими желаниями и страстями, что она возмoгает дать телу болезнь и здравие, и присвокупим, и самую смерть; что напряжение мысленности отвлекает ее от телесности и делает человека способным на

преодоление трудов, болезней и всего, под чем тело изнемогает без содействия души. Утвердив таким образом души неразрушимость, дерзнем подъяти на самую малейшую дробь тяжелую завесу будущего; постараемся предузнать, предчувствовать хотя, что можем быть за пределами жизни. Пускай рассуждение наше воображению будет смежно, но поспешим уловить его, потечем ему во след в радовании; мечта ли то будет, или истинность; соблизиться с вами когда-либо мне есть рай. Лети, душа, жаждающая видети друзей моих, лети во сретение и самому сновидению; в нем блаженство твое, в нем жизнь.

Три суть возможности человеческого бытия по смерти: или я буду существо таковое же, какое я есмь, то есть что душа моя по отделении ее от тела паки преидет и оживит тело другое; или же состояние души моя по отделении ее от тела будет хуже, то есть что она преидет и оживит нижнего рода существо, например зверя, птицу, насекомое или растение; или душа моя, отделенная смертию от тела, преидет в состояние лучшее, совершеннейшее. Одно из сих трех быть долженствует, ибо хотя и суть вообразимые возможности иного бытия (чего не настроит воображение!), но на поверку всегда выходить будет или то же, или хуже, или лучше, четвертого вообразить не можно; но одному из трех быть должно, буде удостоверилися, что сила мыслящая в нас и чувствующая, что душа не исчезнет. Все сии возможности имели и имеют последователей; все подкрепляемы доводами. Рассмотрим основательность и вероятность оных и прилепимся к той, где вероятность родить может если не очевидность, то хотя убеждение. Блаженны, если вступим в путь истинный; сожаления будем достойны, но не наказания, если заблудим; ибо мы во след течем истине, мы ищем ее с ровнением и нелицемерно.

Для удостоверения, что человек или кто-либо от человек бывал уже человек, но под образом другим, или же что кто-либо из человек бывал зверем или чем другим, но не человеком, нужно, кажется, ясное о том воспоминание; нужно, чтобы оно часто было повторяемо, чтобы было, так сказать, ошутительно; ибо пример единственный не может быть доводом или, лучше сказать, свидетельством того или другого доказательством не почтено, да хотя бы сто таковых было свидетельств; для того, что могут быть причины таковому свидетельству, основанные на преубеждениях или выгодах.

Хотя мнения сии не заслуживают почти опровержения, но взглянем на них любопытства ради и возвесим на весах беспристрастия. Древние гимнософисты и бракмань<sup>3</sup> и нынешние брамины говорят, что человеческая душа в награждение за добрые дела, на земле соделанные, по отделении ее от тела смертию, преселяется в овцу, корову или слона белого; в возмездие же за дела злые преселяется в свинью, тигра или другого зверя. Древние египтяне также думали, что души их переходили в животных и растения и для того столь тщательно избегали

убиения животных, дабы не убить отца своего или мать или не съесть их в тюрьме. Сию гипотезу можно наравне поставить со всеми другими вымышлениями для награждения добрых дел и для наказания худых. Тартар и поля Елисейские и Гурии все одного суть свойства, бредни. Древние кельты чаяли в раю пить пиво из черепов своих неприятелей. Спроси русского простолюдина: каков будет ад? — Язык немеет, — скажет он в ответ: будем сидеть в кипящей в котле смоле. Все таковые воображения суть одного рода; разница только та, что одна другой нелепее. Случалось вам видеть картину страшного суда, не Михаила Анжела, но продаваемую в Москве на Спасском мосту<sup>4</sup>? Посмотрите на нее и в заключении своем не ошибетесь; и смело распространяйте оное на все изобретения, представляющие состояние души хуже нынешнего, хуже, нежели в сопряжении с телом.

Что иные люди бывали люди же прежде сего, тому находят будто правдоподобие имеющие доводы. Великие мужи, говорят они, суть всегда редки; нужны целые столетия, да родится великий муж. Но то примечания достойно, что великий муж никогда не бывает один. Всегда являются многие вдруг, как будто воззванные паки от мрака к бытию, как будто от сна восстают пробужденные, да воскреснут во множестве.

Если бы произведение великого мужа для природы было дело обыкновенное, то бы равно было для нее, да произведет его, когда бы то ни случилось, и тут и там, одного, двух. Но шестиве ее не так бывает. Великий муж один не родится, но если обрели одного, должны быть уверены, что имеет многих спутников. И кажется, иначе тому быть нельзя; они всегда рождаются на возобновление ослабевающих пружин нравственного мира; рождаются на пробуждение разума, на оживление добродетели. Подобно, как то уверяют, что землетрясение есть нужное действие<sup>5</sup> естественного строительства на возобновление усыпляющихся сил природы, так и великие люди, яко могущественные рычаги нравственности, простирая свою деятельность во все концы оныя, приводят ее во благое сотрясение, да пробудятся уснувшие души качества и силы ее да воскреснут. Если же еще помыслим, что не прилежание, не старание, не воспитание делают великого мужа, но он бывает таков от природы врожденным неким чувствованием или высшим будто вдохновением, то не подумал ли помыслить, что почти невозможно единого жития течения на произведение великого мужа, но нужны многие; ибо известно всем, сколь мешкотно, сколь тихо бывает шествие наше в учении нашем, и распространение знаний не одним делается днем. Итак, можно, вероятно, заключить, что великий муж не есть новое произведение природы, но паки бытие, возрождение прежде бывшего, прежняя мысленность, в новые органы облеченная. Даже история сохранила примеры о воспоминавших о прежнем своем бытии. Пифагор помнил то ясно, Архий, Аполлоний Тианейский<sup>6</sup>; и если б мнение таковое

не было нашему веку посмеялищем, то можно подумать, что бы многие о таковом прежнего их бытия воспоминании дали бы знать свету, но паче сего можно сослаться на каждого собственное чувство, если только кто захочет быть чистосердечен. Не имели ли мы все или многие из нас напоминовения о прежнем состоянии, которое не знаем где вклеить в течение жизни нашей? В начальные дни жития нашего случалось бывать на местах, видать людей, о коих поистине сказать бы могли, что они уже нам известны, хотя удостоверены, что их не знаем; откуда таковые напоминовения? Не из прежнего ли бытия, не прежняя ли жизни? Не для того ли они бывают иногда столь же сладостны, что уже были чувствуемы? Если всякий о сем воспоминать не может, то для того, что прилепленный к телесности чрез меру, не может от нее отторгнуться. Но те, кои упражняются в смиренномудрии и мысленности, тем таковое напоминовение легко быть может; чему и дали примеры Пифагор, Аполлоний и другие. Такими-то доводами, любезные мои, стараются дать вид правдоподобия нелепости, и смехотворному дают важность.

Колелюся, нужно ли опровержение на таковые надутые доказательства; ибо известно, что нужно Пифагору было о себе сказать, что он был прежде Евфорбий, для того, что он утверждал преселение душ. Можно было и Аполлонию говорить то же; ибо если мог делать чудеса, всеми зримые, то верили ему, что он облечен уже в новый образ. Но ныне успехи рассудка мыслить заставляют, что всякое чудо есть осмеяние всевышнего могущества, и что всякий чудодеец есть богохульник. Вот для чего Шведенборг<sup>7</sup> почитается вралем, а Сен-Жермень, утверждавший бессмертность в теле своем, есть обманщик. Какое пустое доказательство, что для произведения великого мужа прерождение нужно, да и в чем состоит таковая прерождения необходимость! Тот, кто может произвести великого мужа, может его произвести в один раз, равно как и в два. История свидетельствует, что обстоятельства бывают случаем на развержение великих дарований; но на произведение оных природа никогда не коснеет, ибо Чингис и Стенька Разин в других положениях, нежели в коих были, были бы не то, что были; и не царь во Греции, Александр был бы, может быть, Картуш<sup>8</sup>. Кромвель, дошедши до протекторства, явил великие дарования политические, как-то: на войне великие качества военного человека, но, заключенный в тесную округу монашеския жизни, он прослыл бы беспокойным затейником и часто бы бит был шлепами. Повторим: обстоятельства делают великого мужа. Фридрих II не на престоле остался бы в толпе посредственных стихосплетчиков, и, может быть, ничего более.

Что многие великие мужи рождаются вдруг, то естественно есть и быть так долженствует. Изъятия тому есть, но редкие. Редко возмогает тот или другой вознестися превыше своего времени, превыше окружностей своих. Уготовлено да будет место на

развержение; великие души влекутся издалека, и да явится Ньютон, надлежало, да предшествует Кеплер. Естественно, говорю, чтобы великие мужи являлись вдруг, а не поодиночке. Малейшая искра, падшая на горячее вещество, произведет пожар великий; сила электрическая протекает везде непрерывно и мгновенно, где найдет только вожагого. Таково же есть свойство разума человеческого. Едва один возмог, осмелился, дерзнул изъяться из толпы, как вся окрестность согревается его огнем и, яко железные пылинки, летят прилепиться к мощному магниту. Но нужны обстоятельства, нужно их поборствие, а без того Иоган Гус<sup>9</sup> издыхает во пламени, Галилей влечется в темницу, друг ваш в Илимск заточается<sup>10</sup>. Но время, уготовление, отъемлет все препоны. Лутер стал преобразователь, Декарт преобразователь, и яко вследствие законов движения, удар, данной единому шару, сообщается всем, на пути его стоящим, в едином ли то направлении или раздельно, так и электр души, возродясь единожды, изливается во все окрестности и стремится, подобно жидкостям, к равновесию (niveau) и уравниности.

Сколь тоще, сколь пусто доказательство, взятое из напоминания, когда виды, новые предметы, кажется, будто видим виденные! столь верно, что сие напоминание происходит от виденных, но подобных, хотя не самых тех, сколь верно, что все наши понятия происходят от чувств наших. Сочетание мыслей на яву имеет то же шествие, как и во сне; разность только та, что рассудок останавливает уродливое сочетание; но если вдашься воображению своему, то все чудесности небывалого Эльдорады будут скоро действительны. Та же сила, которая напоминает при воззрении на новые предметы, будто они уже суть виденные, сочетая воедино виденного по частям, та же сила могла произвести Армиду, солнышкина рыцаря<sup>11</sup> и в Потерянный Рай вместить все изящности и все нелепости. Кто на яву ссылается на воображение, находится в опасности, что скоро забредит.

Но если предыдущие две возможности о посмертном нашем бытии суть произведения детства, а может быть, и дряхлости рассуждения человеческого, — что столь же, кажется, нелепо думать, что я буду по кончине моей слон белый, как новый Чингис, Европы завоеватель. — Возможность третья, то есть, что состояние наше посмертное удобриться долженствует, во всем нами прежде сказанном многие имела доводы, и, дабы ее утвердить паче и паче, войдем еще в некоторые подробности. Может быть, я заблуждаю, но блуждение сие меня утешает, подавая надежду соединиться с вами: подобно, как будто привлекательное какое повествование, в истинности никакой основательности не имеющее, но живностию своих изображений, блеском картин и сходствием своих начертаний удаляя, отгоняя даже тень печального, влечет воображение, а за ним и сердце в царство хотя мечтаний, но в царство веселий и утех.

Мы видели и для нас, по крайней мере, доказанным почитаем, что в природе существует явная постепенность, что, восходя

от единого существа к другому, мы находим, что одно другого совершеннее или, сказать точнее, одно другого искусственнее в своем сложении; что в сем веществ порядке человек превышает всех других равно искусственным своим сложением, совершеннейшею своею организацией, в которой толико явственно соединены многие силы воедино, а паче всего умственную свою способность; тщательное наблюдение человеческого воспитания показывает нам, сколь способности в нем убогаются, ширятся, совершенствуют; история учит, колико народы могут в общем разуме своем совершенствоваться.

Природа, люди и вещи суть воспитатели человека; климат, местное положение, правление, обстоятельства суть воспитатели народов. Но начальный способствователь усовершенствования рода человеческого есть речь. Я того разыскивать не намерен, речь наша есть ли что-либо нам данное или самими нами изобретенная. Мне кажется, все равно сказать, что всеотец научил нас говорить каким-либо посредством, или, дав нам органы речи, он дал и способность говорить. Но, кажется, излишнее будет рассмотреть, каким образом, поколику речь к совершенствованию нашему способствует: ибо из того и явствовать будет, что водитель речи, мысленность, возлагать будет орудие, речи лишенная.

Ничто для нас столь обыкновенно, ничто столь просто кажется, как речь наша; но в самом существе ничто столь удивительно есть, столь чудесно, как наша речь. Правда, что радость, печаль, терзание имеют изъясляющие их звуки; но подражание оным было руководителем к изобретению музыки, а не речи; если мы помыслим, что звук, то есть движение воздуха, и звук произвольный, изображает и то, что глаз видит, и то, что язык вкушает, и обоняет нос, и что слышит ухо, и все осзания тела, и все наши чувствования, страсти и мысли; что звук сей не токмо может изразить все сказанное, всякую мысль, но что звук, сам в себе ничего не значущий, может возбуждать мысли и мысленности представить картину всего чувствуемого, — то в другом порядке вещей сие совсем показалось бы нелепым, невозможным: ибо рассмотри прилежнее служение речи. Время, пространство, твердость, образ, цвет, все качества тел, движение, жизнь, все деяния, словом: все... — и ты, о всецудрый дарователь, и ты, о всесильный, не изъедем... — все преобразуем в малое движение воздуха, и аки неким волхвованием звук поставлен на место всего сущего, всего возможного, и весь мир заключен в малой частице воздуха, на устах наших зыблющегося. О вы, любители чудес, внемлите произнесенному вами слову, и удивление ваше будет нечрезмерно: ибо чудесно есть, кто воззвал род человеческий к общежитию из лесов и дебрей, в них бы скитались, аки звери дубровни и не бы были человеки? Кто устроил их союз? Кто дал им правление, законы? Кто научил гнущаться порока, и добродетель сотворил любезною? Речь, слово; без нее онемелая наша чувствительность, мысленность

остановившаяся пребыли бы недействующи, полумертвы, как семя, как зерно, содержащее в себе древо величайшее, которое и даст покоющемуся сень, и согреет охладевшего, и пищу даст прохладную утомленному, и покровом будет от зною и непогоды, и пренесет по валам морским жаждущего богатства или науки до концов вселенных, но которое без земли, без влажности мертвеет, ничтожествует. Но едва всесильный речь привитал к языку нашему, едва человек изрек слово единое и образ вещи превратил в звук, звук сделал мыслию, или мысль преобразился в чертоносное лепетание, — как будто окрест вращающегося среди густейших мглы ниспадает мрак и темнота, очи его зрят ясность, уши слышат благогласие, чувственность вся дрожит, мысль действует, и се уже может он постигать, что истинно, что ложно; дотоле же чужд был и того и другого. Се слабое изображение чудес, речию произведенных. Мне кажутся аллегории тех народов весьма глубокомысленными, кои представляют первую причину всяческого бытия произведшее прежде всего слово, которое, одаренное всеилием всевышнего, разделило стихии и мир устроило. Если оно в человеке столь чудесно, столь чудодейтельно, то что возможет речь предвечного? Какой ее орган, какое знамение, кто может то ведать?

Но сия божественность, нам присвоенная, сия степень к совершенству, сей толико блестящий дар всеотца, речь наша, столь сама в себе малосущественна, столь зыблущаяся, столь летуча, что несовершеннее средства к нашему устройению, что брнее союза между людьми почти себе нельзя представить. Конечно, и естественность наша здесь на земли толико несовершенна, что лучшее средство ее бы превышало, тяготило, словом, выше бы было человечества; ибо рассуди: речь выражает токмо имена, а не вещи, а потому человеческий разум вещей не познает, но имеет о них токмо знамения, которые начертывает словами. Итак, вся человеческая наука не что иное есть, как изображение знамений вещей, есть роспись слов; да иначе и быть невозможно. Внутреннее существо вещей нам неизвестно; что есть сила сама в себе, не знаем, как действием следует из причины, не знаем, да и не имеем чувств на постижение всего того. О, человек! когда, возгордившись паче меры, ты возлетаешь в чувствовании твоём, помысли, что знание твое, что наука твоя есть плод твоея речи, или, паче, что она есть собрание различных звуков, помысли и усмирися.

Вот, возлюбленные мои, вот на чем основаны человеческие познания. Мысли наши суть токмо знамения вещей, выражаемые произвольными звуками; следовательно, нет существенного сопряжения или союза между мыслию и словом; ибо все равно было назвать дурака дураком или вашим; в сем ни малейшего сомнения не может быть. Сколь скоро два языка кому известны, то сие явно. И се обильный источник наших заблуждений: ибо поелику во всех языках каждая вещь имеет уже название, и все несложные мысли свои знамения, то когда

возродится мысль новая, то дают ей знамение, сложенное из прежних. Если ты разумеешь под знамением то, что я, то мы друг друга разумеем; если же ты понимаешь иначе, то и выходит разгласие, вздор. Равно как бы один говорил по-еврейски, а другой по-русски. Таковы-то однако же суть большею частью все мнения философические, все исповедания. Один сказал: да, — другой разумел: нет, — а третий и то и другое: от чего случается, что от первого изрекшего знамение вещи оно хотя переходит в том же звуке заключенное чрез многие столетия, но мысль, с ним сопряженная, различествует от первой, как день от ночи. Таковы суть и были наипаче мнения человеческие о высшей силе. Люди называли ее богом, не имея о ней ясного понятия. Вот как разум человеческий бродит, ищет истину, но вся мудрость его, все глубокомыслие заключены в утлом звуке, из гортани его исходямом и на устах его умираемом.

Не место здесь говорить о письме, которое не что иное есть, как произвольно начертанные знаки, кои означают звук, нами произносимый, слово. Но да позволено нам будет следующее токмо рассуждение: поелику звук, выражающий знамение вещи, есть произвольный, то на место сего звучного выражения, слуху нашему внятного, поставь выражение произвольное, подлежащее другому чувству, — то будешь иметь речь, не гласом произнесенную, но зримую, но вкушаемую, но обоняемую, но осязаемую. И се понимать можем, как изобретены письмена, которые суть истинная речь для органа зрения. Примеры лишенных некоторых чувств доказывают ясно, что речь, или произвольное выражение знамения вещей, может вместо звучных знаков вмещаться в знаки, другим чувствам подлежащие. Глухие, а потому и немые изъясняются знаками и мысли свои заключают в знаках, подлежащих зрению. Из сего понятна возможность изучить их разуметь речь писанную, что аббат де л'Епе произвел в действо с удивительным остроумием, а может быть, взирая, каким образом немые изъясняют свои мысли, и видя, что они на место звучных знаков поставляют знаки зримые, изобретатель письмен внял, что им подражать можно, и начертал азбуку. А хотя он, по изречению одного славного немецкого сочинителя<sup>12</sup>, действовал между человеками, яко бог, но, заключая летущий ум в букву, он был не первый, который изобрел речь зримую. Живописец прежде его беседовал уже с нашими взорами; начертание образов зримого, картина была первое зримое выражение, речь звучную заменяемое; живопись родила иероглифы, а сии гораздо уже позже — буквы.

Если бы другие наши чувства столь же удобны были на понимание речи, как ухо и глаз, то бы, конечно, можно было сделать азбуку обоняемую, вкушаемую или осязаемую. Хотя и видали примеры, что слепые могли различать цветы посредством осязания и, может быть, возможно было двух слепых и неморожденных изучить сообщать друг другу свои мысли, но речь обоняемая, речь вкушаемая и даже речь осязаемая не

могут быть толико совершенны, как речь зримая, а паче того речь звучная: ибо сия едина в произношении своем есть разновиднейшая и соответствующая истинному органу слова. Но едва человек мог соединить речь звучную с речью зримою, то потек на изобретения, дерзнул на возможность и успел. Итак, сколь ни брэнна, сколь ни зыбка есть речь наша, яко средство совершенствования, однако к оному была она одно из сильнейших. Подражание, речь, рассудок были руководители его к изобретению и расширению наук и художеств. Да и в самом диком состоянии человека, в первенственном его состоянии, в состоянии естественном сии руководители его не оставляют. Сила мысленности его столь же могущественна, как живущего в просвещеннейших государствах, ибо, что язык одного народа искусственное, изглаженнее другого, что мысленная округа его расширенное, пространнее, обильнее, из того не следует, что все особенники народа суть разумнее, в мысленности могущественнее наименее совершеннейших народов. Изобретал мысль един, другие же, яко пленники, к колеснице торжествователя сего пригвожденные, бредут ему вослед. Они говорят говоренное, мыслят в мысли другого, и нередко не лучше суть младенца, лепечущего вослед своея няньки.

Итак, в каком бы то состоянии ни было, человек удобряет свою чувственность, острит силы мысленные, укрепляет понятие, рассудок, ум, воображение и память. Он приобретает несчисленное количество понятий, и из сравнения его рождаются понятия о красоте, порядке, соразмерности, совершенстве. Побуждение его к сожитию ввело его в общественное житие, и се разверзаются в нем новые совершенства. Права и обязанности, в общежитии им приобретенные, возводят его на степень нравственности; се уже рождаются в нем понятия о честности, правосудии, чести, славе; уже из побуждений к сожитию рождается любовь к отечеству, к человечеству вообще, а за ними следует тысячи добродетелей или паче сия из многих рождается; и сожалительность его претворилась в великодушие, щедроту, милосердие. Таким образом достигает он до вершины своего чувствования, до совершенства всех своих качеств, до высшего понятия о добродетели.

Хотя сказанное не на всех распространить можно, но различие между людьми состоит токмо в одной степени, а не в сущности. Да и тот, кто устраняется назначенного пути, устраняется, стремяся к совершенствованию, к блаженству: ибо все, что живет и мыслит, все стремится к расширению своих качеств, к совершенствованию; и сия есть мета мысленного существа. Хотите ли в том быть убежденны? Воззрите на то, что он на земли исполняет. На свет исходит, не имея никакой способности, ни умения, и является паче всех животных беззащитнее, беспомощнее, немощнее; и то природное стремление, которое другим животным столь явно руководствует, в человеке не существует. Но воззри на него, едва ощутил недостатки

свои, едва возопил: немощствую, — уже вся природа стремится ему на вспомоществование. Чувства его изощряются, рассудок укрепляется; недостатки рождают склонности, речь ведет его беседовати с богом, и рожденный слабее, немощнее, тленнее, словом, хуже всех других тварей, вследствие способности совершенствования человек возвышается выше всех существ на земли, и явен становится ее властитель.

Итак, стремление к совершенствованию, приращение в совершенствовании кажется быть метою мысленного существа, и в сем заключается его блаженство; но сему стремлению к совершенствованию, сколь оно ни ограничено есть, предела и конца означить невозможно<sup>13</sup>: ибо чем выше человек восходит в познаниях, тем пространнейшие открываются ему виды. Подстрекаемый всегдашним стремлением, мета его есть шестие беспрестанное, почти бесконечно, и поелику мысленности существенно, то и сама вечность на достижения сея меты недостаточна. Оттуда все старания наши, все наши стремления беспредельны. Желание наше объемлет бесконечность, и вечностию его разве измерить можно, а не временем. Склонности и страсти удовлетворений не знают, и чем более углубляются, тем сильнее возрастают. Все благородные склонности и все скарденности едину носят на себе печать. Рвение к науке ненасытимо, возродяся единожды; любочестие всеалчно, желало всю землю зреть своим подножием; и даже мерзкое сребролюбие жажде своей к имению не знает ни конца, ни предела. Всякую мысль, всякую мечту мы тщимся поставить мер превыше; где мы обретаем предел и ограду, там будто чувствуем плен и неволю, и мысль наша летит за пределы вселенныя, за пределы пространства, в царство неиспытанного. Даже телесность наша тщится во след мысли и жаждет беспредельного: ибо едва коснется пресыщения, то и наивеличайшее услаждение мерзит.

Поступим теперь к другому. Мы в предыдущем изъяснили, что понятия о красоте, благогласии, соразмерности, даже добродетели рождаются из сравнения: следовательно, не суть понятия сами по себе; мы видели, что сравнение есть деяние вещества мыслящего: следовательно, дабы что-либо поистине могло назваться прекрасным, изящным, нужно деяние умственное, да произойдет сравнение. А как без умственности сравнение быть не может, то не должны ли заключать, что бы и вся красота мира ничтожествовала, не бы были вещества мыслящие, разумные: следовательно, они в *начертании* сложения мира суть необходимы. Как же можно вообразить себе их уничтожение, а особливо тогда, когда деятельною мысленностию они усовершенствовались, следовательно, удобнее еще стали постигать все изящное, все превосходное, всю красоту.

Почерпая из сего новые еще доказательства о бессмертии души нашея, мы также научиться из них можем, что цель, что мета человечества есть совершенствование и блаженство, которое есть следствие добродетели, единыя от совершенств. И не-

ужели блаженство наше есть мечта, обольщение? Ужели все- сильный, всеблагий отец хотел сделать из нас игральные куколки? — Таковыми бы мы почтены быть должны, если бы блаженство наше с жизнью нашею скончалось; ибо недостатки телесности нашей претят, да может быть совершенно. Теперь время уже, возлюбленные мои, поспешать к концу нашего предприятия и, удостоверившись всякими мерами, что душа наша бессмертна, что жить будет и не умрет, то есть не разрушится, — теперь надлежит сказать, что с душою останется, когда она от тела будет отделенна. Многие суть случаи в жизни нашей, в которых нам показывается сходственность с первою степеню кончины нашей. Как скоро жизнь прервется, то последует бесчувственность, забвение самого себя. Подобные сему состояния суть: обморок, иступление, сон и множество других состояний; в таковых положениях человек забывает сам себя, теряет о себе сведение и лишается на время своего чувственности; итак, можно бы заключить, что подобно, как во сне, отъемлющем внешнюю нашу чувственность, остается в нас чувственность внутренняя, то есть мысленность, — подобно сему, говорю, и по смерти будем чувственности внешней лишены, но сохраним мысленность. Но пребудет ли она такова в нас по смерти, как в состоянии сна? При первом взгляде сие таковым и покажется, и могло бы в нас произвести уверение, но оно противоречит нашему существу, противоречит мете нашего бытия, следственно, противоречит намерению творца в его творении. Постараемся отразить сие казистое доказательство и возвести мысленность нашу, по отлучении ее от тела, в то достоинство, на которое она кажется быть определена.

Из предыдущего видели мы, что мысленность человеку существенна, что она его составляет особенностью, что человек и может по ней назваться человек, а без нее равнялся бы скотам. Мы видели также, что совершенствование ее есть свойство неотделимое; а потому и мета наша на земли относится к устройению нашему, из чего следствие бывает блаженство. Вследствие сих предпосылок человек во время жития своего дает всем силам своим всю возможную расширенность. Способность мыслить, с кою рождается, бывает разум, чувства наши изощряются, научаются, искусствуют; склонности наши производят деятельность необъятную и, яко понятия, чувственностию припные, претворяются в мысли, тако и склонности, в душе преобразовавшись и получив всю свою расширенность, становятся добродетели или пороки. Побуждения наши, ссореждаясь, так сказать, в душе, яко в средоточии зажигательного зеркала, родив в нас волю, дают столь широкую, столь твердую подножность, что если бы она не в человеке пребыла, то казалась бы божественною. Мы видели потом, что печать беспредельности наложена всему, что человек предприимлет; в самых силах его видна бывает толика энергия, что предел им назначить было бы отважно. Хотите ли сему пример: Скалигер<sup>14</sup> Омира выучил

наизусть в три недели и в четыре месяца всех греческих стихотворцев. Валлис<sup>15</sup> извлекал в голове коренное число пятидесяти трех цифирей. И таковые примеры отменныя энергии в силах умственных суть часты; незамеченны теряются, и для того не всяк о них знает. Из предшедших доказательств убедилися, что мысленность наша, что сила наша разумная, что душа наша разрушиться не может: ибо, не яко тело, несложенна, следовательно, не пропадет, не исчезнет, не уничтожится, пребудет, поживет во веки. Итак, из всего сказанного не ясно ли следует: 1. Поелику мысленность наша или душа не разрушится, то пребудет жива и по разрушении тела. 2. Поелику существенность ее состоит в непрестанном совершенствовании, то по отделении от тела душа ее сохранит, ибо если бы сия существенная ей способность изменилася, то бы она в худшее прешла состояние, не была бы душа, что также противно намерению, в сотворении человека явствующему. 3. Поелику же состояние сна лишает нас ясного о самих нас познания, а потому не столь есть состояние совершенное, как состояние бдения, то смерть уподобится сну относительно человека разве в том только, что обновит силы его душевные, как-то сон обновляет телесные, а не в том, что лишит душу ясного о себе познания, в чем состоит преимущество человека пред другими животными. 4. Поелику в силах душевных является беспредельность и ограниченность ее происходит от ее телесности, то, отрешенная от нее, она в деятельности своей будет свободнее. И, наконец, 5. Поелику душа сохранит свою способность совершенствования, то паче и паче будет совершенствовать. А если бы захотел ты иметь сему совершенствованию меру, то помысли, каков человек родится и что он бывает в его возмужалости, помысли, что в совершенствовании не будет препинаем ни обстоятельствами, ни страстями, ни болезнями, ни всеми препонами, телесностию душе налагаемыми; помысли, сколь уже разум человеческий отстоит теперь от дикого, от грубого состояния человека, питающего ловитвою; помысли и, начав от нынешнего совершенства, измеряй восхождение и знай, что не житием телесности то исполнять должно, но отрешая меру времени; помысли все сие и скажи: где есть предел совершенствования души? О, человек! не ясно ли ты есть сын божества, не его ли в тебе живет сила беспредельная!

Как можно думать, чтобы состояние человека посмертное было сну подобное, чтобы человек стал лишен чувствования, самопознания и жил бы, так сказать, в непрестанном мечтании? Когда здешнее состояние человека цель имеет совершенствование, когда в посмертное перейдем совершенное, нежели рождены были, то как мыслить, чтобы будущее состояние было возвратно, ниже, хуже теперешнего, как то непрестанное состояние сну подобное. Если то истинно, что всякое настоящее состояние предопределяет состояние следующее (ибо сие без того не имело бы достаточныя причины к существованию), а наше состоя-

ние на земли есть состояние совершенствования, в чем состоит мета нашего здесь пребывания, то не следует ли из того, что состояние будущее человека, поелику определяемо совершенствованием, будет совершеннее? Следует, что противоречие бы было в мете нашего бытия, чтобы следующее состояние человека подобно было сну, забвению, когда теперешнее состояние, будущее определяющее, есть состояние совершенствования. Возьмем известное уподобление, на прехождении человека от одной жизни к другой приложенное; последуем хотя косвенно в сем употреблении умственному исполнуну, и да будет он нам опорю.

Лейбниц сохранение животного по смерти и прехождение человека уподобляет прерождению червяка в бабочку и сохранению будущего строения бабочки в настоящем червяке<sup>16</sup>. Посмотрите, колико оно сходственно. Зри убо скаредного на чреве своем пресмыкающегося червяка. Алчба его единственное побуждение; прилепленный к листьям, их пожирает и служит единой своей ненасытностью; но се уже его кончина: смертная немощь объемлет его, сжимается, корчится, и се уже лежит бездыханен. Но сила, внутрь его живущая, не дремлет. Животное спит, покоится во смерти. И се происходит его прерождение. Ноги его растут, все члены претворяются; и едва новое его рождение достигло своего совершенства, то в жизни паки является, или паче пробужденный. Но какое превращение: вместо червяка является бабочка, простирает блестящие всеми цветами лучей солнечных крылья, возносится и, гнушаяся прежняя своя пища, питается нежнейшею. Уже новое совсем имеет существо, другая его мета, другие побуждения. Червяк служил токмо своего чрева, а бабочка, вознесенна до общия меты животных, служит прерождению. Кто бы мог вообразить в червяке бабочку, что они суть единое животное, и что превращение его есть токмо другое время его жизни? О, умствователь! поставляй предел природе; она, смеясь бессилию твоему, в житие единое соцепляет многие миры.

Если худшее состояние человека по смерти противоречит его мете и его существенности, то паче противоречит оно намерению творца в его творении: ибо поелику мета его есть совершенствование, то состояние, оному возвратное, худшее, будучи оной противоречуще, противоречит и намерению творца потому, что в том и было его намерение, да совершенствуем.

Всемогущее существо в самом деле ни награждает, ни наказывает, но оно учредило порядок вещам непрременный, от которого они удалиться не могут, разве изменя свою существенность.

Итак, добродетель имеет сама в себе возмездие, а пороки наказание. Что может быть сладостнее, как быть уверену, что пребыли всегда в стезе, нам назначенной? Что превышает удовольствие, как знать, что ничем мы сами себе упрекнуть не можем? Если бы вознялася легкая мгла, затмевающая зеркало совести добродетельного человека, напоминовение соделанного добра

разгонит мгновенно. Напротив того, злые принужденны ежечасно упрекать себе свои злодеяния, терзаться, казнитья среди благоденствия. — Почто искать нам рая, почто исходить нам во ад: один в сердце добродетельного, другой живет в душе злых. Как ни умствуй, другого себе вообразить не можно. Если же себе представим, что все человеки сходствуют в их силах и способностях, суть во всем одинаковы, и черта, одного от другого отделяющая, незрима, в различиях своих они восходят или нисходят непременною постепенностию, но все суть единого рода; следовательно, и определение их, мета их, цель должны быть одинаковы. Если кто из них, употребляя во зло данные ему способности, устраняется предопределения своего, то все следствия злых дел налагают на него. Едкая совесть грызет его сердце и не отступит от него, дондеже не истребит в нем все преступное, все злое. Яко врачебное некое зелие, совесть есть лекарство злых дел, и если в жизни она нас не исцеляет, то, конечно, по смерти. Излеченных совестию ужели всеотец исключит из своих объятий? Почто мы бываем толико жестокосерды? Преступник не брат ли наш? И кто может столь сам пред собою оправдаться и сказать: никогда во мне ниже мысль злая не возникала?

Если возможно, сцепляя многие истины, постигнуть, что совершенствование есть цель человека, не токмо цель его на земли, но и по смерти, то весьма трудно, дабы не сказать — невозможно, вообразить себе, каким образом продолжится совершенствование человека по смерти: ибо если на земли была в том ему пособием телесность и его органы, то как то может быть без оной? Чувства его дали ему понятие, а без них их бы он не имел. То два средства: или вновь понятия уже приобрести душа не будет, а действовать будет над прежними, или человек будет иметь новую организацию. Боннет<sup>17</sup> старается доказать, что душа человеческая всегда будет сопряжена с телом, что, по смерти оставшиеся семени сопряженна, человек из оного сопряжения родится паки двусушествен. Основывает он сие рассуждение на том, что поелику человек, как всякая тварь, содержится в семени до зачатия своего, то как оное семя кажется быть душе сосушественно, то она с ним навеки пребудет сопряженна. Если сие предположение невероятно, но возможно, — ибо то истинно кажется, как то мы видели в начале сего слова, что семя зачатием было предсущественно. Но запутнение не совсем развязано: ибо семя, коему пред зачатием душа была союзна, зачатием и рождением разверзлося и произвело новые семена, коих развержение новые произвело существа; но прежнее семя, семя отчее, уже разверженное, должно пребыть паки семя, что есть противоречие; то надлежит предполагать, что семя развержения произведет самого себя вновь. Вот круг, и затруднение не решено. — Таковы суть следствия семенноголюбодумрия, как то его называют; но сколь ни слабо сие рассуждение, оно имеет казистую сторону и находило последо-

вателей. Мне кажется, что все таковые системы суть плод стихотворческого более воображения, нежели остроумного размышления. За таковое же изобретение выдаю и следующее предположение: приметно или паче явственно, что есть в природе вещество или сила, жизнь всему дающая. Чувствительность наша, электр и магнитная сила суть, может быть, ее токмо образования (modification), то не сие ли вещество, которое мы назвать не умеем, есть посредство, которым душа действует над телом? А поелику оно есть средство к действию души, то не вероятно ли, что, отступая от телосмертия, душа иметь будет то же посредство для своего действия? Но дабы действовать, нужны кажутся ей быть органы; а поелику душа в сожитии своем с телом стала совершеннее, то и органы нужны ей совершеннейшие. И для чего сего вероятным не почитать, когда и самая сила творчая явна токмо посредством вещественности, посредством органов? Какое противоречие мыслить, что может быть в сем же мире и может быть на земли другая организация, но нами не ощущаемая, нам неведомая, да и по той только причине, что она чувствам нашим не подлежит? А если бы чувства наши были изощреннее и совершеннее, то бы и сия нам неведомая организация была бы известна. Что чувства наши или, лучше сказать, что чувственность может быть изощреннее, то доказывали примеры чувств, из соразмерности своей болезнию выведенные; дай глазу быть микроскопом или телескопом, какие новые миры ему откроются! И как сомневаться в возможности лучшей организации? Тот, кто мог дать человеку око на зрение красоты и соразмерности, ухо на слышание благогласия; тот, кто дал ему сердце на чувствование любви, дружбы; то разум ему дал на постижение дателя; тот, кто огонь, воздух, землю и воду сплел воедино; тот, кто самую летучесть огня претворяет в твердость и свет вмещает в части составительные веществ, может, конечно, может произвести новые смешения; благодать его к творению его не иссякнет, любовь к производению своему горячности своей не потеряет; и если единое его слово рождает чудесность, то оно и паки ее родить может. Или на что предполагать быть новому творению? Вся возможность прешла в действительном пред началом уже времен, и что будет, уже было в незаблемом порядке с того мгновения, как возблистало солнце и время отделилося от вечности.

Для чего предполагать невозможность быть другим организациям, oprичь нами чувствуемых на самой земле, по той единственно причине, что они нам нечувствительны? Сколько веществ, ускользающих от наших чувств, иные своею малостию, иные своею прозрачностью или другими свойствами, чувствам нашим неподлежащими, и если мы в малостях видим, что пресыщение одной вещи не исключает вьемлемость другой. Вода, насыщенная обыкновенною солию, и не приемля ее более, приемлет и растворяет другую. Истолкуй сию возможность, и если бы не опыт то доказывал, ты бы оному не верил.

Не так далеко, кажется, отстоять должно будущему состоянию человека от нынешнего, как то иногда воображают его, не за тридевять земель оно, и не на тридесятом царстве.

Если должно верить сходственности аналогии (да не на ней ли основаны большая часть наших познаний и заключений?), если должно ей верить, то вероятно, что будущее положение человека или же его будущая организация проистекать будет из нашей нынешней, как-то сия проистекает из прежних организаций. Поелику к сложению человека нужны были стихии; поелику движение ему было необходимо; поелику все силы вещественности в нем действовали совокупно; поелику по смерти его и разрушении тела стихии, вышед из их союза, пребудут те же, что были до вступления в сложение человека, сохраняя все свои свойства; потолки и силы, действовавшие в нем, отрешась от тела, отойдут в свое начало и действовать будут в других сложениях; поелику же неизвестно, что бывает с силою или стихиею чувствующею, мыслящею, то нельзя ли сказать, что она вступит в союз с другими стихиями по свойству, может быть, смежности, нам неизвестной, и новое произведет сложение? О, возлюбленные мои, я чувствую, что несуся в область догадок, и, увы, догадка не есть действительность.

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

Возвратный путь для него невозможен, и состояние его по смерти не может быть хуже настоящего; и для того вероятно или правдоподобно, что он сохранит свои мысли приобретенные, свои склонности, поколику они от телесности отделены быть могут; в новой своей организации он заблуждения свои исправит, склонности устремит к истине; поелику сохранит мысли, коих расширенность речь его имела началом, то будет одарен речию: ибо речь, яко составление произвольных знаков, знамение вещей означающее, и может внятна быть всякому чувству, то какая бы организация будущая ни была, если чувствительность будет сопричастна, то будет глаголом одаренна.

Положим конец нашим заключениям, да не зримся ищущими единственно мечтаний и чуждаемся истины. Но как бы то ни было, о, человек, хотя ты есть существо сложное или однородное, мысленность твоя с телом разрушиться не определена. Блаженство твое, совершенствование твое есть твоя цель. Одаренный разными качествами, употребляй их цели твоей соразмерно, но берегись, да не употребишь их во зло. Казнь живет сосмежна злоупотреблению. Ты в себе заключаешь блаженство твое и злополучие. Шествуй во стезе, природою начертанной,

и верь: если поживешь за предел дней твоих, и разрушение мысленности не будет твой жребий, верь, что состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию, ибо тот, кто сотворил тебя, тот существу твоему дал закон на последование, коего устранишься или нарушить невозможно; зло, тобою соделанное, будет зло для тебя. Ты будущее твое определяешь настоящим<sup>18</sup>; и верь, скажу паки, верь, вечность не есть мечта.

*Радищев А. Избр. философ.  
соч. М., 1949. С. 378—  
398*

## Пнин<sup>19</sup>

### Человек<sup>20</sup>

Зерцало Истины превечной,  
Бытий всех зримых обща мать,  
Щедрот источник бесконечной,  
В ком счастье мы должны искать,  
Природа! Озари собою  
Рассудок мой, покрытый мглою,  
И в недра таинств путь открой.  
Премудростью твоей внушенный,  
Без страха, ум мой просвещенный  
10 Пойдет вслед Истине святой.

О Истина! Мой дух живится,  
Паля в селения твои;  
За чувством чувство вновь родится,  
Пылают мысли все мои.  
Ты в сердце мужество вливаешь,  
Унылость, робость прогоняешь,  
С ума свергаешь груз оков.  
Уже твой чистый взор встречаю,  
Другую душу получаю  
20 И человека петь готов.

Природы лучшее созданье,  
К тебе мой обращаю стих!  
К тебе стремлю мое вниманье,  
Ты краше всех существ других.  
Что я с тобою ни равняю,  
Твои дары лишь отличаю  
И удивляюсь тебе.  
Едва ты только в мир явился,  
И мир мгновенно покорился,  
30 Приняв тебя царем себе.

Ты царь земли — ты царь вселенной,  
Хотя ничто в сравненьи с ней.  
Хотя ты прах один возженный,  
Но мыслию велик своей!  
Предпримешь что — вселенна внемлет,  
Творишь — все действие приемлет,  
Ни в чем не видишь ты препон.  
Природою распоряжаешь,  
Всем властно с ней повелеваешь  
40 И пишешь ей самой закон.

На что мой взор ни обращаю,  
Мое все сердце веселит.  
Везде твои дела встречаю,  
И каждый мне предмет гласит,  
Твоей рукой запечатленной:  
Что ты зиждитель есть вселенной  
И что бы степью лишь пустой  
Природа без тебя стояла,  
Таких бы видов не являла,  
50 Какие зрю перед собой.

Где мрачные леса шумели  
И солнца луч не проникал,  
Где змеи страшные шипели  
И смертный ужас обитал,  
Природа вопли испускала,  
Свирепость где зверей дышала, —  
Там зрю днесь дружество, любовь,  
Зрю нивы, жатвой отягченны,  
Поля, стадами покровенны,  
60 Природу, возрожденну вновь!

На блатах вязких, непроходных,  
Где рос один лишь мох седой,  
В пустынях диких и бесплодных,  
Где смерть престол имела свой, —  
Ты все как бог устрояешь,  
Ты невозможностей не знаешь,  
То зиждешь селы, то града,  
То царства сильные возносишь,  
Каналы чистых вод проводишь  
70 И строишь пристани, суда.

Из хаоса вещей нестройных  
Воззвав порядок с тишиной,  
Проник до дна пучин ты водных,  
Откуда бисер дорогой  
Исторг себе на украшенья.

- Но дел великих в довершение  
Щедроту ты свою явил:  
Земные недра разверзая,  
Металл блестящий извлекая,  
80 Богатство по свету разлил.
- Какой ум слабый, униженный  
Тебе дать имя *червя* смел?  
То раб несчастный, заключенный,  
Который чувствий не имел:  
В оковах тяжких пресмыкаясь  
И с червем подлинно равняясь,  
Давимый сильною рукой,  
Сначала в горести признался,  
Потом в сих мыслях век остался:  
90 Что человек лишь червь земной.
- Прочь, мысль презренная! Ты сродна  
Душам преподлых лишь рабов,  
У коих век мысль благородна  
Не озаряла мрак умов.  
Когда невольник рассуждает?  
Он заблужденья лишь сплетает,  
Не зная природы никогда.  
И только то ему священно,  
К чему насильством принужденно  
100 Бывает движим он всегда.
- В каком пространстве зрю ужасном  
*Раба от Человека* я,  
Один — как солнце в небе ясном,  
Другой — так мрачен, как земля.  
Один есть все, другой ничтожность.  
Когда б познал свою раб должность,  
Спросил природу, рассмотрел:  
Кто бедствий всех его виною? —  
Тогда бы тою же рукою  
110 Сорвал он цепи, что надел.
- Прими мое благословенье,  
Зиждитель-человек! Прими.  
Я прославлял в твоём твореньи  
Не все еще дела твои.  
О, сколь величествен бываешь,  
Когда ты землю оставляешь  
И духом в облака паришь;  
Воздушны бездны озирая,  
Перуны, громы презирая,  
120 Стихиям слушаться велишь.

Велишь — и бури направленья  
Берут назначенно тобой.  
Измерил ты планет теченье,  
Висящих над твоей главой.  
Исчислил звезды, что с эфира  
Лият свой свет в пространство мира,  
В котором все закон твой чтит.  
С природой связан ты судьбою:  
Ты ей живешь, она — тобою  
130 Свой жизненный являет вид.

Кто показал тебе искусство  
Нам в звуках страсть изображать?  
То наполнять восторгом чувство,  
То вдруг нас плакать заставлять?  
Сообразить волшебны тоны,  
Проникнуть естества законы,  
Таинственный предмет раскрыть,  
Постигнуть вечности скрижали  
И то, что боги созидали,  
140 В музыке то изобразить?

Входя в круг дел твоих пространный,  
Я зрю: ты знаки дал речам,  
Дал мысли тело, цвет желанный  
И способ говорить очам.  
От одного конца вселенной  
В другой край мира отдаленной  
Явил ты средство сообщать  
Понятье, чувства, желанье  
И нынешних времен познание  
150 Векам грядущим предавать.

Кто дал тебе все совершенства,  
Которыми блистаешь ты?  
Кто показал стезю блаженства  
И добродетелей черты?  
Кто подал чашу утешений  
Против печалей, огорчений,  
Могущих встретиться с тобой?  
Кто путь украсил твой цветами  
И пролил радости реками  
160 В объятья дружбы толь святой?

Кто правосудие заставил  
Тебя дорожке жизни чтить?  
Кто сострадать тебя наставил  
И благо повелел творить?  
Кто в сердце огонь возжег священный,

Сей пламень чистый, драгоценный,  
Которым гражданин живет,  
Его что душу составляет.  
Любовь к Отечеству питает  
170 И твердость духа подает?

Скажи мне наконец: какую  
Ты силой свыше вдохновен,  
Что все с премудростью такую  
Творить ты в мире научен?  
Скажи... Но ты в ответ вещаешь,  
Что ты существ не обретаешь,  
С небес которые б сошли,  
Тебя о нуждах известили,  
Тебя бы должностям учили  
180 И в совершенство привели.

Ужель ты сам всех дел виною,  
О человек! Что в мире зрю?  
Снискавши мудрость сам собою  
Чрез *труд* и *опытность* свою,  
Прешел препятствий ты пучину,  
Улучшил ты свою судьбину,  
Природной бедности помог,  
Суровость превратил в доброту,  
Влиял в сердца любовь, щедроту, —  
190 Ты на земли, что в небе бог!

*Русские просветители.  
Собр. произв. В 2 т. М., 1966. Т. 1.  
С. 232—237*

## Куницын <sup>21</sup>

### Право естественное<sup>22</sup>

#### *О природе человека*

§ 1. Человек имеет двоякую природу: чувственную и разумную. Чувственная природа направляется способностью желанья, которой первоначальное назначение состоит в сохранении целостности существа человеческого. Желать — значит хотеть присутствия или отсутствия какой-либо вещи. Сия способность в человеке называется *волею в пространном смысле*. Стремление воли к осуществлению какого-либо предмета называется *хотением*, а желание отсутствия или небытия вещи — *отвращением*.

§ 2. Человек по силе чувственной природы желает только того, что почитает добрым, и отвращается от того, что находит злым. Сему закону подлежат все желания, равно как и предпочтение большего добра меньшему и меньшего зла большему. Несмотря, однако ж, на сие общее определение, человек может заблуждаться в познании добра и зла и почитать истинное добро ложным и ложное истинным, равно как истинное зло принимать за ложное и ложное за истинное.

§ 3. Слово *добрый* означает вообще сообразность вещи с каким-либо назначением. О вещах несмысленных говорится, что они *добры*, хороши, когда соответствуют какому-либо намерению и могут служить средствами к достижению предполагаемой цели. Таким же образом относительно к чувственной природе человека все то называется добрым, что соответствует его стремлению к благополучию, что удовлетворяет его желанию, производя в нем приятное ощущение.

§ 4. Итак, предмет способности желания есть приятность, которая приобретается как положительным, так и отрицательным образом, т. е. или достижением благ, приводящих чувственность нашу в состояние удовольствия, или избеганием зол, могущих привести оную в состояние скорби. Употреблять силы для достижения той или другой цели — значит *действовать*. А потому *деяние* есть перемена существа, производимая в нем собственными его силами; перемена же, производимая в существе посторонними силами, называется *страданием*.

§ 5. Если бы человек имел одну только чувственную природу, то приятность была бы для него единственным законом желаний, единственным благом и безусловною побудительною причиною деяний. Употребление его сил было бы только страдательное, зависящее от внешних впечатлений. Но сверх чувственности человек имеет разум, который рассматривает вещи не только по их отношению к желаниям, но и по их сообразности с своею собственною природою. Посредством сей высшей способности человек может действовать независимо от внешних вещей, ибо разум предписывает человеку известный способ деяния, несмотря на то, сообразен ли он с чувственными желаниями или нет. Потому предписания разума касательно поступков человеческих называются *безусловными повелениями*. Способность желать по предписаниям разума называется *волею* в тесном смысле, склонение воли к осуществлению предмета — *решимостию*. Последствие, бывшее побудительною причиною воли, называется *целью* деяния и намерением лица действующего. Цель, для которой другие цели служат средствами, называется *главною* или непосредственною.

§ 6. Поколик человек может располагать своим поведением независимо от внешних впечатлений, то он называется свободным. По силе сей способности он желает состоять только под законами собственного разума и всякое другое законодательство тогда только допускает, когда оно проистекает из общих начал разума. Конечно, в его власти состоит подвергнуться

законам, противным разуму, но тогда он отрицает собственное свое достоинство, унижаясь до степени животного, которое внешними только чувственными побуждениями направляется к действию.

§ 7. Разум, предписывая воле правила, тем самым доказывает ее свободу, ибо чрез то предполагается в воле возможность поступать различным образом, а не по одному какому-либо направлению необходимому.

Если бы воля была несвободна, то предписания разума были бы напрасны, ибо в них содержалось бы или то, к чему воля необходимо стремится, или то, чего она по природе своей исполнить не может. Хотя же предписания разума не лишают волю свободы, так как она может поступать сообразно и противно оным, но, отвергая закон разума, воля впадает в зависимость от чувственных побуждений. Человек, увлекаемый страстями вопреки разуму, есть раб оных. Итак, свобода в отрицательном смысле есть независимость воли от чувственных побуждений, в положительном же — есть способность последовать предписаниям разума.

*Русские просветители  
Собр. произв. В 2 т. Т. 2.  
С. 205—207*

### **Бестужев**<sup>23</sup>

### **О воспитании**<sup>24</sup>

Во время детства человек утверждается в привычках добрых или злых, то есть в действиях полезных или вредных как для самого себя, так и для прочих.

Вначале младенец с великим трудом ходить научается, но по силе упражнений ног своих приобретает навык, удобно ходит, останавливается, когда путь ему преграждают. В самом нежном младенчестве человек произносит крик или невнятные звуки, но понемногу навыкающий язык выговаривает слова и потом научается в скорости их сообщать.

Следственно, в воспитании и в нравовании понятия наши суть не что иное, как действие навыка. Есть ли наставники сообщают питомцам своим познания истинные и есть ли сии познания соглашены с опытом, то воспитанники получат понятия здравые и в привычках пристойных утвердятся; когда же познания их лживы, то состав, приемый детьми из чаши заблуждения, претворит их в злых и безрассудных.

Мнения людей не иное что значат, как соединение истинных или ложных понятий, учинившихся для них обыкновенными по силе повторения оных в их мозге. Есть ли с детства приметится, что понятие о добродетели приложено к понятию безвредных удовольствий, к истинному счастью, к должному уважению и почитанию; есть ли развратные примеры не опровергнули впоследствии сие счастливое соединение понятий, то можно

твердо увериться, что дитя, наученное таким образом, соделается честным человеком, почтенным гражданином. Когда же от самой нежной младости человек, заимствуя от воспитателей своих понятия, будет счастье свое полагать в породе, в богатстве, в нарядах, то удивительно ли, что он сделается тщеславным, сребролюбивым, гордым?

Сам разум есть не иное что, как привычка судить о вещах здраво и вскорости разбирать, что соответственно или что противно нашему благосостоянию. То, что называется *побуждение нравственное*, есть способность с поспешностию и безостановочно судить о всем, взору нашему представляющемся. Сие побуждение, или скорость суждения, происходит от привычки, приобретенной частым употреблением. В физическом нашем состоянии мы устремлены побуждением нашим к предметам, кои в состоянии произвести удовольствие нашим чувствам; в нравочении, напротив того, мы примечаем скорое чувствование почтения, удивления, любви к деяниям добродетельным и отвращение к бесчестным, которых уклонение от истинного правила мы познаем при первом на них взгляде.

Скорость, с каковою сие побуждение, или нравственное *ощущение*, производится в действо людьми просвещенными и добродетельными, заставила многих моралистов думать, что способность сия нераздельна от человека и при рождении им с собою приносимая; как в сущности оно не что иное есть, как плод рассуждения, привычки, научения показывающего, как с выгодою должно употреблять естественные наши расположения, внушающего чувствования, какие мы иметь должны. В нравочении, так как и в художествах, вкус, или способность хорошо судить о изящностях произведений людей, есть искусство, приобретенное наукою, большей части людей, однако, вовсе не известное. Человек без учения, дикий, простолюдин, не имеет ни побуждения, ни нравственного вкуса, о которых мы говорим; он судит, вообще сказать, весьма худо; чернь одобряет иногда самые великие преступления героев и победителей и творящих великими людьми. В нравочении рассуждение и привычка научают нас здраво и поспешно судить и быстрым мгновением ока обнимать красоту и безобразие деяний человеческих. Человек тогда только почитается умным и рассудительным, когда избирает истинные средства к доставлению себе своего счастья; он неблагоприятен, несмыслен, невежда, если берет противную сторону.

Удовольствия человека тогда не противоречат здравому рассуждению, если споспешествуют к доставлению ему благосостояния твердого, предпочитаемого наслаждениям преходящим. Действия в человеке навсегда суть рассудительны, если способствуют приобретению существенного блага, на вреде других не основанного. Человек, предводительствуемый разумом, не хочет, не желает, не творит иного, кроме истинно полезного; не теряет никогда из виду того, чем он себе и существ-

вам, живущим с ним в обществе, обязан. Вся жизнь общежительного существа должна быть сопровождаема беспрестанным как на себя, так и на прочих вниманием.

Сии рассуждения, равно как и прежде предложенные, заставляют нас восчувствовать всю важность доброго воспитания; оно единое может образовать существа разумные, силою навыка добродетельные, удобные соделать собственное свое счастье и споспешествовать благополучию других. Мнения, желания, страсти, пользы, понятия о добре и зле, о чести и бесчестии, о пороке и добродетели мы приобретаем сперва воспитанием, потом утверждаем оные обхождением. Если сии понятия верны, соглашены с опытом и рассудком, мы становимся существами рассудительными, честными, добродетельными; если же они лживы, если ум наш исполнен заблуждений и предрассудков, мы становимся нерассудительны, не способны ни к своему, ни к взаимному с прочими благосостоянию.

Следственно, во время детства истинное воспитание может положить твердое основание и прочность свою; и потому тщетный бы прилагали труд, если б желали утвердить в правилах воспитания такового, который вступил уже в юношеские или совершенные лета.

*Дети должны, вступать в училище от пяти до семи лет возраста.* Но если возразят: для чего так рано начинать учение? Не можно ли преподавать оное лучше в летах более зрелых? То можно вопросить равно: какие ж будут те правила и можно ль дать предполагаемое направление, когда дети долее останутся в домашнем закоренении, усиливающим ложные правила? Не увидим ли их самих собою нечувствительно претворяющихся в своенравных, лживых и опасных? Если скажут, что из детей, принимаемых и в зрелых уже летах, выходит довольно число благонаправных, благовоспитанных и наученых, и из того заключат, что принятый метод предпочтительнее всякого нового введения, но сие заключение будет несправедливо, хотя многими и одобряемо. Таковые случайные успехи происходят не оттого, что метод установления хорош, но приписать должно оные качествам и дарованиям воспитывающихся, что оные были бы еще знатнее, если б приняты были правила воспитания более верные и более сходные с природою как в рассуждения учения, так и принятия детей в означенные лета. Читатель может представить себе опыты, чинимые новейшими естествоиспытателями для познания силы растений. Он увидит, что почки груш, яблоней и проч. покрываются толстыми слоями воску, но растительная сила пробивается сквозь толстую сию обмазку; что почки крепкие, невзирая на препоны, разветвляются и расцветают подобно тем, кои бываю оставлены природе, хотя несколько и позже, но почки слабые и худо образованные остаются навсегда под оболочкою. Вот изображение принятых правил и следствие, из оных проистекающее.

Мы видим большую часть детей, имеющих семь лет от рождения, потерявших уже в кривизнах заблуждения; видим

детей, принимаемых в училище 10, 12, 14 лет и более, кои, не получивши воспитания при начале, не только с великим трудом исправляются, но и вовсе без исправления остаются, ибо пороки их учинилися им привычкою. Многие из них, бывши развращены, возмущают беспрестанно учителей, а примерами своими и, что всего более, своими вредоносными советами портят безвозвратно большую часть своих сотоварищей. Мы прежде сказали, что человек от природы не имеет никакого решительного расположения ни к добродетели, ни к пороку; но воспитанием и учением открываются в нем начала добродетелей, и они-то направляют его к совершенству, тщательно истребляя начало порока. Когда ж воспитание юноши имело нерадивое и погрешительное смотрение, когда дана была полная свобода его склонностям, принявшим глубокое впечатление и учинившимся как бы природными, тогда невозможно уже преодолеть оные. Сгиб, крепко на материи изобразившийся, никогда не изгладится, и материя прежнего виду своего не получит. И потому на что предаваться опасности, для чего не стараться направить юношество на стезю истины начиная с таких лет, когда можно оную учинить удобною и чистейшею, а особливо естли она открываема будет учреждениями постоянными, путеводителем мудрым и просвещенным.

В прежних рассуждениях было говорено о воспитании домашнем, о невозможностях иметь оного, разве стекутся все к тому спешествующие обстоятельства; о воспитании общественном, о его преимуществах над домашним и пользах, каковые отечество может от него ожидать, естли оно применено к свойству и духу народному; о благородстве, о качествах оного, о вредном направлении большей части благородных к самомнению о своем происхождении; о правилах, каковыми им быть должно и какие их обязанности в отношении к государю и обществу; о главных попечителях воспитания, о нужде иметь достойных надзирателей, наставников, какие свойства их, как их избирать и что без таковых надзирателей и наставников при самых совершенных учреждениях никакого успеха от воспитываемого юношества ожидать не можно; что естли воспитание состоять будет в одних науках, к званию токмо каждого относящихся, то сие не есть воспитание, а собственно, так сказать, школьное учение; что истинное воспитание состоит в соединении сих наук с истинным просвещением, в направлении молодых людей к общему предмету *любви отечества*, в произведении *нравственного и народного характера* и, наконец, о летах вступления в училище. Теперь следует приступить к самым правилам нравственности, или той цели, которой мы хотим достигнуть; но прежде, нежели начнем исследовать средства, ведущие к нравственному воспитанию, определим цель сию, да путь наш соделается чрез то удобным и надежным.

*Русские просветители.  
Собр. произв. В 2 т. М., 1966. Т. 1.  
С. 118—123*

О благополучии народных тел<sup>26</sup>

*О влиянии просвещения на правление*

Мы хотим соделать счастливыми сограждан наших, признаем, что просвещение есть божественный луч — есть путь к нашему блаженству, к блаженству народа! — и определяем просвещение на одних себя, на некоторых токмо избранных классах людей, все прочее должно остаться во мраке — сколь несправедливо такое суждение! Эгоизм! Неужели хотят управлять народом, как управляют бессмысленными животными, коих человек себе поработил? Неужели люди для того в общественное состояние собираются, чтоб быть порабощенными, чтоб служить и рабствовать сим избранным классам! Пресмыкаться пред горстию людей, почитающих себя просвещенными!

Но естли б и сие было истинно, то и тогда бы просвещения отринуть не долженствовало! Запряженная лошадь хотя и подвержена воле управляющего для своего собственного блага (не для ее), однако она не лишается света! Глаза ее не завязаны! Не завязаны для блага же всадника! Естли приведена она будет в ярость, разгорячась повлечет всадника на произвол своего стремления, подвергнет его опасности быть изувечену, переломить руку, ногу, но и в сию минуту животное из любви к собственной жизни не вовлечет его в пропасть или реку, где она и он должны бы были погибнуть неизбежно, естли б глаза ее были завязаны!

Но такое сравнение ужасно! Оно оскорбляет человечество! Человек, тем более народ, не должен рабствовать. Соединясь в общество, имеем мы целию благополучие наше, но раб может ли быть благополучен?!

Конечно, история и опыты естествоиспытателей научают нас, что в человеке можно затушить до некоторой степени чувства, заставить в самом бедственном состоянии забыть горестное свое положение, заставя его, так сказать, не жить, но прозябать как растение, ибо привести человека в такое состояние, чтоб он был привязан к одному месту, лишить его воли, заглушить в нем чувство — есть привести его в состояние растения, вещества бездушного (и тогда лучше скитаться в лесах с дикими зверями, нежели быть между людьми) и в сем онемении чувствия почитать его счастливым.

Но обратим глаза на собственную историю нашу. Еще не изгладилась из памяти нашей горестная эпоха мору, свирепствовавшего столь ужасно в Москве! Всем известна самая кровавая сцена оной<sup>27</sup>, однако я повторю. Слепое безумство святоши объявило в народе, что на Варварских воротах находится образ, подающий спасение в настоящих бедствиях. Народ непросвещенный и, следственно, способный ко всякому суеверию стекается со всех сторон, уверен твердо о помощи! Со всех сторон сыпляются

сокровища! Стечение народу и обыкновенное при таком случае сношение от обращения денег производят ужасные следствия: болезнь столь прилипчивая, какова чума, умножается, а народ в фанатическом исступлении твердит о чудесах исцеления.

Мудрый сострадательный епископ хотел прекратить зло: он берет в монастырь икону и собранные деньги, способствовавшие к размножению заразы! Слепая чернь приемлет такое действие за святотатство. Она свирепеет и жаждет насытиться кровию самого попечителя о своем благе, стремится к его дому — к монастырю, куда спасая он, врывается в храм, где стоял он пред жертвенником всевышнего и молил о их спасении, и едва по собственной просьбе его удерживается не принести его в жертву неистовству во внутренности храма, но он выходит к ним и за спасение необузданных тигров фанатизма платит своею жизнью<sup>4</sup>. Вся Москва бунтует и с ужасным пролитием собственной крови едва приходит в чувство; вот ужасы невежества народа, но кто читает историю, тот видит тысячу таковых примеров.

Кто не признается, что народ слепой скорее бывает обманут честолюбцем, нежели просвещенный? Сие свидетельствуют все революции. Какой народ, приведенный в волнение, ужаснее: тот ли, который действует слепо, — *не просвещенный* или тот, который следует по известному направлению, — просвещенный?

Из всего сего следует, что просвещение есть в образованном государстве. Один деспотизм ищет невежества в народе, ибо просвещение несогласно с рабством.

Повсюду, где народ в рабстве и, следовательно, в варварстве, все несчастья возможны и все бедствия избыточны, но рабство деспотическое ничто пред феодальным. Оно не токмо отводит от просвещения, но и заглушает все чувства человечества; оно повергает в невежество и властелина и раба! Первый делается тираном, забывая свое человечество, другой в своем унижении теряет все чувства, всю бодрость духа, и в том и в другом истребляются ощущения возвышенного — добродетели! Один беспредельное употребление власти наконец простирает до тиранства, теряет чувствительность и сострадание к бедствиям ближнего, [другой] делается ко всему недоверчив, всего трепещет и с онемением отчаяния дожидает минуты мстить мучительству. В нем нет ни семейственного, ни общественного чувства, мысль, что самый плод кровавых трудов его ему не принадлежит, истребляет в нем самое трудолюбие — сие семя государств.

Где рабство, там нет патриотизма, разность интересов родит одно корыстолюбие. Там философу не позволено быть другом человечества, но может ли там быть и философ? Семена добродетели там падают на камень, терние порока находит только пристойную землю!

Обратим взор наш в феодальные веки Европы, что были тогда Франция, что Германия? Невежество и фанатизм свирепствовали в оных; в собственном отечестве лили народы источники своей крови; но прольется утешительный свет просвеще-

ния — и невежество истребляется, цветут законы и счастье народов! От времени до времени все приближается к равенству, к сему счастливому состоянию *природы людей!* По равенству законному, где позволено человеку все делать, что не вредит общественному благосостоянию, и где, подобно зверю, не можно ему свирепствовать противу себе подобных, какого бы состояния и звания он ни был, какими бы правами и достоинствами ни обладал! Но такое равенство может только быть в народе просвещенном, могущем видеть пользу законов, могущем чувствовать благодетельное оных на себе влияние! Слепой человек то вдруг повинуется даже там, где видит свое уничтожение, свою погибель, то с свирепством упорствует там, где с добровольным исполнением закона последовало бы благополучие не токмо его, но и потомков.

### *О необходимой связи законов и просвещения*

Все просвещенные народы, как то видим мы из истории целого света и всех столетий, по тех пор, покуда они непросвещенны, живут под правлением деспотическим! Причина сему следующая: непросвещенный человек обыкновенно мало думает! Его желания, мысли и самые нужды определены; сие доказывает кафр, живущий на краю Африки, который столь мало предвидит, столь мало думает, что часто из добродушия или по какой другой причине отдает свою пищу другому, не представляя, что ему ничего не останется к обеду в полдень, свою постелю, хижину, забыв, что [в] вечеру ему должно ночевать под открытым небом. В таком или подобном народе кому думать о справедливости законов, кому писать или говорить о выгодах и невыгодах правления.

Властолюбивый легко может овладеть сим народом, и он ему будет повиноваться, не зная сам, каким то образом случилось и по какому праву; а как все в таком народе зависит от случая и легко входит в обычай и время все делает священным — самое зло! — то потомки таковых народов в повиновении делаются еще слепее — их отцы сего не переменили, и сей причины для них довольно.

Но как всякое слепое действие подвержено частым замешательствам и возмущениям более или менее важным, то сие заставляет делать сих первых правителей постановления для предупреждения сего и на сем оснуется нечто подобное законом, но не законы. Различие между таковыми постановлениями есть такое же, какое между *добром* и *злом*, ибо сии постановления, имея целию токмо личную владетеля или частную иную пользу, а не общую, не благо народов, поелику во время юности таковых правлений ими властвуют деспоты, почитающие себя в свою очередь свыше поставленными единовластителями, кои, слыша от окружающих беспрестанно, что их воля есть закон и что их благо есть благо народное, располагают всем по своенравию и блага народного не знают и знать не могут, поелику окружающие их — *рабы*, а рабы не могут быть ни гражданами, ни патриотами: они готовы

льстить, готовы уверить их, что кровь, пролитая миллионов, есть дело великое, что они образ божий, посланные свыше и пр., когда видят в том свою пользу. Взглянем на владельцев стран ориентальных! Один повелевает восходить и заходить солнцу, и народ невежествующий трепещет, чтоб он не лишил его дня; другой дает знак земным владыкам вкусить обеденную яству, вышел из шалаша послебедной трапезы, едва утолившей голод его! Всем им ничего не стоит в одну минуту обнимать свою любовницу, равнять с собою своего любимца, а в следующую — и с той и с другого без дальнего рассмотрения снять голову. Но в природе назначена всему цель и мера; когда последняя исполнится и народ, или соделаясь просвещеннее, или устав от бедствий, потребует прав своих, тогда возрождаются законы!

В сию минуту действия суть двояки, а потому [двояки] и следствия; естли постановления деспотические в ослеплении почтутся за законы и утвердятся с некоторым исправлением, тогда бедствия не кончились, но соделались еще горшими! Таковые постановления, не будучи основаны на благоразумии, но на капризах деспотов и их любимцев, суть не что иное, как смешение противуречий, кои, получив имя законов, уполномочивают тиранство не токмо верховных начальников, но и самых низких; и деспотизм перейдет в самое малое состояние, и все, что будет иметь тень власти, будет тиранствовать ненаказанно и в силу законов. Тогда лучше не иметь законов, нежели иметь их, ибо когда нет законов, посредством коих судья мог бы прикрывать свои злодеяния, то он обязан следовать естественному, который часто действует и в сердце тирана, и ведет его к истине то страхом вышней власти, то надеждою, то внутренним собственным убеждением, и он, не имея опоры в злодеянии, в нерешимости наконец избирает истину! Но естли народ или его правители просвещены, то они отвергнут все постановления деспотизма, рассмотрят свое политическое состояние и свои законы сообразят с оным.

Однако и таковых законов единственно недостаточно к счастью народному; законы суть *власть мертвая*, они подобны музыкальному инструменту, который, чтоб издать гармонические тоны, требует виртуоза! Они, чтоб сделать счастье народов, имеют нужду в мудрых правителях. А чтоб оные в народе находились, просвещение нужно. Просвещенный человек только может чувствовать, что благо народное есть благо его! Впрочем, и на самого просвещенного человека (оставя вопрос, как его сыскать) не можно возложить неограниченной власти, и самый просвещенный человек есть человек; несмотря на все личные достоинства и добродетели, он имеет и свои слабости! Надобно, чтоб народ смотрел на справедливость его поступок, а чтоб он смотрел, надобно, чтоб он мог видеть, — чтоб он был просвещен, чтоб он знал свои законы и свои права. Где народ не таков, там часто самый лучший правитель даже против воли превращается в деспота!

*Русские просветители. Собр. произв. В 2 т.  
М., 1966. Т. 1. С. 286—289, 294—297*

# КОММЕНТАРИИ

## ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО МИРА О ЧЕЛОВЕКЕ

### ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<sup>1</sup> В главе представлены мысли известного мудреца Древнего Китая *Конфуция* (Кун-цзы, ок. 551—478 до н. э.). Известность этого мыслителя огромна. Созданное им учение превратилось в своеобразную государственную религию китайцев. Во многих древних памятниках приводятся высказывания, речи, диалоги Конфуция, рассказываются эпизоды из его жизни. Конфуцию приписывают составление и редактирование знаменитого "Пятикнижия". Оно оценивалось в Китае как исходный пункт развития всей китайской литературы. Особый интерес среди разнообразных источников представляет книга "Изречения" ("Лунь юй"), которую составили ученики и последователи философа уже после его смерти. Другой, более известный перевод названия этой книги — "Беседы и суждения". — 23

<sup>2</sup> Этой стереотипной формулой вводятся в "Изречениях" слова Конфуция. — 23

<sup>3</sup> *Юцзы* ("учитель Ю") — ученик Конфуция *Ю Жо*. — 23

<sup>4</sup> *Цзэнцзы* ("учитель Цзэн") — ученик Конфуция *Цзэн Шэнь*. В "Изречениях" только ему и Ю Жо присвоено почетное прозвание "учитель". — 23

<sup>5</sup> "Мэн-цзы" — книга, названная по имени одного из последователей Конфуция, философа *Мэн Кэ* (или *Мэн-цзы*; ок. 372—289 до н. э.). Его высказывания собраны скорее всего учениками. — 26

<sup>6</sup> *Сюнь-цзы* (ок. 298—238 до н. э.) — выдающийся древнекитайский философ. Традиция относит его к конфуцианцам, однако фактически он полностью расходится с этим направлением китайской философской мысли. Сюнь-цзы в противоположность Мэн-цзы выдвинул положение о злой природе человека. Его взгляды выражены в книге "Сэнь-цзы". — 27

<sup>7</sup> "Ли-цзы" (на русский язык переводится как "Книга установлений", "Книга обрядов", "Трактат о правилах поведения", "Записки о нормах поведения") — одно из основных произведений конфуцианского канона. Представляет собой изложение взглядов Конфуция по вопросам ритуала, морали, философии; писалась разными авторами и в разное время (в основном с IV по I в. до н. э.). — 28

<sup>8</sup> Считается, что беседа между правителем и Конфуцием, зафиксированная в данной главе, произошла в 483 г. до н. э., когда философ вернулся на родину из царства Вэй. Правитель начинает с замаскированной насмешки над странным нарядом Конфуция, но, пораженный благородством его речей, зарекается когда-либо еще насмехаться над учеными. Такой композиционный прием (беседа со скептиком, посрамление которого служит прославлению учения) очень распространен в древней литературе. — 28

<sup>9</sup> Словом "жу" (ученый) во времена Конфуция называли грамотеев, людей без определенных средств к существованию, часто представителей разорившейся аристократии. Сословие грамотеев-интеллектуалов деградировало, несоответствие их притязаний и возможностей вызвало насмешки. Конфуций же в своей речи рисует идеализированный

образ ученого древности. В данном случае слово "ученый" является синонимом "благородного мужа" — своеобразного эталона, следовать которому призывал философ. — 28

<sup>10</sup> *Цю* — имя Конфуция. Здесь он из почтительности к собеседнику говорит о себе в третьем лице. Сун — название древнекитайского государства. Сун населяли потомки прежних владык Китая — иньцев, на которых жители других царств — потомки их победителей-чжоусцев — смотрели с некоторым пренебрежением (очень распространены были, в частности, в китайской литературе притчи о глупости жителей царства Сун). Квадратный головной убор с завязками, который по обычаю носили мужчины-иньцы и который сохранился только в царстве Сун, — иначе говоря, старомодный, провинциальный головной убор. Конфуций подчеркивает, что он равнодушен к моде и одевается применительно к обстоятельствам. — 28

<sup>11</sup> Смена караула происходила через определенный промежуток времени, обычно через два часа. — 28

<sup>12</sup> Т. е. такие места, где летом прохладно, а зимой тепло. — 28

<sup>13</sup> Буквально: "Он хранит долг в своих объятиях". — 29

<sup>14</sup> *Му* — китайская мера площади, в древности соответствовала площади земли протяженностью в 240 шагов и шириной в один шаг, длина которого приблизительно равнялась 1,6 м. — 29

<sup>15</sup> "Даодэцзин" ("Книга Пути и Благодати") — основополагающий памятник религиозно-философского учения даосизма, или, как часто говорят сами даосы, его "истинный канон". Даосизм наряду с конфуцианством — одно из двух основных течений китайской философии. Возникло во второй половине первого тысячелетия до н. э. Согласно традиции, "Даодэцзин" был написан основоположником даосизма *Лао-цзы* (VI в. до н. э.), когда тот после долгих лет духовного совершенствования наконец "обрел Путь" и намеревался покинуть Китай, чтобы уйти на "запад". Слово "запад" разными источниками и авторами толкуется различно: одни считают, что Лао-цзы отправился в Персию к знаменитым персидским магам и халдейским мудрецам; другие уверены, что Лао-цзы решил приобщиться к мудрости индийских браминов, и даже связывают рождение Будды с его появлением в Индии; третьи полагают, что целью его последнего странствия явилась загадочная страна Шамбала, скрытая в Гималаях. — 31

<sup>16</sup> Книга названа по имени древнего даосского философа *Чжуан Чжоу* (или *Чжуан-цзы*), жившего в конце IV — начале III в. до н. э. и, по-видимому, составлена его учениками. О реальном Чжуан-цзы известно очень мало. Книга его поражает парадоксальностью, шокирует совмещением несовместимого, зачаровывает мощью образов и неординарностью мышления. — 31

<sup>17</sup> Эта книга, составленная последователями даосского мыслителя *Ле Юйкоу* (или *Ле-цзы*), жившего, по-видимому, в V в. до н. э., принадлежит к числу наиболее ярких произведений древней китайской прозы. Имя самого Ле-цзы окружено легендами, но мы почти ничего не знаем о нем, кроме того, что рассказано в книге. — 32

<sup>18</sup> "Хуайнань-цзы" ("Учители из Южного заречья реки Хуай") — весьма обширное философское сочинение даосского толка, созданное при дворе удельного князя Лю Аня, жившего в 180(?)—122 до н. э., во время правления знаменитого ханьского императора У-ди. Публикуемые здесь фрагменты из книги являются типичными образцами древнекитайской философской прозы, еще во многом сохраняющей черты устного выступления. — 36

<sup>19</sup> Книга "Бао Пу-цзы" ("Учитель, объявший Безыскусное") принадлежит *Гэ Хуну* (ок. 250—330), одному из поздних классиков даосизма, оказавшему немалое влияние на развитие учения даосов не только

в Китае, но и в сопредельных странах. Гэ Хун жил в смутное время Шести династий, когда Китай страдал от бесконечных междоусобных войн, заговоров и мятежей, от страшных нашествий кочевников. — 37

<sup>20</sup> Книга "Гуань Инь-цзы" ("Учитель Инь с заставы") названа по имени легендарного древнего мудреца *Инь Си* (или *Гуань Инь-цзы*); того самого, что последним вел беседы с Лао-цзы, прежде чем патриарх даосизма покинул Срединные царства. Далеко продвинувшийся по пути духовного совершенствования, Инь Си якобы по колебанию эфира, по фиолетовой дымке определил приближение человека необыкновенного и оказал ему радушный прием, а после упросил написать "Даодэцзин", дабы мудрость Лао-цзы не была утеряна для Китая безвозвратно. — 38

<sup>21</sup> "Шань цзюнь шу" ("Книга правителя области Шан") — философско-политический трактат школы фацзя ("законников"); написан в IV—III вв. до н. э. последователями известного теоретика легизма и государственного деятеля *Гунсунь Яна* (390—338 до н. э.), известного в истории под именем *Шана Яна* — правителя области Шан. Эту книгу можно по праву назвать основным каноном легистской школы, сыгравшей большую роль в формировании императорско-бюрократической системы управления и оказавшей значительное влияние на превращение конфуцианства в официальную идеологию правящего класса Китая. — 42

<sup>22</sup> Имеются в виду источники пороков. — 42

<sup>23</sup> Под богатыми здесь и далее следует иметь в виду представителей аристократии. Шан Ян стремился лишить их права передачи "наград", т. е. должностей и рангов знатности по наследству. В трактате он неоднократно советует правителю отменить старую систему наследования административных должностей и рангов знатности и ввести новый принцип назначений за личные заслуги. — 44

<sup>24</sup> В книге "Хань Фэй-цзы" изложены взгляды одного из крупнейших теоретиков легистской школы *Хань Фэя* (ум. в 233 г. до н. э.). Хань Фэй был ярким сторонником создания централизованного государства и укрепления власти правителя. Он и его приверженцы выступали против конфуцианских правил этикета и моральных догм, которые сковывали людей и защищали привилегии старой знати. Им Хань Фэй противопоставлял новую мораль, которая выше всего ценила интересы государства. — 44

<sup>25</sup> В "Даодэцине" говорится: "*Человек с высшим дэ не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен; человек с низшим дэ не оставляет [намерения] совершать добрые дела, поэтому он не добродетелен*". — 44

<sup>26</sup> Согласно учению Лао-цзы, успех достигается путем "недеяния", путем следования "естественному пути" вещей (*дао*) без напряжения сил самого человека. — 44

<sup>27</sup> Смысл данной фразы состоит в том, что жизнь как форма бытия возникает из небытия. — 44

<sup>28</sup> Человек с высшим дэ бездействен и осуществляет недеяние; человек с низшим дэ деятелен, и его действия нарочиты; обладающий высшим человеколюбием действует, осуществляя недеяние; человек высшей справедливости деятелен, и его действия нарочиты; человек, во всем соблюдающий ритуал, действует, надеясь на взаимность... — 44

<sup>29</sup> В книге "Мо-цзы" изложены взгляды школы моистов, основателем которой является *Мо-цзы* (471) — 400 до н. э.) — китайский философ и политический деятель. Школа моистов, в деятельности которой было два этапа — ранний и поздний, просуществовала до конца III в. до н. э. Моисты вели решительную борьбу против взглядов конфуцианцев, отстаивающих неизбежность господства наследственной аристократии. Кни-

га представляет собой плод коллективного творчества моистов на протяжении более чем двух столетий существования школы. В цельном виде книга "Мо-цзы" сложилась лишь в III—II вв. до н. э. — 46

### ДРЕВНЕИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<sup>1</sup> "Атхарваведа" (веда заклинаний) — самая поздняя из четырех самхит, значительно отличается и по языку, и по смыслу от трех более ранних сборников (Ригведы, Самаведы, Яджурведы). Соответственно не имела своих книг ритуалов и "лесных книг" (брахманы, араньяки). Более древнее название "атхарваншраса" говорит о том, что заклинания этого собрания текстов могли быть использованы как во враждебных, агрессивных целях, так и для облегчения страданий человека, излечения от болезни. Эта особенность Атхарваведы демонстрирует одну из составляющих индийской, а в более широком смысле вообще восточной культуры, где запредельные силы, управляющие миром, к которым обращался человек, представляли ему как в грозных, ужасных, так и в добрых, благодатных образах. В данном отрывке из Атхарваведы находит дальнейшее развитие миф о пуруше. — 51

<sup>2</sup> *Пуруша* — первоначально "вселенский человек", творящий из себя самого мир в процессе ведической жертвы. В данном контексте пуруша рассматривается вообще как человек в своей физической и мифо-социальной телесности. В дальнейшем пуруша в индийской религиозно-философской традиции понимался как душа (джипа), живущая в теле как в "девятивратном граде", как абсолютный дух (атман), созерцающий феноменальный мир ("поле", кшетра). — 51

<sup>3</sup> "Кто вложил в него дыхание? Кто — апану, вьяну, саману?" — понятие *праны* (духа-дыхания), получившее развитие в более поздний период (например в Чхандогья упанишаде) связано прежде всего с идеей скамбхи (поддержка, опора) и представляет собой попытку понять, что является основой (опорой) феноменального мира. В антропологическом смысле такой опорой является дыхание-прана, трактуемое и как жизненные энергии тела, и как общемировой жизненный процесс. Найденный вначале интуитивно-умозрительным образом принцип пран получил по своей функциональной принадлежности тщательную классификацию в психотехнике йоги. В данном отрывке дыхание — это прана (дыхание вообще или вдыхание); *апана* — это выдыхание, процесс выдоха, которому в йоге отводилось большое место, "нисходящее дыхание", помогающее человеку избавиться от дурных чувств и мыслей; *вьяна* — это промежуточное дыхание, задержка при дыхании, имеющее специальное значение в йоге; *самана* — внутреннее дыхание тела, объединяющее все другие виды дыхания в теле человека, в расширительном смысле самана — это жизненная сила праны, циркулирующая в человеческом организме. — 51

<sup>4</sup> В Ведах содержатся гимны, заклинания, молитвы, обращенные более чем к тридцати богам мужского рода, которые согласно более поздней версии делятся на три большие группы — *адитья*, *васу* и *рудра*. К адитьям, божествам небесной сферы, небесного света, относится *Парджанья* — бог дождя, иногда дождя и ветра (Парджанья-Вата). В рамках индоарийской общности может быть отождествлен с Перуном.

*Сома* и *Агни* принадлежат к разряду васу, т. е. являются персонификацией стихий и природных явлений; так, *Сома* — бог Луны, а *Агни* — бог Огня; кроме того, *Сома* и *Агни*, наряду с *Савитаром* (Спаси-

телем-Солнцем) и Индрой (Небесным Огнем-Громовержцем), представляли основными носителями плодотворных жизненных сил окружающего ария мира.

Эпитет "мудрый" применительно к Соме означает дальнейшее развитие образа и значение Сомы не только как божества Луны, в чьем ведении находились души предков, но и как специального, таинственного и мудро божества брахманов, жрецов, являющихся знатоками Вед. Образ Агни также получил в дальнейшем развитие как в соответствии с различными мифосоциальными функциями (например, жертвенный огонь "яджнаваха"), так и в связи с пристальным вниманием индийцев к психофизическим процессам в человеческом организме. Так, в йоге Агни почитается в виде "вайшванара", жизненного огня, распространяющегося по всему телу из своего центра, находящегося в области солнечного сплетения. — 51

<sup>5</sup> "Кена упанишада", получившая название по своей первой строке "Кем движимый (кена иштам...) летит разум"; входит в состав наиболее авторитетных упанишад, примыкает к Самаведe (в варианте Джайминия) и соответственно к Джайминия-брахмане. Упанишады представляют собой метафизическую, философскую основу ведического канона, в которых вымышленные либо реально жившие мудрецы-риши размышляют над бытийственными вопросами человеческого существования: что такое человек? что такое душа человека? в чем состоит высшая причина мира? каковы проявления этой высшей причины в феноменальном мире? является ли мир самодостаточной реальностью? и т. д. Традиция составления упанишад охватывает значительный исторический период (приблизительно с VII—VI вв. до н. э. и до XV—XVI вв. н. э. Последняя упанишада была составлена в XIX в.). Обычно канон охватывает более 110 упанишад; однако наиболее авторитетными считаются древние, ранние упанишады: Чхандогья, Брихадараньяка, Айтарейя, Кашитака, Тайттирия и Кена упанишады. Дальше мы публикуем также Брахмабhinду упанишаду, трактующую о сущности брахмана. Она не является такой древней, как Кена, но также принадлежит к канону и считается авторитетным религиозно-философским текстом.

Что касается этимологии слова "упанишада", то сама ведантистская традиция предпочитает переводить его условно как "сидение у ног учителя" либо как "беседы с учеником, сидящим возле учителя" (буквально слово состоит из трех частей — упа-ни-шада — "сидящий возле"). Действительно, в большинстве упанишад ученик внимает размышлениям и наставлениям учителя, задавая тому наводящие либо уточняющие вопросы. Слово "упанишада" имеет и другое, более позднее значение — "тайноучение". Этот смысл слова подчеркивал как эзотерический характер упанишад, так и то обстоятельство, что их учение позволялось комментировать только брахманам, а слушать и получать наставления только представителям варн "дваждырожденных" — кшатриям и вайшьям; другими словами, упанишады были открыты лишь представителям трех высших варн. Вместе с тем тексты более ранних упанишад свидетельствуют о том, что, пока кастовая система (варнашрама дхарма) не стала жестким, социальным институтом (а это произошло лишь в первые века новой эры), слушать и участвовать в обсуждении упанишад могли представители всех сословий. В это время слово "упанишада" (как тайноучение) отражало тот смысл, что учение упанишад несло таинственные, запредельные истины, доступные лишь немногим. В дальнейшем все три смысла слились в некоторое синкретическое целое. — 52

<sup>6</sup> "Что невыразимо речью, чем выражается речью — знай: то и есть брахман, а не то, что почитают..." Один из главных метафизических вопросов упанишад — об основе, реальной сущности миропроявления

и о природе мировой души — рождает два основных понятия индийской философской традиции: *брахман* и *атман*. Уже в ранних упанишадах древнеиндийские мыслители пришли к выводу, что в основе подверженного разрушению и видоизменениям мира лежит некая безличная абсолютная субстанция, которая существует как в виде проявленной множественности мировых качеств, так и в своем истинном виде, например в образе хирьягарбха (золотой зародыш), включающем в непроявленном виде все черты и противоречия мирового бытия. Эта абсолютная духовная сущность, получившая название брахмана, не подвержена воздействию пространственно-временного и причинно-следственного континуума, т. к. брахман сам является основой такого континуума; следовательно, он невыразим и непостижим средствами обычного восприятия, логикой исключенного третьего; именно поэтому, как утверждает Кена, брахман отличен "от познанного и выше непознанного".

В первой и второй главе Кена-упанишад делается попытка определить понятие брахмана и выразить его в форме апофатического толкования (т. н. ниргуна брахман, т. е. брахман, не имеющий качеств). В третьей главе повествуется о том, что боги Огня (Агни) и Ветра (Ваю) не смогли постигнуть брахмана, и только Индра при помощи супруги Шивы Умы (с ее слов начинается четвертая глава) смог постичь брахмана, причем его познание было достигнуто действием (подвижничеством, самообуздание и т. д.). — 52

<sup>7</sup> "Она сказала..." — т. е. Ума, супруга Шивы. — 52

<sup>8</sup> *Индра* — бог грозы, бог молнии, небесного огня — может быть сравнен с Зевсом. Это главное божество ведического пантеона, военный предводитель богов. В более поздний период его авторитет заметно падает. Так, уже в Кена-упанишадах Индра сумел постигнуть брахмана по совету супруги Шивы, который по своему происхождению не был арийским богом. — 52

<sup>9</sup> *Ваю* — в ведической и индуистской мифологии бог Ветра. — 52

<sup>10</sup> *Упанишада* здесь — тайноучение, эзотерический смысл упанишады. — 53

<sup>11</sup> "Брахмабинду упанишада" — буквально "капля Брахмы", "истечение Брахмы"; примыкает к Атхарваведе и считается йогической упанишадой; является стилистически однородным текстом в 22 строфы (шлоки), в котором ясно представлены характерные для индийской религиозно-философской мысли черты: идея освобождения путем отказа от желаний и восприятия предметов чувственного мира, йогическая медитативная практика, концепция брахмана и атмана как единого первоначала мира и др. — 53

<sup>12</sup> *Ом* (в русской транскрипции встречается как "оум" или как "аум") — священный первослог, одна из наиболее почитаемых мантр, т. н. уддгитха. По смыслу и этимологически близок к слову "Амен" или "Аминь" в христианской традиции, является одним из важных компонентов медитативной йоги. Толкования уддгитхи представлены уже в ранних упанишадах, три звука этой мантры отождествляют как с тремя главными индуистскими богами (Брахма, Вишну, Шива), так и с тремя главными Ведами. Символика мантры заключена и в несоответствии ее написания и произношения. Мантра пишется и представляет собой один знак — долгое носовое "у", а произносится в несколько долгих звуков: а-о-у-м. Это несоответствие трактуется в религиозно-философской литературе как своего рода диалектически-противоречивое единство Брахмана (и Атмана), заключающегося в непроявленном виде все проявления мира. — 53

<sup>13</sup> Проблема понимания четвертой и пятой шлоки может заключаться в том, что в индийской религиозно-философской традиции употреблялось несколько пониманий разума: *манас* (сердечный, интуитивистс-

кий ум, способность разумного восприятия посредством чувств-индрий), *читта* (материя мысли, сознание, центр постоянного мыслительного процесса), *буддхи* (разум, воля, способная принимать разумные решения, может выступать и как надындивидуальное сознание). В различных школах все три понятия рассматривались в связи с основным категориальным аппаратом этих школ, создавая изощренные гносеопсихологические системы. В данном контексте важно иметь в виду, что йога предлагает своим последователям в качестве освобождения сознания прекращение мыслительной деятельности, т. е. деятельности чипы, самоограничение ("разум заключен в сердце"), самоконтроль ("постоянно пахтать ...разумом-мутовкой"). Это и есть *нироддха* — ступень самосознания, ведущая к абсолютному покою. — 53

<sup>14</sup> *"Не-мыслимый и не-немыслимый (одновременно), немислимый и мыслимый..."* Пытаясь выразить невыразимый качественно-бескачественный Абсолют (брахман-атман), древнеиндийские мыслители использовали логический прием *чатушкоти*, который обычно выражался таким примером: "мудрецы умирают после смерти, мудрецы не умирают после смерти, мудрецы не-неумирают после смерти". В сочетании с другими логическими методами (вьяпти, хету-чакра и пр.) чатушкоти являлся важной составной частью приемов индийской логики, развивавшейся, в отличие от европейской, не как логика классов, а как логика свойств, качеств. Аналогичный чатушкоти прием выражен в параконсистентной логике Да-Косты. — 53

<sup>15</sup> *"Пусть приступает... к йоге с помощью звука [Ом], пусть пребывает в высшем безмолвии..."* Данная шлока может представлять противоречивой, однако необходимо иметь в виду, что под высшим безмолвием подразумевается состояние медитативного сосредоточения, "войти" в которое и помогает уддитгха.

*Йога.* Читатель обычно сталкивается с тремя пониманиями йоги (буквально: "соединение", "средство", "порядок", "гармония", "созерцание"):

а) йога как философская система йога-санкхьи и частично ньяя-вайшешики, т. е. система философского умозрения, сочетающая взгляды четырех направлений ортодоксальной религиозно-философской традиции Индии;

б) йога как совокупность психофизических и нравственно-аскетических предписаний и упражнений, которая использовалась практически всеми школами религиозно-философской мысли Индии, а также ареала распространения буддистской культуры;

в) секуляризованные формы йоги, начало которым было положено в процессе реформации в XIX—XX вв. (Вивекананда, Тагор, Гхош и др.).

Автохтонная традиция классификации йоги иная: *раджас-йога* — совокупность психофизических упражнений и нравственно-аскетических правил; *джнана-йога* — йога мудрости, совокупность эзотерического знания, необходимого для постижения истинной реальности мира; *бхакти-йога* — йога любви к божеству и его проявлениям; *карма-йога* — йога правильных поступков, правильного действия, способствующего выходу из круговорота сансары, выходу за пределы круга рождений. Целью всех четырех йог является освобождение человеческого духа путем постижения Брахмана, истинной реальности бытия. В данном контексте йога понимается как совокупность психофизических и нравственных предписаний или, если следовать индийской традиции, как сочетание джнана и раджа йоги. — 53

<sup>16</sup> *Атман* (дыхание, душа, сам, себя) — наряду с Брахманом одно из главных понятий древнеиндийской философии. Часто утверждается, что Брахман и Атман суть Единое. Обозначает личностное, всепроникающее духовное начало, духовное "я" человека. Вселенское безличност-

ное начало субъективировано в атмане, с другой стороны, вечный и неизменный атман становится "великим" (махан, параматман), "познавшим поле" (кшетраджна), т. е. познавшим природу вещей в том случае, если он сможет постигнуть, ощутить брахмана. В данном случае говорится о том, что атмана необходимо постигать во всех состояниях, только в этом случае можно достичь освобождения. — 54

<sup>17</sup> *Васудева* — один из эпитетов Вишну-Кришну. — 54

<sup>18</sup> *Вирочана* — имя одного из данавов, противников богов; *асур* — буквально "светозарный", "светлый". В ведической традиции асуры наделялись как божественными, так и демоническими чертами; в дальнейшем же они стали лишь демонами, противниками богов. В ортодоксальных трактатах под асурами понимались иногда сторонники материалистических, антитеистических учений. Здесь, скорее всего, имеются в виду чарваки, т. е. индийские материалисты. — 55

<sup>19</sup> Имеется в виду схема взаимосвязи разума, центра разумных воледей, способного к постижению общего (буддхи), "сердечного ума" (манас) и воспринимающих внешних органов — *индрий*. — 55

<sup>20</sup> Атман может существовать в четырех состояниях:

а) Бодрствования, когда при помощи "семи членов" (семи частей тела), "девятнадцати ртов" (т. е. десяти индрий, органов восприятия и действий, пяти видов дыхания и четырех видов сознания — буддхи, манас, чипа и ахамкара, самосознания) он познает внешний мир и взаимодействует с ним. В этом состоянии атман наиболее далек от истины о том, что он есть брахман, т. к. он наименее свободен от "неистинной", "грубой" материи. Это состояние здесь называется вайшванара (всеобщий, всенародный).

б) В следующих двух состояниях — сна со сновидениями и глубокого сна без сновидений — атман "вкушает" соответственно тонкую, психическую энергию ("тайджаса") и энергию чистой мысли ("праджна").

в) Четвертое состояние, максимально приближенное к истине, которое называется турья, выразить невозможно. Именно оно и есть Брахман, его можно постичь посредством джнана-йоги. — 56

<sup>21</sup> Здесь мы видим развитие идеи о *пуруше* уже не как "вселенском" либо "физическом" человеке, но как вечной душе, живущей в человеческом теле, абсолютном духе, едином по своей сути с брахманом. Познание пуруши возможно посредством йоги. — 56

<sup>22</sup> "Бхагавад-гита" ("Божественная песнь") — одно из наиболее известных и чтимых религиозно-философских произведений индуистской традиции. Входит в состав шестой книги Махабхараты; состоит из 18 глав. Обычно считается, что Гита создавалась в течение 3—4 веков на границе новой эры, и в течение приблизительно 10—12 веков после этого существовала в устной передаче. Сюжетно Гита представляет собой рассказ бога Кришны, выступающего как высшее божественное начало индуизма, о сущности мира, божественной воле и нравственном долге людей по отношению к миру и божественному закону. Наиболее сильное впечатление производит XI глава, где божество предстает в своем истинном облике — всеразрушительного Времени. "Божественная гита" обращена к одному из эпических героев Махабхараты — *Арджуне* (в тексте даны его эпитеты: Партха, сын Кунти, Каunteя), отказывающемуся выполнить свой долг кшатрия (потомственного воина) убивать в сражении близких ему людей, оказавшихся его противниками. Здесь мы публикуем последнюю главу Гиты, в которой даны основные социальные мотивы индуизма, а также представлены некоторые черты его религиозной онтологии. — 57

<sup>23</sup> *Гуна* — качество, нить. Из трех качеств (гун) состоит все материальное единство мира. Сочетание этих качеств или начал, т. е. *саттвы* (света, истины, сознания, блаженства), *раджаса* (страсти, деятельности, возбуж-

дения) и *тамаса* (низшего, косного, инертного начала), определяют, по мысли Гиты, кроме всего прочего и социальную природу человека, "прирожденную" принадлежность к той или иной варне "дваждырожденных" — брахманов, кшатриев, вайшьев, либо к варне низкородящих шудр. Человек, доказывает Гита, обязан знать эту "свободную природу" (свабхава) мира; выполняя свой долг, он становится совершенным. — 57

<sup>24</sup> Выполнение долга непосредственно связывалось с понятием *кармы*. Карма (действие, поступок, дело, работа, судьба) — одно из главных понятий древнеиндийской философии, дополняющее концепцию сансары как вечного круга воплощений в этом мире. Понятие кармы входило практически во все религиозно-философские учения Древней Индии; в целом оно означало сумму совершённого индивидом как в этом, так и в прошлых рождениях. Последствия совершённых поступков, т. е. своего рода "кармическая энергия", накопленная в скрытом от глаз смертных "теле" закона (например, дхармы), определяла как социальный статус индивида при рождении, так и все его дальнейшее существование — благополучие, процветание, нищету, бедствия и т. п. Развитие этих идей содержится в данном отрывке: все действия человека в этом мире в той или иной степени насильственны, а следовательно, и греховны ("все начинанья окутаны грехом..."); человеку остается "накопить" наименьшее количество греха, выполняя тот долг, ту карму, которая была предназначена ему от рождения. В данном случае для Арджуны, как принадлежащего к роду кшатриев, необходимо убивать и быть убитым в честном бою. Нравственный императив Гиты, в свое время неприятно удививший Гегеля, заключался кроме того в том, что человек, выполняющий свою карму, обязан делать это максимально бесстрастно, не заботясь о результатах действий, т. е. о плодах своих поступков. — 57

<sup>25</sup> "...Как на гончарном колесе вращая все существа силой своей майи" — понятие *майи* (магическая сила творения, иллюзия, видимость феноменального мира) встречается в собственно ведической традиции как чудесная (божественная либо демоническая) способность совершения магических сверхчувственных действий. Такой способностью могли обладать как персонифицированные явления природы (адитья, васу, рудра, девы, асуры, ракшасы и пр.), так и реальные люди, участвующие в определенных магических ритуалах (в основном жрецы и цари). В дальнейшем, особенно у Шанкары, понятие майи было развито в достаточно стройную теорию об иллюзорности посюстороннего мира. Человек, находящийся во тьме невежества, незнания божественной истины (авидья), поддается иллюзии майи, вследствие этого он не способен постичь подлинное величие бытия (Ишвару, сагуна-брахмана). При этом необходимо иметь в виду, что чистое "бытие бытия", т. е. единство брахмана и атмана, вообще лишено каких-либо качеств (ниргуна брахман), в том числе и креативной способности майи. Читатель должен помнить, что то, о чем мы вынуждены писать столь кратко, явилось развитием длительной многовековой традиции эзотерических учений, истин более тайных, "чем сама тайна".

Сама Гита придерживается синкретической точки зрения: человек обязан постигать божественные воления посредством разных форм йоги: джнана, бхакти, карма, т. е. йог мудрости, любви, действия; Божество может явить свой истинный образ (см. гл. XI Бхагавадгиты), по сравнению с которым мир предстает иллюзией, игрой бога, однако посюсторонняя реальность не настолько иллюзорна, чтобы человек перестал выполнять свои мифосоциальные долженствования.

— 58

## АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

<sup>1</sup> *Досократики* — условный термин, связанный с периодизацией древнегреческой философии, закрепился после издания (1903) немецким ученым Германом Дильсом собрания фрагментов из произведений так называемых досократиков, т. е. философов, живших до Сократа (469—399 до н. э.), а также многих его современников, например софистов и Демокрита, и даже некоторых мыслителей, жизнь и творчество которых приходится на IV в. до н. э. — 65

<sup>2</sup> *Анаксимандр* (ок. 610—540 до н. э.) — один из родоначальников греческой (и европейской) науки и философии, родом из Милета (западный берег Малой Азии). Догадки о приспособлении живых существ к условиям среды, как и учение о происхождении человека из животных типа рыб, делают его отдаленным предшественником Ч. Дарвина. Учение о господстве в мире всеобщего порядка, не позволяющего вещам и явлениям переходить установленную "меру", дано в антропоморфной терминологии ("справедливость", "правосудие", "возмездие") и по аналогии с правовыми отношениями в древнегреческом городе-государстве (полисе). — 65

<sup>3</sup> Свидетельства о досократиках и софистах, а также фрагменты из их произведений даются по изданию Германа Дильса (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, von H. Diels) в переводах А. О. Маковельского, за исключением оговоренных. Здесь и далее буква "А" внутри скобки обозначает свидетельство, буква "В" — фрагмент, а цифра — соответственно номер свидетельства или фрагмента. Приводимые в данной хрестоматии свидетельства о софистах Продике, Фразимахе и Антифонте в сборник Г. Дильса не вошли. — 65

<sup>4</sup> *Ксенофан* (ок. 570—577 до н. э.) — философ-пантеист, происходил из греческого полиса Колофона (Малая Азия), боролся против многобожия и распространенных представлений о богах, противопоставляя им идею единого бога, своего рода существа, разум которого управляет всем в мире. Воспевая мудрость человека, Ксенофан вместе с тем высказывал известные сомнения относительно возможности истинных знаний о боге и всем сущем. — 65

<sup>5</sup> *Гераклит* из Эфеса (ок. 540—474 до н. э.) — первым в образах-понятиях сформулировал некоторые главные идеи диалектики. Суровый, не лишенный трагических моментов взгляд на жизнь и мир сочетался у него, если можно так выразиться, со светлой грустью. Он учил: борьба — "царь всего", она всеобща, составляет смысл ("логос") бытия. Мировой строй (космос) — это непрерывный процесс мерного воспламенения вечно живого огня. Мир непрерывно обновляется; он вечно юн и представляет собой "царство ребенка" — лоно своего рода космической игры разума и неразумия, противоположностей созидания и разрушения, жизни и смерти, которые в основе своей "сходятся", составляют единство, гармонию, согласованность.

Жизнь есть борьба. Следует уразуметь эту истину и знать, что борьба ("война") одних делает свободными, других — рабами. Смерть в бою почетнее бесславной жизни. Ценность жизни — в ее неповторимости. Жизнь нельзя прожить дважды, так же как невозможно дважды войти в одну и ту же реку. Жизнь преходяща, но бессмысленна. Славные дела и подвиги остаются в памяти людей. Они почитаются и богами. Лучшие люди вечную славу предпочитают тленному вещам, духовные блага — чувственным наслаждениям. Мудрость есть не только познание всеобщего логоса, но также деятельность сообразно этому разумному космическому "слову", от которого происходят как порядок в природе, так и правовые нормы

в государстве. Уразумение и подчинение всеобщему логосу делают человеческую душу "сухой", так сказать придают ей все более "огненный", более разумный характер. В душевной просветленности и заключается высшее счастье — если судить по духу учения Гераклита, который в древности был прозван "темным" и "плачущим" философом. — 66

<sup>6</sup> Давая тексты Гераклита по 13-му изданию "Досократиков" Г. Дильса (Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Herausgegeben von W. Kranz. Bd. 1, 13 Aufl., Dublin) (Zurich, 1968) в собственном переводе, мы в ряде случаев ограничивались внесением в существующие переводы необходимых, на наш взгляд, уточнений. — 66

<sup>7</sup> Слова этого фрагмента, взятые в квадратные скобки, по-видимому, являются поздними вставками. — 66

<sup>8</sup> *Парменид* (ок. 530—470 до н. э.) — родоначальник греческого рационализма, происходил из Элеи (Южная Италия). Заслуга Парменида в истории европейской и мировой философии состоит в установлении различия между разумом и чувствами, мышлением и ощущением, "истиной" и "мнением". На этом пути он пришел к открытию истинного бытия, того, что "есть". Согласно Пармениду, подлинно сущее — это то, что мыслимо, т. е. то, что отвечает требованиям логической последовательности, непротиворечивому мышлению. Настаивая на единстве мысли и бытия, Парменид преодолел миф, мифологическое восприятие действительности, возникающее на почве воображаемого и желаемого или, говоря в духе древнегреческого философа, на почве превратного "мнения смертных". Пафос философии Парменида заключается в призыве ориентироваться на реальность, доступную разуму человека. — 67

<sup>9</sup> *Алкмеон* (конец VI — первая половина V в. до н. э.) — родом из Кротона (Южная Италия), врач и философ, сделавший выдающееся открытие о локализации психических процессов в головном мозге. Рассматривая человека в контексте космоса и социума, он прибегал к аналогиям с политическими структурами: когда между воздействующими на тело силами, такими, как влажное и сухое, сладкое и горькое, горячее и холодное, господствует "демократическое равновесие", человек здоров; когда, напротив, верх берет одна из противоположностей и воцаряется "монархия", человек заболевает. — 67

<sup>10</sup> *Эмпедокл* (ок. 490—430 до н. э.) — философ и врач из Акраганта (на о. Сицилия). Исходя из того, что дружба соединяет людей, а вражда разъединяет их, он пришел к идее о том, что над миром господствуют две силы — созидательная Любовь и разрушительная Вражда. Основываясь на принципе, что все подобное стремится к подобному, он считал, что человек познает лишь то, что родственно ему. — 68

<sup>11</sup> *Софисты* — течение в древнегреческой философской и политической мысли V в. до н. э. Первоначально слово "софист" означало "мастер", "искусник", "мудрец", но в конце V в. до н. э. этим словом стали называть платных учителей красноречия и философии, вкладывая в него отрицательный смысл — "лжемудрец", "шарлатан", "фокусник". Деятельность софистов в античной Элладе, и особенно в Афинах, сопровождалась появлением идеи об относительном характере правовых и нравственных норм, постановкой вопроса о субъекте познания и, что особенно важно, обсуждением актуальной и в наши дни проблемы о соотношении природного и социально-культурного в человеке. Единой школы софисты не составили. — 68

<sup>12</sup> *Протагор* из Абдер (ок. 480—420 до н. э.) — выдающийся из софистов, раскрыл новое "измерение" в человеке, а именно его активность как субъекта познания — тот простой факт, что люди по-разному воспринимают, осмысливают и оценивают один и тот же предмет,

явление и событие. Тем самым он впервые объяснил и обосновал естественность и неизбежность многообразия мнений, суждений и воззрений. За религиозный скептицизм ("нечестие") был изгнан из Афин. — 68

<sup>13</sup> *Продик* (род. между 470—460 до н. э.) с о. Кеос — один из софистов, объяснявший возникновение религиозных культов удовлетворением потребностей человека, т. е. с антропологических позиций. — 68

<sup>14</sup> *Фразимах* (Тразимах) Халкидонский (2-я пол. V — нач. IV в. до н. э.) — философ-софист. Его воззрения известны лишь по изложению Платона, враждебно относившегося к софистам. Если верить Платону, Фразимах считал "силу — правом"; явился одним из родоначальников идеи общественного договора. — 69

<sup>15</sup> *Антифонт* из Афин (2-я пол. V в. до н. э.). В общей для всех софистов идее о соотношении природных и социальных законов он придерживался примата "природы" над "законом", противопоставляя природу всем общественно-политическим установлениям. Отстаивая идею равенства всех людей по природе, отвергал сословные и всякие иные привилегии. — 69

<sup>16</sup> *Киники* — одна из так называемых сократических школ IV в. до н. э. Полагая счастье человека в автономии его личности от внешнего социального мира, они проповедовали отказ от богатства, славы, отечества и т. п. Призывая "учиться у природы", отвергали общепринятые обычаи, правовые и нравственные нормы. — 70

<sup>17</sup> *Антисфен* из Афин (ок. 435—360 до н. э.) — основатель школы киников. В ограничении материальных потребностей видел главное условие внутренней свободы от всего внешнего. В этике призывал следовать разуму и считал, что для мудреца отечеством является весь мир. — 70

<sup>18</sup> *Диоген* из Синопа (ок. 400—325 до н. э.) — призывал обходиться минимумом благ. Своим образом жизни подтверждал проповедуемый им аскетизм. Согласно историческому анекдоту, Диоген жил в бочке, так как считал излишним удобное жилище, а на вопрос Александра Македонского, чего бы он, Диоген, хотел от него, ответил: "Отойди, не заслоняй мне солнца", выражая тем самым свое пренебрежение к материальным благам. Отвергая культуру, призывал вернуться к природе (первобытному состоянию). Проповедовал общность жен и детей. Диоген был прозван "собакой", а его последователи — "киниками" (от греч. "кион" — "собака"). Объявлял себя гражданином мира. — 72

<sup>19</sup> *Демокрит* из Абдер (ок. 460—370 до н. э.) — основатель атомистического учения, согласно которому все сущее состоит из неделимых частиц материи, различающихся по форме, величине и расположению. Атомы вечны, неизменны и находятся в непрерывном движении. Все совершающееся происходит вследствие перемещения, соединения и разъединения атомов — будь то смена бесконечного множества "рождающихся" или "умирающих" миров, процесс возникновения и исчезновения вещей или смена поколений людей. Демокрит учил: "Человек есть микрокосмос", а мир в целом — "макрокосмос"; душа состоит из атомов огня, круглых по форме и наиболее подвижных. Человек живет, пока в нем преобладают огненные атомы, с уменьшением же их наступает угасание жизни, а затем и смерть. Со смертью организма, т. е. с распадением атомов, погибает и душа. Бессмертной души нет.

По духу учения Демокрита, макрокосмос представляет собой равновесие противоположностей порядка (в частности симметрии) и беспорядка (в том числе асимметрии). Так и человек. Его душе присущи разум и страсть. Благоразумие есть уравновешенная "смесь" разума и страстей. Демокрит считал, что человек, опираясь преимущественно на свой разум, ставит себе цели и, осуществляя их, несет за них ответственность. Цель жизни — "благодущие" (эвтюмия), благое расположение души, спокой-

ное и радостное, достигаемое соблюдением "меры" во всем. Таким образом, совершенствование человека есть результат прежде всего его деятельности и воспитания. Признавая неравенство людей по их способностям, опыту и знаниям, Демокрит не был сторонником всякой демократии; в частности, он был против ее "охлакратической" (популистской, говоря в современных терминах) разновидности, абсолютизирующей волю демоса ("масс") и отрицающей компетентность в политике; он был за демократию в ее аксиократическом варианте, согласно которому власть должна принадлежать достойным гражданам полиса. — 73

<sup>20</sup> Платон из Афин (427—347 до н. э.) — родоначальник объективного идеализма и позднейших социальных утопий. Согласно его учению, истинной реальностью обладает общее, или идеи, а преходящий мир вещей — зависим и истинен лишь в той степени, в какой "причастен" к миру вечных и неизменных идей. Мир идей отражается в мире вещей как солнце в мутном потоке.

По Платону, душа есть проявление в человеке мира вечного и идеального, а тело — соответственно всего временного и суетного. Тело — бrenно, душа — бессмертна. Разумная часть души правит двумя другими ее частями — волевой и аффективной. Сообразно с этим в "идеальном" государстве имеется три сословия — сословие правителей, точнее, философов-правителей, которым принадлежит вся полнота власти; сословие стражей или воинов, призванных охранять государство от внешних и внутренних врагов, и сословие ремесленников и земледельцев, назначение которых — производство материальных благ.

Платон говорил, что в каждом государстве существуют два государства: государство бедных и государство богатых. Для преодоления социальных раздоров, возникающих на почве имущественного неравенства, и достижения социальной справедливости он предлагал ликвидировать частную собственность и семью, а также воспитать новое поколение людей, чуждых разрушительного эгоизма. Платон несколько раз посещал сицилийских тиранов в надежде осуществить радикальное преобразование общественно-политической жизни, но его попытки не увенчались успехом. Надо полагать, что здравомыслие окружения сицилийских тиранов, в частности Дионисия, взяло верх над искушением приступить к реализации утопии Платона — построения идеального государства. — 80

<sup>21</sup> Сочинения Платона, многие из которых написаны в форме диалогов, посвящены, например, бессмертию души ("Федон"), справедливости ("Государство"), теории идей ("Федр") и т. д. — 80

<sup>22</sup> Аристотель (384—322 до н. э.) из Стагира (полуостров Халкидики, Северная Греция) — выдающийся философ и основатель ряда наук (логики, этики, психологии и др.), ученик Платона, не ставший его последователем, учитель Александра Македонского. Преодолевая наметившийся у Платона дуализм материального и идеального, Аристотель выдвинул учение о материи и форме. Материя, точнее, первома́терия — это некий пассивный космический субстрат или, говоря иначе, чистая возможность. Форма — это активное начало, аналогичное общему или платоновским идеям, но, в отличие от последних, ни одна из форм не существует сама по себе, а лишь через сами единичные вещи. Каждая вещь представляет собой единство материи и формы. Взаимодействие материи и формы приводит к образованию все более сложных, высокоорганизованных существ. Этот процесс развития завершается возникновением человека, семьи, государства и иных социальных струк-

тур. По своей природе "человек есть политическое животное". Все люди от природы стремятся к приобретению знаний и материальных благ. Инстинкт собственности является врожденным для человека. По словам Аристотеля, "...трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой" (Аристотель. Политика, II, 6, 1263a 40). С этой точки зрения, платоновский проект идеального государства, предполагающий отмену частной собственности и коренное преобразование общественно-политической жизни, произволен, надуман; он решительно противоречит человеческой природе и естественному процессу возникновения государства, а стало быть, и неосуществим. Излишне говорить, что попытка реализации той сверхзадачи, какую поставил перед собой Платон, потребовала бы применения сверхнасилия.

Аристотель впервые рассмотрел этику в плане человеческой (а не божественной) воли, сделав человека ответственным за свою судьбу и благополучие. В сфере политической жизни Аристотель придерживался взгляда, согласно которому в государстве должны преобладать средние имущественные слои общества. — 101

<sup>23</sup> Главными сочинениями, связанными с именем Аристотеля, считаются: "Метафизика" — "То, что идет после физики" — охватывает сочинения Аристотеля, посвященные "первой философии" — науке о высших принципах бытия, познания и деятельности; три этических трактата "Никомахова этика", "Евдемова этика" и "Большая этика" (из них лишь первый признается подлинно аристотелевским). Согласно "Никомаховой этике", назначение человека — в разумной деятельности. Высшее благо, совпадающее с высшей формой деятельности и наилучшей добродетелью, есть счастье, блаженство ("эвдаймония"). "Политика" ("Та политика" — "Все то, что связано с государством") посвящена проблемам общества и города-государства, в частности происхождения и сущности полиса, формированию различных форм правления и т. п. — 101

<sup>24</sup> Пол из Акраганта — софист (ученик Горгия), чьими устами Платон высказывает данную мысль. — 101

<sup>25</sup> Больной необходимо является человеком, но человек бывает больным лишь акцидентально, приводящим образом, ввиду чего лечение данного больного оказывается сущностным, а в его лице человека вообще — акцидентальным. — 101

<sup>26</sup> Искусство отличается от науки тем, что оно направлено не на изучение сущего как такового, а на создание вещей. Искусство появляется тогда, когда на сходные предметы вырабатывается единый общий взгляд, объединяющий многие эмпирические представления, благодаря которым приобретает навык, или опыт, возникающий из часто повторяющихся воспоминаний об одном и том же; поскольку же содержание этих воспоминаний составляют восприятия единичных предметов, то и сам опыт имеет дело только с единичным. Следует, однако, иметь в виду, что Аристотель не всегда последовательно проводит различие между "наукой" и "искусством". — 102

<sup>27</sup> В угловые скобки заключены слова, которые отсутствуют в более ранних рукописях. В квадратных скобках даны слова, отсутствующие в греческом тексте, но необходимые для правильной передачи смысла. В круглых скобках — пояснительные слова и фразы, которые в большинстве случаев заключены в таковые в самом греческом тексте. — 102

<sup>28</sup> Под *всем остальным, относящимся к тому же роду*, Аристотель подразумевает рассудительность, мудрость и ум. — 102

<sup>29</sup> *Энтелехия* (entelecheia) — целеустремленность, целенаправленность

как движущая сила, самоцель, активное начало, превращающее возможность в действительность. — 103

<sup>30</sup> Т. е. как простое обладание и обладание, обнаруживающее себя в действии. Используя тот же пример со знанием, Аристотель так разъясняет различные значения "потенциального": потенциально знающим является тот, кто учится, и тот, кто уже овладел знанием, но не использует его в рассуждении и исследовании ("созерцании"); обучающийся из одного потенциального состояния переходит в другое постольку, поскольку, уже обладая знанием, но еще не применяя его в рассуждении и исследовании, он потенциально знающий, однако не в том смысле, в каком его называют "потенциально знающим" до обучения. — 103

<sup>31</sup> Т. е. созданных искусством. — 103

<sup>32</sup> Т. е. как простое обладание. — 103

<sup>33</sup> Аристотель рассматривает сон как состояние животного, промежуточно между не-жизнью и жизнью. — 103

<sup>34</sup> Следует иметь в виду, что греческое *Organon* обозначало и инструмент, т. е. искусственно созданное орудие, и орган, т. е. "естественное орудие". "Обладающее органом", или органическое, тело называлось так именно потому, что в отличие от неорганического оно не конгломерат частей, лишенных определенных функций, а целокупность, каждая часть которой выполняет отведенную ей функцию, составляющую сущность ее. — 104

<sup>35</sup> Т. е. как выполняемая каждым органом функция, составляющая тот или иной элемент жизнедеятельности организма в целом, относится к самому органу, являющемуся частью данного организма. — 104

<sup>36</sup> Семена и зачатки имеют душу потенциально, а источником утробного развития последних служит "импульс", полученный от родителей. — 104

<sup>37</sup> Существует разнобой в переводе на русский язык терминов *threptikē*, *auxētikē* и *phytikē dzōē*. Первый принято переводить как "растительная жизнь", что понимается как "жизнь по типу растения". Но *threptikē* происходит от *threphō* — кормлю, воспитываю — и буквально должно быть передано как "питательная жизнь", жизнь как усвоение пищи. Понятию "растительная жизнь" у Ар. соответствуют два других из указанных выражений. Последнее (от *phyton* — растение) отвечает переводу "растительная жизнь"; первое же (от *auxanō* — возрастаю) означает "(воз)растительная жизнь" — от "расти", а не от "растение". *Жизнь с точки зрения питания* и *жизнь с точки зрения роста* — аспекты жизни растения, иными словами, *phytikē dzōē* — включает две другие формы жизни. Человек и животное наряду с высшими способностями обладают и теми, что имеются у растений, но растительная жизнь как целое, составленное из двух низших способностей, в человеке и животном не присутствует, присутствуют ее составляющие. Дети и животные — это сумма питательного, возрастательного, влекущегося и стремящегося начал; их жизнь — это "жизнь с точки зрения чувства"; зрелый человек — это все, что есть у ребенка и животного, а также мыслительное начало и жизнь его чисто человеческая, *деятельная*, т. е. он ведет политический (государственный) и теоретический (созерцательный) образ жизни. Бог состоит из одного мыслительного начала, и жизнь его только созерцание, умозрение. — 105

<sup>38</sup> "Двойко" означает, что жизнь *существа, обладающего суждением*, может пониматься по-разному и получает у философов соответственно два *определения*. Если обладание суждением понимать как состояние владетеля, тогда жизнь такого владетеля определяется как статическое состояние обладания. Если же обладание понимать в активном смысле, если суждением владеют, как, скажем, владеют языком, т. е. пользуют-

ся им, то жизнь существа, обладающего суждением, определяется как деятельность (*energeia*). Деятельность есть целевая причина, главное для соответствующей способности; в этом смысле значение "деятельность" *главное* значения "обладание". — 105

<sup>39</sup> Чтобы подчеркнуть неточность и приблизительность исходных положений этики, Ар. обращается к метафорам из сферы ремесла: *дать общий очерк* — букв. "сделать отпечаток", "выдавить"; *предварительное и подробное описание* — видимо, "набросок" и "раскраска". — 106

<sup>40</sup> *Чувство* здесь интуиция, а *приучение* — что-то вроде наведения в практике. — 106

<sup>41</sup> У Гесиода "*половина больше целого*" (т. е. делиться поровну выгодеи, чем брать себе всё); "*начало — половина дела*" — пословица. Отсюда "вывод" Ар.: *начало больше половины всего [дела]*. — 106

<sup>42</sup> Платон, видимо традиционно, также различает внешние, телесные и духовные блага. Отличие Ар. от других философов (*мы* в отличие от *мы все*) в том, что у него блага, относящиеся к душе, — это активность, а не состояние или претерпевание (потребление) духовных благ. — 106

<sup>43</sup> Конечной инстанцией, определяющей нравственную норму, благо и добродетель, оказывается у Ар. *добротпорядочный* (или рассудительный, или добродетельный, т. е. обладатель добродетели). Выход из этого логического круга, когда выясняется, что совершенная добродетель найдобродетельного человека (мудреца-философа) обеспечивается божественностью высшей и руководящей части души. Таким образом, последние основания этики, имеющей вполне "светский" характер, оказываются если не религиозными, то, во всяком случае, санкционированными авторитетом божественного. — 108

<sup>44</sup> Надпись на пропиеях святилища Лето на Делосе; гномы семи мудрецов тоже были начертаны на храмах (в Дельфах). — 108

<sup>45</sup> *Другой исходный принцип* — рассмотрение не самих добродетелей и пороков, а того, что выходит за их пределы или представляет собою их смешение. — 108

<sup>46</sup> Речь идет о мистических учениях VI в. об общегреческих мифах (напр., миф о Геракле). — 108

<sup>47</sup> В оригинале диалектное *seios* вместо аттического *theios* — "божественный". Ар. иронизирует и над произношением лаконян, и над напыщенностью такого архаичного (гомеровского) эпитета в применении к человеку. По Платону (Мено, 99d), такой способ выражения сохранили женщины и "отсталые" спартанцы. — 109

<sup>48</sup> "*Тот и другой склад — невоздержность и воздержность; невоздержность включает изнеженность и избалованность, а воздержность — выдержанность* (которая противостоит изнеженности). По роду отличаются божественная добродетель и зверство; названные же склады, свойственные человеку, подобно добродетелям и порокам, имеют видовые различия. Ниже они называются страстями, т. е. состояниями души. — 109

<sup>49</sup> Осторожно высказывая, казалось бы, самоочевидное, Ар. учитывает парадоксальные рассуждения софистов; *избалованность* также не всеми считалась пороком. *Придерживающийся расчета* — термин Академии. — 109

<sup>50</sup> В *невоздержном* и *воздержном* в отличие от *распущенного* и *благо-разумного* происходит внутренняя борьба, но в обыденном языке этими различиями часто пренебрегают. — 109

<sup>51</sup> В данной главе разбирается серия вопросов, связанных с расхожими мнениями о *воздержности* и *невоздержности*. — 109

<sup>52</sup> Те, кто *соглашаются*, — Платон. Те, кто *не соглашаются*, вероятно, некоторые из последователей Платона, так как *знание* и *мнение*

различаются здесь психологически, а не предметом, как у Платона. Для самого Ар. разница в силе убеждения роли не играет. — 110

<sup>53</sup> Это мысль Сократа. По Ар., *рассудительность* в человеке не может *противостоять* влечению, ибо тогда обладатель рассудительности будет одновременно и обладателем невоздержности, что (как показывается ниже) нелепо. — 110

<sup>54</sup> Аристотелю нужно найти *начало рассмотрения* — исходное понятие. Данный пассаж насыщен формами от глагола *ekhein* (в переводе "имеют дело", "относится", "в отношении"). Исходным понятием, которое Ар. ищет, в конце концов оказывается *hexis* (склад, состояние) — слово того же корня. Таким образом, здесь выясняется, к чему невоздержный имеет отношение (*ekhein*), а затем сама невоздержность рассматривается как *hexis* — определенное отношение (склад, свойство). — 111

<sup>55</sup> Либо речь идет о самом Гераклите как обладателе *мнения*, убежденном в нем как в *знании*, либо имеется в виду, что Гераклит порицает людей, которые, не имея знания, тем не менее коснеют в своих заблуждениях. — 112

<sup>56</sup> О различении актуального и потенциального знания. — 112

<sup>57</sup> Т. е. первая (большая, общая) и вторая (малая, частная). — 112

<sup>58</sup> Т. е. обладая знанием полностью: зная большую и малую посылки, а также деятеля и предмет. Возможны иные трактовки: (1) не покажется странным, если человек невоздержан, *облада*я каким-то *одним знанием*; удивительно, если это не так, т. е. что он воздержан, хотя знает только что-то одно; (2) удивительно, если человек невоздержан, обладая *знанием* иначе, т. е. не частным, а полным знанием. — 113

<sup>59</sup> Т. е. внутри потенциального знания также выделяются разновидности: геометру, который занят созерцанием, *противостоят* "спящий геометр" и бодрствующий, но не занятый созерцанием. Обнажается смысл слова *hexis* (склад), производного от *ekhein* — "иметь", "обладать", "держат". *Иметь знание* так или иначе — это тем самым быть человеком того или иного "со-держания" (склада). — 113

<sup>60</sup> Таким образом, покончив с разбором чужих мнений, Ар. предлагает свое решение вопроса с *точки зрения* учения о естестве, или природе, души, т. е. психологии. — 113

<sup>61</sup> *Плектры* — небольшие инструменты разнообразной формы из дерева, металла, слоновой кости, рога, служившие для того, чтобы производить вибрацию струн кифары. — 113

<sup>62</sup> *Эпикур* (371—270 до н. э.) — греческий философ, в 306 г. до н. э. основал в Афинах философскую школу, получившую название "Сад Эпикура". Центральное место в учении Эпикура занимает этика, понимаемая главным образом как практическое руководство для достижения счастья. Человек, как и каждое существо, стремится к удовольствию и избегает страдания. Таков закон жизни. Однако удовольствие удовольствию — рознь. Духовные удовольствия, согласно учению Эпикура, предпочтительны перед чувственными наслаждениями, так как первые устойчивы и долговечны, а вторые суетны и нередко влекут за собой тяжелые страдания. Задача философов по Эпикуру состоит в том, чтобы помочь человеку освободиться от страха перед смертью и богами, обрести безмятежность духа. — 123

<sup>63</sup> *Стоици* — философское течение (возникло ок. 300 до н. э.), ориентированное главным образом на этические проблемы, в частности на создание идеала мудреца, безразличного ко всему внешнему, стойкого к ударам судьбы и гордого сознанием своей внутренней свободы. Окружающий человека мир в основе своей разумен и целесообразно устроен. Разумна и человеческая душа, ибо она составляет часть космического разума-логоса. Лишь жизнь, сообразная природе, ее логосу, разумна и добродетельна, благоразумна. — 129

<sup>64</sup> *Зенон-стоик* (ок. 333—262 до н. э.) из Китиона (о. Кипр) — основатель школы стоиков, проводивший занятия со своими последователями в портике (стоа) в Афинах. Отсюда и название школы — "стоики". Из его сочинений сохранились лишь отрывки. — 129

<sup>65</sup> *Хрисипп* (ок. 280—208 до н. э.) из Солы или Тарса (в Киликии) — возглавлял (после Зенона и Клеанфа) школу стоиков. Учил о периодическом воспламенении мира и пользовался большой популярностью в поздней античности. Диоген Лаэртский приводит поговорку: "Не будь Хрисиппа, не было бы Стои". — 129

<sup>66</sup> *Сенека Луций Анней* (ок. 4 до н. э. — 65 н. э.) — римский философ, воспитатель и советник императора Нерона, по приказу которого покончил жизнь самоубийством. Воззрения Сенеки — липшее подтверждение практической направленности умонастроений римлян, их оценки философии как учения о нравственном идеале и достижении счастья. Следуя стоикам, Сенека рассматривал мир как единое, разумно-божественное целое, все части которого органически связаны между собой. Это миропонимание позволяло ему, во-первых, находить в мире опору для душевного равновесия и, во-вторых, объявить равенство всех людей по природе, в том числе свободных и рабов. Кроме того, из идеи стоиков об автономии личности Сенека сделал вывод о том, что рабство как социальное состояние человека не может распространяться на его духовный мир. Сенека оказал влияние на этические воззрения христианства. — 133

<sup>67</sup> *Марк Аврелий Антонин* (121—180) — римский император. В своем главном сочинении "К себе самому" (в русском переводе "Наедине с собой"), написанном на греческом языке, развивает этическое учение стоиков, придав последнему религиозный характер. Для Марка Аврелия человек — часть космического разума. Включившись в гармонический справедливый миропорядок, человек обретает душевное спокойствие. С этой точки зрения, осознание скоротечности жизни и неотвратимости всего происходящего в мире, отказ от внешних благ и углубление в самого себя может привести к нравственному совершенству. — 136

## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

### ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<sup>1</sup> *Немесий, епископ Эмесский*, — ранневизантийский мыслитель, автор трактата "О природе человека" (ок. 400). — 142

<sup>2</sup> Ср.: Платон (?). Алкивиад I, 130а-с. — 142

<sup>3</sup> *Аммоний Саккас Александрийский* (ок. 175 — ок. 242) — учитель неоплатоника Плотина (204/205 — 270). — 142

<sup>4</sup> Ср.: Аристотель. Физика IV, 4, 212а20—21. — 144

<sup>5</sup> *Максим Исповедник* (ок. 580—662) — византийский богослов и философ. — 144

<sup>6</sup> "Мистагогия", представляющая собой литургический комментарий, была написана Максимом Исповедником между 628 и 630 гг. — 144

<sup>7</sup> Имеется в виду "некий великий старец", учение которого излагается Максимом Исповедником в "Мистагогии". Этот "старец" с большей степенью вероятности может быть идентифицирован с духовным наставником Максима Софронием Иерусалимским. — 144

<sup>8</sup> "Трудные места" — одно из основных сочинений Максима Исповедника, представляющее собой комментарий к "темным" текстам псевдо-Дионисия Ареопагита и, главным образом, Григория Богослова, повидимому написанное между 630 и 634 гг. В приводимом фрагменте содержится основанный на широком использовании аристотелевского категориального инструментария критический анализ теории предсуществования душ Оригена. — 145

<sup>9</sup> Утверждая, что целое сказывается о части, Максим Исповедник, вероятно, исходит из тезиса Аристотеля о том, что "часть никоим образом не сказывается о целом" (Аристотель. Топика IV, 5, 126a27—28). — 146

<sup>10</sup> "Вопросоответы к Фалассию" состоят из комментариев Максима Исповедника к некоторым библейским текстам, вызвавшим затруднения у его друга Фалассия, игумена одного из монастырей близ Карфагена. Это произведение было создано Максимом между 630 и 633/634 гг. — 147

<sup>11</sup> *Иоанн Дамаскин* (ок. 675 — до 753) — византийский богослов и философ, автор философско-теологического компендия "Источник знания". "Философские главы", или "Диалектика" — первая из трех частей этого энциклопедического труда, в которой аристотелевский логический инструментарий инвентаризуется с точки зрения его пригодности для анализа богословской проблематики. — 148

<sup>12</sup> Вопреки изданию текста Б. Коттеру, избирается вариант, принятый в "Патрологии" Миня (PG, 94, 665A). — 148

<sup>13</sup> Определение ипостаси как "бытия самого по себе" дается и Леонтием Византийским (ок. 475 — ок. 543) (PG, 86, 1280A). — 149

<sup>14</sup> *Михаил Пселл* (1018 — 90-е гг. XI в. (?)) — византийский философ и ученый-энциклопедист. В приводимом фрагменте, название которому дано его издателями, Пселл повторяет ряд тезисов, содержащихся в комментарии христианского неоплатоника Иоанна Филопона к аристотелевскому сочинению "О душе". — 149

<sup>15</sup> "Мнения о душе" — компиляция, основанная на комментарии Иоанна Филопона к соч. Аристотеля "О душе". В приводимом отрывке автор воспроизводит с незначительными вариациями и некоторыми пропусками начальную часть "Пролога" Иоанна Филопона к своему комментарию. — 150

<sup>16</sup> См.: Платон. Софист 264b. — 150

<sup>17</sup> Эту этимологию, довольно ходовую в неоплатонической школе, использует не только Филопон, но и Максим Исповедник. — 150

<sup>18</sup> Ср.: Платон. Федон 66d. — 151

<sup>19</sup> Ср.: Плотин. Эннеады I, 3,3, 5—10. — 151

<sup>20</sup> *Григорий Палама* (1296—1359) — поздневизантийский мыслитель и церковный деятель, сыгравший ключевую роль в философском и политическом оформлении аскетико-мистического учения исихазма. "Главы физические, богословские, этические и практические" были написаны Григорием Паламой в 1348 г. — 152

## ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<sup>1</sup> *Августин Аврелий* (354—430) — теолог и философ, представитель латинской патристики. — 159

<sup>2</sup> I книга диалога "О свободном выборе" была написана Августином в 388 г., II и III книги были завершены между 391 и 395 гг. — 159

<sup>3</sup> Комментарий к "Евангелию от Иоанна" (In Joannis Evangelium tractatus CXXIV), по существу, является собранием проповедей Августина, в популярной форме (отсюда и особенности стиля) разъясняющих содержание этой новозаветной книги. Толкование (или трактат) XX относится к группе "проповедей" с XVII по XXIII, посвященных экзегезе 5 главы "Евангелия от Иоанна" и произнесенных, вероятно, в конце 418 г. или немного позднее. — 163

<sup>4</sup> Сочинение "О природе и происхождении души" (De natura et origine animae) — антипелагианский трактат, писавшийся Августином в 419 г. и, возможно, завершённый им только в 420 г. — 164

<sup>5</sup> *Иоанн Скот Эриугена* (ок. 810 — ок. 877) — средневековый ирландский мыслитель. — 164

<sup>6</sup> "Книга о божественном предопределении" (De divina praedestinatione liber) была написана Эриугеной около 851 г. — 164

<sup>7</sup> В данном случае Эриугена воспроизводит положение Августина. "Как, — пишет Августин в "De Genesi ad litteram" Vili, 20, 39, — телом во времени и пространстве движет сотворенный дух, сам движущийся только во времени, так сотворенным духом движет во времени дух-творец, сам не движущийся ни во времени, ни в пространстве" (PL, 34, 388). — 167

<sup>8</sup> См.: Августин. О свободном выборе II, 1, 3 (PL, 32, 1241). — 168

<sup>9</sup> Главное произведение Эриугены "О разделении природы" (De divisione naturae) было создано им около 867 г. В приводимых фрагментах содержатся оригинальные формулировки аргумента "cogito". — 169

<sup>10</sup> *Гуго Сен-Викторский* (ок. 1096—1141) — средневековый мыслитель августинианского направления, глава Сен-Викторской школы. — 170

<sup>11</sup> Несмотря на малый объем, трактат "О соединении тела и духа" (De unione corporis et spiritus), по мнению комментаторов, относится к числу важнейших психолого-антропологических сочинений Гуго Сен-Викторского. — 170

<sup>12</sup> *Альберт Великий* (ум. 1280) — немецкий схоласт-доминиканец и ученый-энциклопедист. — 172

<sup>13</sup> "Книга о природе и происхождении души" (Liber de natura et origine animae) Альберта Великого непосредственно связана с его фундаментальным трудом "О живых существах" (De animalibus). Более того, в автографе Альберта, хранящемся в Историческом архиве г. Кёльна, эта книга озаглавлена как двадцатая книга "De animalibus". Однако, издавая впоследствии свои труды, Альберт предпочел "отделить" "Liber de natura et origine animae" от "De animalibus". Не случайно в многочисленных манускриптах, за исключением автографа и трех кодексов (эрлангенского, парижского и туринского), переписанных непосредственно с автографа, "Книга о природе и происхождении души" фигурирует в качестве самостоятельного сочинения. По мнению издателя текста, эта книга была написана Альбертом Великим, вероятно, между 1258 и 1262/63 гг. — 172

<sup>14</sup> Альберт Великий имеет в виду "предыдущие" 19 книг своего труда "О живых существах". — 174

*Аверроэс — Ибн Рушд* (ум. 1198), представитель арабского аристотелизма. Аверроистское учение о нумерическом единстве присущего всем людям деятельного разума Альберт подверг критическому анализу в "Книжке о единстве разума против аверроистов", написанной не ранее 1256 г. — 174

<sup>16</sup> *Абубацер — Ибн Туфайль* (ум. 1185/86), арабский философ и ученый. — 174

<sup>17</sup> Неподлинное сочинение Аристотеля. — 175

<sup>18</sup> *Фома Аквинский* (1225—1274) — итальянский схоласт-доминиканец. — 175

<sup>19</sup> "Сумма теологии" (Summa theologiae) — главное сочинение Фомы

Аквинского, писавшееся им в 1266—1273 гг. и оставшееся неоконченным. — 175

<sup>20</sup> *Философ* — Аристотель. — 175

<sup>21</sup> См.: Аристотель. О душе II, 1, 412a27—28. — 175

<sup>22</sup> См.: Аристотель. Физика VIII, 5, 257b12—13. — 176

<sup>23</sup> См.: Аристотель. Физика V, 1, 225a25—26. — 176

<sup>24</sup> См.: Аристотель. Физика I, 4, 187a29—30. — 177

<sup>25</sup> Текст дополнен переводчиком по так называемому "леонтинскому изданию". — 177

<sup>26</sup> См.: Аристотель. О душе II, 1, 412a27—28. — 177

<sup>27</sup> См.: Аристотель. О душе II, 1, 412b25—26. — 177

<sup>28</sup> См. прим. 25. — 177

<sup>29</sup> *Авиценна* — *Ибн Сина* (980—1037), средневековый мусульманский философ и ученый-энциклопедист. — 178

<sup>30</sup> См.: Аристотель. Метафизика VIII, 3, 1044a9—11. — 178

<sup>31</sup> См.: Аристотель. О возникновении и уничтожении I, 10, 327b22—26. — 178

<sup>32</sup> *Дунс Скот Иоанн* (1265/66—1308) — шотландский схоласт-францисканец. — 179

<sup>33</sup> "Оксфордское сочинение" (*Opus Oxoniense*) — главное произведение Дунса Скота, созданное им в Оксфордском университете и представляющее собой комментарий к "Сентенциям" Петра Ломбардского. — 179

<sup>34</sup> Вопрос, который поставлен здесь Дунсом Скотом: "Может ли естественным рассудком быть познано то, что будет всеобщее воскресение людей?" Обсуждая этот вопрос, Дунс Скот поочередно рассматривает три тезиса: "Мыслительная душа есть специфическая (видообразующая) форма человека", "Мыслительная душа нетленна", "Специфическая форма человека не пребудет веками вне составного целого". — 179

<sup>35</sup> Имеется в виду положение о том, что мыслительная душа есть специфическая, или видообразующая, форма человека. — 179

<sup>36</sup> См.: Аристотель. О душе II, 1, 412b5—6. — 179

<sup>37</sup> См.: Аристотель. О душе III, 4, 429a10—11. — 179

<sup>38</sup> Имеются в виду Фома Аквинский и его последователи. — 179

<sup>39</sup> См. предыдущее примечание. — 180

<sup>40</sup> К числу "других" авторов может быть отнесен бельгийский схоласт Генрих Гентский (ум. 1293). — 180

<sup>41</sup> См., например: Аристотель. О душе III, 3, 427a17—21. — 180

<sup>42</sup> См.: Аристотель. Никомахова этика I, 6, 1098a7—8. — 180

<sup>43</sup> См., например: Аристотель. Никомахова этика X, 7, 1177a12—17; X, 8, 1178b21—23. — 180

<sup>44</sup> *Энтимема* — сокращенный силлогизм, в котором одна из составляющих его частей лишь подразумевается. — 180

<sup>45</sup> См.: Аристотель. О душе III, 1, 425a27—425b3. — 180

<sup>46</sup> Имеется в виду тезис о том, что мыслительная душа собственно и есть видообразующая форма человека. — 183

<sup>47</sup> См.: Иоанн Дунс Скот. Оксфордское сочинение. Книга II. Раздел 25. Вопрос единственный. — 184

<sup>48</sup> *Экхарт Иоганн (Майстер)* (ок. 1260—1327/28) — немецкий мыслитель, представитель позднесредневековой мистики. — 184

<sup>49</sup> "Книга божественного утешения" (*Daz buoch der götlichen troestunge*) была написана Майстером Экхартом между 1308 и 1311 гг. или между 1308 и 1314 гг. В публикуемом фрагменте цитаты из Библии даются в том виде, в каком их приводит Майстер Экхарт. — 184

## АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

<sup>1</sup> *Ибн Габирол Соломон бен Иуда* (латинизированное имя — *Авицеброн*) — еврейский мыслитель, родившийся в 1021 г. в Испании, входившей тогда в состав Арабского халифата. Произведение, отрывок из которого предлагается вниманию читателей, было написано на арабском языке. Афористичная форма изложения сделала его доступным широким массам, а некоторые из содержащихся в нем изречений (например, о четырех типах людей) стали популярными поговорками. — 190

<sup>2</sup> В этом отрывке Ибн Габирол недвусмысленно выступает против устоявшейся средневековой картины мироздания, в которой каждой вещи и каждому из живых существ было отведено строго определенное место на лестнице совершенства от низшего из творений до совершеннейшего бога. Существенной чертой такой картины мира была ее органичная целостность, когда ни один из компонентов не мог изменить своего места, не нарушив единства композиции. Это единство, в свою очередь, обеспечивалось единством замысла, которым руководствовался бог, приступая к сотворению мира; и именно для того, чтобы понять этот замысел, средневековому мыслителю столь важно было ответить на те вопросы, которые ставит здесь Ибн Габирол. Утверждая, что эти вопросы фактически не имеют ответа и что "все на свете вещи существуют ради самих же себя", Ибн Габирол разрушает жестко-иерархичную средневековую картину мира и выводит человека за ее рамки. Естественным продолжением этого является его утверждение о полной свободе человеческой воли, которое выдвигается в следующем отрывке. — 192

<sup>3</sup> *Фараби Абу Наср Мухаммед* (870—950) — уроженец Фараба (Средняя Азия), один из первых арабских перипатетиков (последователей Аристотеля), прозван "Вторым Учителем", т. е. вторым Аристотелем, за обширные комментарии к произведениям последнего. Его перу принадлежит более ста работ. Трактат "Существо вопросов" отражает основные положения философии Фараби. — 193

<sup>4</sup> *Деятельный разум* — бестелесный космический разум, соединяющийся с разумом человека, который как таковой только потенциален, т. е. без помощи космического разума не может достичь совершенства. — 194

<sup>5</sup> Иными словами, умопостигаемое (то, что в средневековой Европе именовалось универсалиями) нематериально и внепространственно: общие понятия, согласно Фараби, находятся только в уме человека, но не существуют сами по себе, наподобие платоновских идей. — 194

<sup>6</sup> *Дарователь форм* — бог. — 194

<sup>7</sup> Т. е. с сотворенными вещами в мире, которые, в отличие от вечного и неизменного бога, постоянно изменяются. — 194

<sup>8</sup> "...акцидентально достойны восхваления...", т. е. зло хорошо не само по себе, а постольку, поскольку без него иногда не могло бы быть блага, так выздоровление (благо) невозможно без горького лекарства (зло). Сходной позиции придерживались многие средневековые мыслители, объясняя, почему зло неизбежно существует в мироздании, сотворенном благим богом во благо человека и всех живых существ. — 194

<sup>9</sup> *Ибн Сина Абу Али* (980—1037), родился в Афшане около Бухары, известен под латинизированным именем *Авиценна* — один из наиболее ярких представителей арабоязычного перипатетизма. Написал более двухсот работ, в основном по вопросам философии и медицины. — 195

<sup>10</sup> Иными словами, одно из отличий человека от животных состоит в том, что его действиями и поступками управляют не только природ-

ные склонности или соображения о выгоде, но и этические нормы, определяющие дозволенное и запрещенное поведение. Эти нормы не могут быть врожденными, но, согласно Ибн Сине, привычка к ним воспитывается в людях с детства и их выполнение постепенно становится для человека естественным. — 197

<sup>11</sup> Ибн Сина, таким образом, относит к сфере "умозрительного разума" то, что мы назвали бы логикой и онтологией, а к сфере "практического разума" — то, что именуется эстетикой и этикой. В первом случае разум оперирует отвлеченными понятиями вне их связи с материей (чистыми идеями), во втором случае, даже если такие общие понятия и мыслятся, то только в связи с чем-то конкретным и индивидуальным. Отвлеченность от материи или связанность с ней тех понятий, которыми оперирует разум, и служит для Ибн Сины критерием разделения "умозрительной" и "практической" его сфер. — 198

<sup>12</sup> *Газали Абу Хамид* (1059—1111) — видный мыслитель арабского средневековья. В публикуемом фрагменте одного из основных сочинений Газали представлена его критика в адрес арабских перипатетиков. — 200

<sup>13</sup> "*...все их рассуждения...*" — Газали имеет в виду взгляды представителей арабского перипатетизма в вопросах о душе и разуме, с которыми читатель мог познакомиться на примере отрывков из произведений Фараби и Ибн Сины. — 200

<sup>14</sup> *Суфии* — представители суфизма, т. е. мусульманского мистицизма. Первые суфии появились в VIII в.; сложившиеся в дальнейшем их объединения (ордены) просуществовали до наших дней. Возникновение развитого философского учения в лоне суфизма относится к XII—XIII вв. (т. е. спустя столетие после смерти Газали), но представление о некоторых его основных положениях можно получить по тем тезисам, которые выдвигает Газали в полемике с перипатетиками. — 200

<sup>15</sup> *Миры всевышнего Аллаха* — Газали имеет в виду не миры в космологическом смысле (населенные планеты), а всевозможные виды вещей и существ, на которые можно подразделять окружающую человека действительность. — 200

<sup>16</sup> *Новое око* — имеется в виду то, что суфии называют "оком сердца", или "оком внутреннего видения" — орган интуитивного, над-разумного постижения. "Оком сердца" человек способен увидеть в вещах скрытое, т. е. скрытое от разума и чувств всеприсутствие бога в мире. Согласно учению суфиев, разум постигает различие вещей, но он не может увидеть того, что объединяет их: все вещи в мире являются не чем иным, как более или менее ярким, более или менее ограниченным проявлением бога. — 201

<sup>17</sup> *Ибн Рушд Абу Вали* (1126—1198), латинизированное имя *Аверроэс* — последний из крупных оригинальных представителей арабского перипатетизма. В трактате, отрывки из которого воспроизведены в данном издании, Ибн Рушд защищает права разума на независимость от жестких догм религии, прикрытую маской "аподейктического толкования" священных текстов. — 202

<sup>18</sup> *Риторики* — люди, способные только к обыденным рассуждениям, а потому постигающие лишь буквальный смысл сказанного или написанного; *диалектики* — люди, способные делать некоторые умозаключения, но не слишком глубокие и подчас ошибочные; *аподейктики* — люди, достигающие глубин достоверного познания истины с помощью разума. Они могут излагать свои воззрения в форме *аподейктического толкования* священных текстов, когда развиваемое философское учение искусственно связывается с какими-то положениями этих текстов, но по своей сути противоречит догмам вероучения. — 203

## РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ XI—XVII ВЕКОВ

<sup>1</sup> Первыми помещены извлечения из "Слова о законе и благодати" *Илариона*, памятника середины XI в., где раскрывается нравственно-философский смысл Крещения Руси, восприятия евангельского учения и происшедшего в сознании людей мировоззренческого переворота. В похвале равноапостольному князю Владимиру подчеркивается его человеколюбие. — 207

<sup>2</sup> "Поучение" *Владимира Мономаха* (1053—1125) содержит размышления о душе, человеке, праведной жизни. Написанное князем на склоне лет, оно подводит итог жизненного пути, служит призывом к юному поколению жить честно и добродетельно. — 207

<sup>3</sup> Современник *Владимира Мономаха* митрополит *Никифор* (ум. 1124) в "Послании" князю, приуроченном к великому посту, рассуждает о пользе воздержания, тричастной душе, пяти видах чувственного познания. Глубокие традиции эллинского философствования проступают в пастырском эпистолярном сочинении ученого грека. — 208

<sup>4</sup> Из апокрифического "Сказания о сотворении Адама", известного на Руси в славянском переводе уже с домонгольского периода, древнерусский читатель черпал сложные натурфилософские представления, восходящие к гностическим учениям. Под *Мадиямской землей* понимается восточный берег Красного моря, примыкающий к библейской прародине человечества. — 209

<sup>5</sup> В памятниках афористической мысли, из которых наиболее популярной на Руси была "Пчела", содержащая сентенции античных и христианских авторов, присутствует немало зарисовок характера и поведения людей в различных ситуациях, дается их философский анализ. — 210

<sup>6</sup> "Галеново на Гиппократата" представляет средневековую версию толкований римского врача Галена сочинения древнегреческого медика и натурфилософа Гиппократа. В источнике пространно излагается классическое античное учение о четырех стихиях, из которых составлен весь мир (макрокосм) и человек (микрокосм). Их различным сочетанием объясняется темперамент, здоровье и болезни людей. — 211

<sup>7</sup> "Диоптра" (или "Зерцало") написана византийским монахом XI в. *Филиппом Пустынником* и переведена на славянский язык в середине XIV в. Она создана как драматический диалог Души и Плоти, написанный страстно, с большим психологизмом и чувством, и является одним из самых фундаментальных антропологических сочинений в древнерусской литературе. — 212

<sup>8</sup> В монастырском "Уставе" *Нила Сорского* (1433—1508) излагаются тонкие наблюдения виднейшего русского представителя исихазма (возникшего в Византии учения о сосредоточении ума и чувств с целью духовного совершенствования человека) по поводу зарождения в душе образа греха, который следует пресекать на самой ранней стадии, пока он не стал губительной страстью. — 213

<sup>9</sup> У крупнейшего мыслителя XVI в. *Максима Грека* (1470—1556) избраны выдержки из философского диалога, где ведут беседу Ум и Душа. Ум как средоточие разума призывает душу, воплощающую эмоциональное начало, стремиться к достойному человеку возвышенному существованию. — 214

<sup>10</sup> XVII век представлен протопопом *Аввакумом* (1621—1681), ревнителем древнерусских традиций, и его антиподом *Симеоном Полоцким* (1629—1680), носителем европейской латинизированной культуры и основоположником отечественной силлабической поэзии, одной из главных тем которой был человек во всех противоречиях, страданиях и надеждах. — 214

## ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

### ВОЗРОЖДЕНИЕ

<sup>1</sup> *Пико дела Мирандола Джованни* (1463—1494) — видный итальянский философ-гуманист. Учился у представителей падуанской школы аверроизма. В своем творчестве испытал влияние неоплатонизма. — 220

<sup>2</sup> "Речь о достоинстве человека" — вступительное слово, с которым Пико предполагал выступить на диспуте в Риме в 1487 г. Представляет собой одно из самых знаменитых свидетельств Ренессанского мировосприятия. — 220

<sup>3</sup> *Асклепий* — греч. философ (IV—V вв.), представитель александрийской школы пифагореизма. — 220

<sup>4</sup> Пс., VIII, 6. — 220

<sup>5</sup> Быт., I, 26. — 220

<sup>6</sup> *Тимей* — греч. историк и философ (ок. 352 — ок. 260 до н. э.). — 220

<sup>7</sup> *Луцилий* (ок. 180—103 до н. э.) — римский писатель, основатель сатирического жанра. — 221

<sup>8</sup> *Протей* — в греч. мифологии морское божество, способное принимать те или иные образы. — 221

<sup>9</sup> *Калипсо* — дочь Атласа, нимфа острова Огигии, на котором Одиссей провел семь лет. — 222

<sup>10</sup> Пс., 81, 6. — 222

<sup>11</sup> Иов., III, 26, "Даниил", VII, 10. — 224

<sup>12</sup> Мф., II, 28. — 225

<sup>13</sup> *Аммоний* — греч. философ (I в. до н. э.), религиозный последователь учения Платона. — 227

<sup>14</sup> *Зороастр* (Заратустра) — пророк и реформатор религии Древнего Ирана. — 227

<sup>15</sup> *Пифагор* (ок. 580—500 до н. э.) — древнегреч. философ, математик, основатель пифагорейской школы. — 227

<sup>16</sup> Иер., IX, 21. — 228

<sup>17</sup> Из "900 тезисов", представленных Пико для публичного обсуждения в Риме, 400 носили ярко выраженный критический характер, где обсуждались спорные вопросы философии и теологии. — 229

<sup>18</sup> Иов., XXXII, 8. — 230

<sup>19</sup> *Тимофей* (450—360 до н. э.) — древнегреч. поэт. — 230

<sup>20</sup> *Проперций*. Элегии, кн. 3, I, строки 5—6. — 231

<sup>21</sup> *Портик* — символическое название философской школы Аристотеля. — 231

<sup>22</sup> Имеются в виду: *Иоанн Дунс Скот* — английский философ и теолог, *Фома Аквинский* — крупнейший представитель средневековой схоластики, основатель школы томизма, *Эзидий Романо* — представитель итальянской школы томизма, *Франциск из Мейронн* (ок. 1288—1325) — итальянский философ, комментатор Аристотеля, *Альберт Великий* — немецкий схоласт, активный противник аверроизма, *Генрих* (ок. 1223—1293) — французский философ-схоласт, *Аверроэс* — *Ибн Рушид* — великий арабский философ, комментатор Аристотеля, *Авемнас* — *Ибн Баджа* (кон. XI в. — 1138) — основатель арабо-испанской рационалистической философии, *Аль Фараби* (870—950) — арабский философ, основатель аристотелизма на Востоке, *Авиценна* (Ибн Сина) — средневековый таджикский философ, *Симпликий* (ум. 549) — греч. философ-неоплато-

- ник, *Темистий* (ок. 317—388) — греч. философ-перипатетик, *Александр Афродизийский* (II—III вв.) — греч. философ, последователь Аристотеля. *Теофраст* (ок. 370—288 до н. э.) — греч. философ, ученик Платона, *Аммоний* (втор. пол. VI в.) — греч. философ-неоплатоник, *Порфирий* (ок. 233 — ок. 304) — греч. философ-неоплатоник. *Ямвлих* (ок. 280—330) — греч. философ, основатель сирийской школы неоплатонизма. — 232
- <sup>23</sup> *Дамаский* (VI в.), *Олимпиодор* (VI в.) — греч. философы-неоплатоники. — 232
- <sup>24</sup> *Бозций* (480—524) — римский религиозный философ. — 233
- <sup>25</sup> *Иоанн Грамматик* (VI в.) — греч. философ, по своим взглядам близкий к неоплатонизму. — 233
- <sup>26</sup> *Аглаофам* — греч. философ-орфик, учитель Пифагора. — 233
- <sup>27</sup> *Филолай* (V в. до н. э.) — греч. философ-пифагорец. — 233
- <sup>28</sup> *Абуназар* — *Абу Наср Фараби*, арабский философ. — 234
- <sup>29</sup> *Авензоар Вавилонский* (XII в.) — *Ибн Зохр*, арабский ученый-медик. — 234
- <sup>30</sup> *Дамигерон* — один из основоположников магии. — 235
- <sup>31</sup> *Аполлоний Тиаский* (I в.) — греч. философ-пифагорец. — 235
- <sup>32</sup> *Останес* — основоположник древнеперсидской магии. — 235
- <sup>33</sup> *Дардан* — мифический отец троянцев, считался основателем магии. — 235
- <sup>34</sup> Замысел "Поэтической теологии" остался нереализованным. — 235
- <sup>35</sup> *Евдокс Киндский* (ок. 408 — ок. 355 н. э.) — греч. астроном, математик, врач и философ, сторонник учения Платона. — 235
- <sup>36</sup> *Гермитт* (III—II вв. до н. э.) — греч. философ-перипатетик. — 235
- <sup>37</sup> *Алкинд Араб* (800—879) — *Аль Кинди*, арабский математик и философ. — 235
- <sup>38</sup> *Роджер Бэкон* (ок. 1214—1249) — английский философ и ученый. — 235
- <sup>39</sup> *Гвильельм Парижский* (ок. 1180—1249) — французский теолог. — 235
- <sup>40</sup> Ис., VI, 3. — 235
- <sup>41</sup> Третья книга Езд., XIV, 44—17. — 236
- <sup>42</sup> *Иларий* (ум. 368) — христианский теолог. — 236
- <sup>43</sup> *Ориген* (185—253) — греч. философ и теолог. — 236
- <sup>44</sup> I Кор., II, 6—13. — 236
- <sup>45</sup> Платон. Письма, II, 312, д, е. — 236
- <sup>46</sup> Третья книга Езд., XIV, 45—48. — 237
- <sup>47</sup> *Сикст IV* (1471—1484) — папа римский, меценат. — 237
- <sup>48</sup> *Иннокентий VIII* — папа римский (1484—1492). — 237
- <sup>49</sup> *Павел* (I в.) — апостол, автор 14 посланий. — 237
- <sup>50</sup> *Дионисий* — Дионисий Ареопагит. — 237
- <sup>51</sup> *Иероним* (ок. 340 — ок. 420) — римский христианский писатель. — 237
- <sup>52</sup> *Антонио* — венецианский дипломат и писатель. — 238
- <sup>53</sup> *Дактиль Еврей* — один из учителей Пико. — 238
- <sup>54</sup> *Эразм Роттердамский* (1469—1536) — ученый-гуманист, философ, богослов, видный представитель т. наз. северного Возрождения. Автор работ "Диатриба", "Похвала Глупости" и др. — 239
- <sup>55</sup> "Оружие христианского война" — типичное произведение т. наз. "христианского гуманизма", представляющее собой попытку синтезировать культурные традиции античности и раннего христианства. — 239
- <sup>56</sup> "...держит волка за уши..." — пословица, имеющая смысл: "находиться в трудном положении". — 239
- <sup>57</sup> Овидий. Любовные элегии, III, II, 39. — 239
- <sup>58</sup> Гал., 5, 16 сл. — 245
- <sup>59</sup> Рим., 8, 13. — 245
- <sup>60</sup> I Кор., 9, 27. — 245

- <sup>61</sup> Гал., 5, 18. — 245
- <sup>62</sup> Рим., 8, 15. — 245
- <sup>63</sup> Там же, 7, 23. — 245
- <sup>64</sup> I Кор., 15, 45 сл. — 245
- <sup>65</sup> Там же, 15, 48—50. — 245
- <sup>66</sup> Рим., 7, 27. — 245
- <sup>67</sup> Гал., 6, 8. — 246
- <sup>68</sup> Быт., 25, 23. — 246
- <sup>69</sup> Там же, 27, 40. — 246
- <sup>70</sup> Сир., 42, 14. — 246
- <sup>71</sup> Быт., 3, 15. — 246
- <sup>72</sup> Там же, 21, 12. — 247
- <sup>73</sup> 2 Кор., 12, 7—9. — 247
- <sup>74</sup> Там же, 4, 7. — 247
- <sup>75</sup> Вергилий. Георгики, IV, 441 сл. — 247
- <sup>76</sup> Там же. IV, 406 сл. — 247
- <sup>77</sup> Быт., 32, 24 сл. — 248
- <sup>78</sup> Пс., 33, 9. — 248
- <sup>79</sup> Быт., 32, 30. — 248
- <sup>80</sup> Исх., 33, 20. — 248
- <sup>81</sup> Ориген. Толкование на послание к римлянам. — РС. XIV. — 248
- <sup>82</sup> I Фес., 5, 23. — 248
- <sup>83</sup> Ис., 26, 9. — 248
- <sup>84</sup> Дан., 3, 86. — 248
- <sup>85</sup> I Кор., 6, 16. — 249
- <sup>86</sup> Притч., 2, 16 сл. — 249
- <sup>87</sup> Там же, 6, 24 сл. — 249
- <sup>88</sup> Там же, 9, 13 сл. — 249
- <sup>89</sup> В своих рассуждениях Эразм опирается как на раннюю патристику, так и на неоплатонизм. — 249
- <sup>90</sup> *Макиавелли Никколо* (1469—1527) — итальянский политический деятель, философ и писатель, стоит у истоков обоснования теории буржуазного государства. — 251
- <sup>91</sup> В трактате "Рассуждения о первой декаде Тита Ливия" на примере Римской республики обосновывается идея сильного государства, умеющего обуздывать эгоистическую природу человека, сохранять порядок, воспитывать высокие гражданские качества. — 251
- <sup>92</sup> "...царство султана" — имеется в виду государство мамлюков, основанное в 1250 г. — 253
- <sup>93</sup> "...секта сарацинов..." — т. е. мусульмане — турки или арабы. — 253
- <sup>94</sup> "...кто восседает про трибуналы" — т. е. должностные лица. — 253
- <sup>95</sup> "...кто желает быть боготворимым" — намек на католическое духовенство. — 253
- <sup>96</sup> "...одна страна..." — имеется в виду Германия. — 254
- <sup>97</sup> "...царя Тосканы..." — Макиавелли Тосканой называет Этрурию. — 254
- <sup>98</sup> "О тирании" — подразумевается диалог Ксенофонта "Гиерон". — 255
- <sup>99</sup> *Гиероним* — тиран Сиракуз, был убит заговорщиками в 214 г. до н. э. — 255
- <sup>100</sup> Пелопоннесская война (431—404 гг. до н. э.) — война между демократическими Афинами и олигархической Спартой. — 256
- <sup>101</sup> "...людей, преисполненных мирской славы..." — ирония, объект которой — христианство. — 256
- <sup>102</sup> "...на протяжении сорока шести лет..." — речь идет о самнитских войнах IV—III вв. до н. э. — 257
- <sup>103</sup> "...в которое тебя обращает республика..." — Макиавелли имеет

в виду утрату городом-государством своей национальной независимости. — 258

<sup>104</sup> *Монтень Мишель* (1533—1592) — французский просветитель, философ-скептик, политический деятель, борющийся за единство страны. — 259

<sup>105</sup> "Опыты" — основное филос. произведение Монтеня, в котором в несистематизированной, афористической форме изложены его наблюдения над окружающей жизнью, "практически-философское воззрение" на человека. — 259

<sup>106</sup> *Гай Марий-младший* (109—82 гг. до н. э.) — сын известного римского полководца, был вождем народной партии. Победенный Суллой, покончил с собой. — 259

<sup>107</sup> *Бонифаций VIII* — папа римский (1294—1303), вел борьбу за верховенство папской власти над светской, потерпев сокрушительное поражение в конфликте с французским королем Филиппом IV Красивым. — 259

<sup>108</sup> *Нерон* — римский император (54—68). — 259

<sup>109</sup> *Публилий Сир* — римский мимический поэт при Цезаре и Августе. "Плохо то решение, которого нельзя изменить" (Публилий Сир в цитате у Авла Геллия, XVII, 14). — 259

<sup>110</sup> *Август Октавиан* (63 г. до н. э. — 14 г. н. э.) — первый римский император. — 259

<sup>111</sup> Имеется в виду римский философ-стоик Сенека. — 260

<sup>112</sup> *Демосфен* — знаменитый афинский оратор. — 260

<sup>113</sup> "Он уже гнушается тем, чего добивался, и стремится к тому, что недавно еще отвергал; он мечется, нарушая весь порядок своей жизни" (Гораций. Послания. I, I, 98). — 260

<sup>114</sup> "Как кукла, которую за ниточку движут другие" (Гораций. Сатиры. II, 7, 98). — 260

<sup>115</sup> "Не видим ли мы, что человек сам не знает, чего он хочет, и постоянно ищет перемены мест, как если бы это могло избавить его от бремени" (Лукреций. О природе вещей, III, 1071). — 260

<sup>116</sup> "Мысли людей меняются так же, как и дни, которыми сам отец Юпитер осыпал плодоносные земли" (Гомер. Одиссея, XVIII, 136—137, в лат. переводе Цицерона). — 260

<sup>117</sup> *Катон Младший* — известный противник Цезаря, сторонник аристократической партии. — 261

<sup>118</sup> *Лукреция* — легендарная древнеримская героиня. По преданию, была обещана сыном царя Тарквиния Гордого, Секстом, и лишила себя жизни. Считается, что это событие послужило поводом к изгнанию Тарквиния восставшим римским народом и к основанию республики. — 261

<sup>119</sup> *Антигон* — знаменитый греч. полководец из школы Александра Македонского. — 261

<sup>120</sup> *Лукулл Луций Лициний* — римский политический деятель и полководец, приверженец аристократии и сторонник диктатора Суллы. — 261

<sup>121</sup> "Со словами, которые и трусу могли бы прибавить духу" (Гораций. Послания. II, 2, 36). — 262

<sup>122</sup> "С присущей ему грубоватостью ответил: пойдет куда хочешь тот, кто потерял свой кушак с деньгами" (Гораций. Послания, II, 39). — 262

<sup>113</sup> *Мехмед II* — турецкий султан, при котором произошло завоевание Константинополя. — 262

<sup>124</sup> "Я различаю". — 263

<sup>125</sup> *Кимеры* — германское племя. В 101 г. потерпели поражение от римского консула Гая Мариа и были частью уничтожены, частью взяты в плен. *Кельти-беры* — древние племена, упорно отстаивавшие свою независимость от римлян, которым удалось покорить их только в 72 г. до н. э. — 263

- <sup>126</sup> "Не может быть однородным то, что не вытекает из одной определенной причины" (Цицерон. Тускуланские беседы, II, 27). — 263
- <sup>127</sup> *Клит* — один из военачальников Александра Македонского, убитый им во время попойки. — 263
- <sup>128</sup> "Брезгают наслаждением, но поддаются горю, презирают славу, но не вносят бесчестья". — 263
- <sup>129</sup> "Тот, кто размышлял над своим образом жизни и предусмотрел его" (Цицерон. Парадоксы, V, 1). — 264
- <sup>130</sup> *Тальбот* — английский полководец, который прославился своими военными подвигами в родной Монтею Гаскони. — 264
- <sup>131</sup> Имеется в виду Сенека. — 264
- <sup>132</sup> См.: Геродот, V, 29. — 264
- <sup>133</sup> "Знайте: великое дело быть всегда одним и тем же человеком" (Сенека. Письма, 120). — 264
- <sup>134</sup> "Под ее (Венеры) руководством молодая девушка, крадучись мимо уснувших хранителей, ночью одна пробирается к своему возлюбленному" (Тибулл, II, 1, 75). — 265
- <sup>135</sup> *Бэкон Фрэнсис* (1561—1626) — англ. философ-материалист, основатель экспериментирующей науки нового времени. — 265
- <sup>136</sup> Над "Опытами или наставлениями нравственными и политическими" Бэкон работал всю жизнь. В систематизированном виде представлены взгляды, отражавшие интересы торгово-промышленных слоев, нуждавшихся в сильной государственной (королевской) власти. — 265
- <sup>137</sup> "Лучше всего свободы достичь, порвав свои путы  
И бременящую боль сбросивши раз навсегда" — (Овидий. Лекарства от любви, 293—294). — 265
- <sup>138</sup> Имеется в виду эзоповская басня "Ласка и Афродита". — 266
- <sup>139</sup> "Долго жила душа моя" (Пс., 119, 6). — 266
- <sup>140</sup> *Кампанелла Томмазо* (1568—1639) — итал. философ, утопический коммунист. Принимал участие в заговоре против испанского гнета в Неаполитанском королевстве. Провел 27 лет в неаполитанских тюрьмах, где написал ряд сочинений, в том числе и "Город Солнца". — 266
- <sup>141</sup> "О превосходстве человека над животными и о божественности" — параграф из "Метафизики" Кампанеллы. Единственный дошедший до нас вариант этой книги был опубликован в Париже в 1638 г. — 266
- <sup>142</sup> В действительности об этом речь идет не во II, а в IV книге сочинения Кампанеллы "О способностях вещей к ощущению и о магии". — 267
- <sup>143</sup> Сведения о полете "одного калабрийца" не подтверждаются другими источниками. В "Городе Солнца" Кампанелла пишет о том, что соларины "изобрели искусство летать — единственное, чего, кажется, недоставало миру". — 269
- <sup>144</sup> Кампанелла ссылается на астрономические таблицы величайших астрономов древности (Птолемея), средних веков (Альфонса X Кастильского и Ибрагима бен-Яхья эль Накаш эль Заркали) и XVI в. (Коперника и Тихо де Браге). — 271
- <sup>145</sup> "Антимакиавеллизм" — первоначальное название книги Т. Кампанеллы, которую он позднее переименовал в "Побежденный атеизм". — 271
- <sup>146</sup> Египетский бог *Тот*, бог письменности, был отождествлен греками с Гермесом и получил название трижды великого (трисмегиста). Ему были приписаны т. наз. "герметические" сочинения, которые в эпоху Возрождения почитались как воплощение древней мудрости. — 271
- <sup>147</sup> *Франсиско де Витория* (1429—1546) является одним из представи-

телей поздней схоластики, трудами которых схоластическая традиция путем трансформации религиозно-теологической парадигмы получила прямые выходы на философию и науку Нового времени. Деятели поздней схоластики сыграли не последнюю роль в осмыслении этических и юридических вопросов, связанных с колонизацией Америки, решив их вполне в духе гуманистических традиций эпохи Возрождения.

Открытие Америки столкнуло европейцев с неизвестными народами, обладавшими своеобразной, богатой и древней культурой. Колонизация вновь открытых земель поставила перед европейской цивилизацией ряд непростых вопросов, требовавших не только практического решения отношения к этим народам, но и теоретического обоснования. Становилось все более очевидным, что действия завоевателей не соответствуют ни юридическим, ни моральным законам времени. Против жестокого обращения с индейцами выступили доминиканцы, считавшие, что если индейцы являются людьми, то они должны обладать всей полнотой человеческих прав. Знаменитые законы 1512 г., наконец, официально признали право коренных жителей на свободу, хотя и предлагали обращать их в христианскую веру. Для христианского мировоззрения, в котором моральная ответственность за земные деяния носит первостепенный характер, разрешение этой проблемы стало одной из центральных практических задач и заложило основы для создания современного международного права. — 273

<sup>148</sup> Через год после смерти Франсиско де Витория в Лионе выходит его работа "*Reelectiones teologicae*" представляющая собой запись лекций, прочитанных Виторией в различные годы.

В ней излагаются прогрессивные и новаторские идеи решения "Американской проблемы". Витория пытается обосновать свои предложения, исходя в рассуждениях из определенной концепции человека. Как представитель схоластической традиции, он считает себя прямым последователем св. Фомы и претендует на точную интерпретацию его взглядов. Следуя Фоме, Витория настаивает на различении естественного и сверхъестественного порядка вещей. Естественный порядок присущ человеческой природе, как таковой не зависит от высшего порядка благодати, хотя и может до него подняться. Являясь сотворенным существом, человек душой и телом принадлежит природному порядку и обладает совокупностью фундаментальных прав, неотделимых от личности. Сверхъестественный порядок не может ни противоречить, ни отрицать естественного порядка, их отношения носят характер взаимодополняемости. Обоим порядкам соответствуют два типа общества: естественное или гражданское и сверхъестественное или церковное, с различными целями, средствами, подданными и властями. Одно состоит из крещеных, подчиненных церковной власти, другое из просто людей, подчиненных власти гражданской. Ввиду того что божественный порядок не нарушает порядка естественного, он не может ни нарушить, ни уничтожить законов и прав, вытекающих из человеческой природы: права на жизнь, собственность, религиозную свободу. Свободное право человека на то, чтобы мыслить и верить, по мнению Витории, делает бессмысленными и несправедливыми религиозные войны. Нельзя заставить человека поверить силой, а грех неверия не дает права церковным властям воевать против неверующих и лишать их владений. Индейцы по своей природе такие же люди, как другие, и никто не вправе отнимать у них их человеческих прав. — 273

<sup>149</sup> Имеется в виду разумность коренных жителей вновь открытых земель. — 273

**БАРОККО И КЛАССИЦИЗМ.  
XVII ВЕК**

<sup>1</sup> *Паскаль Блез* (1623—1662 гг.) — французский математик, физик, религиозный философ. Исходя из двойственной природы человека как основного положения, Паскаль трактует моральную природу человека как соединение доброго и злого. Только христианская религия с ее учением о грехопадении и преемственности дает удовлетворительное объяснение этой двойственности человека, что является для Паскаля аргументом в пользу ее истинности. — 282

<sup>2</sup> "Мысли" — работа впервые увидела свет после смерти автора, в 1669 г. — 282

<sup>3</sup> Демокрит трактовал мир как состоящий из материальных, неделимых атомов. Паскаль оспаривает существование в мироздании конечных, неделимых элементов. — 284

<sup>4</sup> "Об основах философии" — трактат французского математика и философа Рене Декарта (1596—1650). — 284

<sup>5</sup> "*Обо всем познаваемом*" (лат.) — один из тезисов итальянского философа Джованни Пико делла Мирандола. Паскаль полемизирует с его слишком пылкой защитой человеческого всемогущества. — 284

<sup>6</sup> "*Человек признателен за благодеяния лишь до тех пор, пока надеется отплатить за них; когда эта надежда исчезает, признательность превращается в ненависть*" (лат.) — афоризм из "Анналов" (IV, 18) римского историка Тацита (II в.). — 284

<sup>7</sup> "...наделяют их тем, что присуще только духу" — в данном случае Паскаль разделяет дуалистическую концепцию Декарта об оторванности друг от друга духовного и материального начал мира. — 286

<sup>8</sup> "*Человек неспособен постичь соединение духа с телом, а между тем это и есть человек*" (лат.) — цитата из работы "О граде Божием" (XXI, 10) средневекового богослова, одного из отцов церкви, Блаженного Августина. — 286

<sup>9</sup> *Лабрюйер Жан, де* (1645—1696) — французский писатель, мастер афористической публицистики. — 286

<sup>10</sup> "Характеры, или нравы нынешнего века" — текст впервые опубликован автором в 1688 г. в одном томе с "Характерами" греческого моралиста Теофраста. — 286

<sup>11</sup> *Ларошфуко Франсуа, де* (1613—1680) — французский писатель-моралист. — 288

<sup>12</sup> "Максимы" — впервые опубликованы в 1664 г. — 288

<sup>13</sup> "*Наши добродетели...*" — афористический эпиграф дает квинтэссенцию философского содержания книги Ларошфуко. — 288

<sup>14</sup> "...война между *Августом* и *Антонием*" — между *Октавианом Августом* (63 до н. э. — 14 н. э.), римским императором, и *Марком Антонием* (83 до н. э. — 30 до н. э.), римским политическим деятелем и полководцем, состоявшим в союзе с египетской царицей *Клеопатрой* (69—30 до н. э.). — 289

<sup>15</sup> *Спиноза Бенедикт* (1632—1677) — нидерландский философ-материалист, пантеист. — 294

<sup>16</sup> "Богословско-политический трактат" — впервые анонимно издан в 1670 г. — 294

<sup>17</sup> "Краткий трактат о божестве, человеке и его счастье" — написан в 1658—1660. — 295

<sup>18</sup> *Лейбниц Готфрид Вильгельм* (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик и языковед. — 297

<sup>19</sup> "О мудрости" — рукописный набросок на французском языке, одна

из ранних работ Лейбница по теории познания и методологии. В работе прослеживается зависимость идей автора от учения Декарта. — 297

<sup>20</sup> *"Истинным следует всегда признавать..."* — максима совпадает с декартовским принципом "сомнения", которому впоследствии Лейбниц не придавал большого значения. — 298

<sup>21</sup> *Реквизиты* — этим термином Лейбниц обозначает признаки понятия, необходимые и достаточные для его номинального или реального определения. Реквизиты — это те элементы, до которых должно доводиться аналитическое рассуждение. В суждениях реквизиты выступают как предикаты. — 298

## ФРАНЦУЗСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

<sup>1</sup> "Философские письма" были написаны *Вольтером* (1694—1778) после возвращения на родину из Англии, где он провел в изгнании три года (1726—1729). Первоначально сочинение вышло в английском переводе в Лондоне под названием "Письма об английской нации" (1733). Французское издание увидело свет в 1734 г. и получило название "Философские письма". В целях конспирации автор был обозначен лишь начальной буквой "В...", а местом издания указан Амстердам. Однако авторство Вольтера не вызывало никаких сомнений, и парижская судебная палата потребовала его ареста, осудив "Философские письма" на сожжение как книгу, "противную религии, добрым нравам и почтению к властям". Вольтеру пришлось уехать в Голландию, чтобы избежать грозящего ареста.

Во французском издании "Философских писем" в качестве дополнения были опубликованы "Замечания на "Мысли" г-на Паскаля", в которых Вольтер, полемизируя с Паскалем, формулирует свое понимание человека как социального существа. — 303

<sup>2</sup> "Метафизический трактат" впервые был опубликован в 80-е гг. XVII в. в посмертном Собрании сочинений Вольтера. В настоящем издании публикуются извлечения из трактата, в которых Вольтер развивает свою концепцию человека, противопоставляя ее религиозно-философским воззрениям. — 305

<sup>3</sup> Сочинение *Ж. О. Ламетри* (1709—1751) "Человек-машина" было издано анонимно в Голландии в 1747 г. В дальнейшем оно неоднократно переиздавалось и имело шумный успех. Как и другие сочинения Ламетри, книга "Человек-машина" подверглась ожесточенным нападениям. Ее издатель был оштрафован на 400 дукатов, от него потребовали сдать все экземпляры для сожжения. Авторство Ламетри было вскоре раскрыто, и он, опасаясь ареста, вынужден был уехать из Голландии в Пруссию, где нашел убежище при дворе короля Фридриха II. В книге с позиций механистического материализма рассматривается проблема человека, выясняется его место на "лестнице природы". — 309

<sup>4</sup> *Поп Александр* (1688—1744) — английский поэт и философ-просветитель. — 309

<sup>5</sup> *Ван Гельмонт Ян Батист* (1577—1644) — голландский естествоиспытатель и врач. — 310

<sup>6</sup> *Шталь Георг Эрнест* (1660—1734) — немецкий химик и врач. — 311

<sup>7</sup> *Бургава Германн* (1668—1738) — голландский врач и естествоиспытатель. — 311

<sup>8</sup> *Мопертюи Пьер Луи Моро* (1698—1759) — французский философ и естествоиспытатель. — 311

<sup>9</sup> *Прометей* — в греческой мифологии титан, похитивший у богов

с Олимпа огонь и передавший его людям. Под "знаменитым поэтом" подразумевался Вольтер. — 311

<sup>10</sup> *Гиз Генрих* (1550—1588) — герцог Лотарингский, вождь Католической лиги, один из организаторов Варфоломеевской ночи. — 311

<sup>11</sup> *Генрих III* (1551—1589) — король Франции с 1574 г. — 311

<sup>12</sup> *Ланчизи Джисованни Мария* (1654—1720) — итальянский медик, изучавший болезни мозга и нервной системы. — 312

<sup>13</sup> *Пейрони Франсуа Жиго* (1678—1747) — французский врач, ученый-анатом. — 312

<sup>14</sup> *Уиллис Томас* (1622—1675) — английский врач, анатом и физик. Ламетри ссылается на труды Уиллиса "О мозге" и "О душе животных". — 312

<sup>15</sup> *Эразм Роттердамский* (1469—1536) — голландский философ-гуманист и писатель. — 313

<sup>16</sup> *Фонтенель Бернар де Бовье* (1657—1757) — французский писатель и философ-просветитель, популяризатор передовых научных идей. В "Диалогах о множественности миров" изложил учение Коперника и Д. Бруно. — 313

<sup>17</sup> *Амман Иоганн-Конрад* (1669—1724) — швейцарский врач и педагог. — 314

<sup>18</sup> *Темпл Уильям* (1626—1699) — английский дипломат и писатель. — 314

<sup>19</sup> *Трамбле Абрахам* (1700—1784) — голландский естествоиспытатель, открывший некоторые формы бесполого размножения путем деления. — 315

<sup>20</sup> "История полипов" является трудом Трамбле. — 315

<sup>21</sup> В "Элементах физиологии" *Д. Дидро* (1713—1784) с материалистической точки зрения рассмотрел обширный естественнонаучный материал, послуживший ему основанием для вывода о естественном происхождении жизни, о саморазвитии природы, эволюции животных, а также о формировании и развитии психики человека.

Начало создания "Элементов физиологии" относится к 1774 г. С перерывами работа над этим произведением продолжалась до 1780 г. Произведение осталось незавершенным. Впервые было опубликовано в 1875 г. — 317

<sup>22</sup> Установить автора приведенных Дидро слов не удалось. Однако смысл цитаты свидетельствует о дуалистическом понимании человека, неприемлемом для материалиста Дидро. — 317

<sup>23</sup> Речь идет о французском математике и философе-просветителе *Ж. Л. Д'Аламбере* (1717—1783). — 318

<sup>24</sup> В этом месте находился дом, принадлежавший философу Гольбаху, где регулярно собирались французские просветители, друзья и единомышленники Дидро. — 318

<sup>25</sup> По приглашению Екатерины II Дидро осенью 1773 г. отправился в Россию и в течение нескольких месяцев (до весны 1774 г.) проживал в Петербурге. — 319

<sup>26</sup> *Наоборот (лат.)*. — 321

<sup>27</sup> "*Счастливы те, у кого до наступления зрелого возраста Спокойно от бед и в неведении о себе посреди забав проходит век*" (лат.). Автор двусмыслия не установлен, возможно, им являлся сам Дидро. — 322

<sup>28</sup> Имеется в виду изречение римского философа-стоика Сенеки (ок. 5 до н. э. — 65 н. э.). — 322

<sup>29</sup> Работа *К. А. Гельвеция* (1715—1771) "О человеке" была завершена к 1770 г. Однако от публикации книги он отказался, опасаясь, что она может разделить судьбу его предыдущего сочинения "Об уме" (1758), осужденного парижской судебной палатой на сожжение. Книга увидела свет

лишь после смерти Гельвеция в 1772 г. в Гааге при содействии князя Голицына, бывшего русским послом в Голландии. Впоследствии многократно переиздавалась, переводилась на многие европейские языки. Сочинения Гельвеция "Об уме" и "О человеке" относятся к числу фундаментальных произведений французского материализма XVIII в. — 322

<sup>30</sup> *Бюффон Жорж Луи Леклерк* (1707—1788) — французский естествоиспытатель, один из основоположников учения о развитии природы. — 323

<sup>31</sup> *Ньютон Исаак* (1643—1727) — английский физик и математик, сформулировал закон всемирного тяготения, законы классической механики. — 323

<sup>32</sup> *Эйлер Леонард* (1707—1783) — математик, физик и астроном, большую часть жизни работал в России, являлся академиком Петербургской Академии наук. — 323

## АНГЛИЙСКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

<sup>1</sup> "Левиафан" — главный труд *Томаса Гоббса* (1588—1679). В трактате в систематической форме излагается социально-политическое учение, в первую очередь концепция государственной власти. Видное место в книге занимает проблема человека, которая решается Гоббсом с позиций механистического материализма. Человек рассматривается английским философом как естественное, природное тело и в то же время как элемент различных сообществ, важнейшим из которых выступает гражданское общество, отождествляемое с государством. — 328

<sup>2</sup> "Опыт о человеческом разумении" — главное философское сочинение *Джона Локка* (1632—1704). В "Опыте..." Локк с позиций материалистического сенсуализма развивает теорию познания, исследует различные проблемы логики и психологии. Человек выступает в учении Локка как "разумное мыслящее существо", познающее окружающий его мир на основе своего индивидуального опыта: внешнего, или чувственного, и внутреннего, или рефлексии. Этим последним термином философ обозначает "наблюдение, которому ум подвергает свою деятельность и способы ее проявления...". С помощью рефлексии человек познает, по Локку, собственный духовный мир, психические процессы и акты, свои "силы и способности". — 335

<sup>3</sup> *До бесконечности* (лат.). — 351

<sup>4</sup> Локк цитирует Ветхий завет, книгу Притчей Соломоновых (13, 12). — 354

<sup>5</sup> Локк цитирует Ветхий завет, книгу Бытия (30, 1). — 354

<sup>6</sup> Локк цитирует Новый завет, первое послание к коринфянам апостола Павла (7, 9). — 355

<sup>7</sup> Локк цитирует Евангелие от Матфея (5, 6). В русском переводе это место читается следующим образом: "Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся". — 356

<sup>8</sup> "Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь" (лат.). Овидий. *Метаморфозы* VII 20—21. — 356

<sup>9</sup> Локк цитирует Новый завет, первое послание к коринфянам апостола Павла (2, 9). — 360

<sup>10</sup> Локк цитирует Новый завет, Псалтирь (15, 11). Полностью это место читается так: "полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек". — 360

<sup>11</sup> *Давид Юм* (1711—1776) в эссе "О бессмертии души" по существу отвергает "метафизические доводы" и "моральные аргументы" традиционных, господствовавших в то время представлений о нематериаль-

ности и бессмертия души. В своей аргументации он опирается на "физические аргументы", свидетельствующие "в пользу смертности души". Однако занять последовательно атеистическую позицию в отношении вопроса о бессмертии души философ-скептик не смог или не захотел, поскольку этому препятствовало отрицание им понятий материальной и духовной субстанций, — следствие общей идеалистической позиции, характерного для Юма скептического агностицизма. — 363

<sup>12</sup> *Из предшествующего (лат.)*. В философии — знание, предшествующее опыту, независимое от него. — 363

<sup>13</sup> *Елисейские поля* — в древнегреческой мифологии обитель блаженных, куда после смерти попадают герои, любимцы богов. — 366

<sup>14</sup> Имеется в виду древнегреческий полководец *Александр Македонский* (356—323 до н. э.). Юм ссылается при этом на римского писателя и оратора Квинтилиана. — 366

<sup>15</sup> Имеется в виду древнеримский полководец и политический деятель *Август Октавиан* (63 до н. э. — 14 н. э.), ставший первым римским императором. Юм ссылается при этом на римского историка Светония. — 366

<sup>16</sup> *Метемпсихоз* — религиозно-мифологическое представление о перевоплощении души после смерти в тело какого-либо живого существа. — 368

<sup>17</sup> *Агамемнон* — в "Илиаде" Гомера предводитель греческого войска в Троянской войне. *Терсит* — один из участников Троянской войны, сражавшийся под предводительством Агамемнона. *Ганнибал* (246—183 до н. э.) — полководец Карфагена, воевавший с римлянами. *Варрон* (116—27 до н. э.) — римский писатель и ученый. — 368

<sup>18</sup> *"Насколько же легче и надежнее каждому верить самому себе и черпать доказательство своей уверенности из опыта, предшествовавшего его рождению"* (лат.). Юм цитирует римского писателя и ученого Плиния Старшего (23 или 24—79 н. э.), автора многотомной "Естественной истории". — 368

<sup>19</sup> В данном случае ссылка на божественное откровение для доказательства бессмертия души носит иронический характер. — 369

## НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

<sup>1</sup> *Кант Иммануил* (1724—1804) — нем. философ и ученый, родоначальник немецкой классической философии. В философском развитии Канта различают два периода — "докритический" (до 1770) и "критический". Ранний Кант — ярчайший представитель эпохи Просвещения. В "Наблюдениях над чувством прекрасного и возвышенного" (1764) он впервые касается принципиальных проблем практической философии, уходя под влиянием Руссо от односторонне интеллектуалистической оценки природы человека, ограничивая роль дедуктивно-формальных методов. Кант стремился обосновать нравственное значение человека, исходя из его естественных, природных свойств, дать независимое от принятых понятий описание природы чувства. Он рассматривает такое описание как средство и путь к раскрытию моральных задатков. — 375

<sup>2</sup> *Домициан* — римский император (с 81 г.) из династии Флавиев. Вызвал против себя оппозицию аристократии тем, что укреплял бюрократический аппарат и ущемлял права сената. Убит в результате дворцового переворота. — 375

<sup>3</sup> *Кеплер Иоганн* (1571—1630) — немецкий астроном. Открыл законы движения планет, на основе которых составил планетные таблицы.

Кеплер заложил основы теории затмений, а также изобрел телескоп, в котором объектив и окуляр — двояковыпуклые линзы. — 376

<sup>4</sup> *Бейль Пьер* (1647—1706) — французский философ и публицист, ранний представитель Просвещения. Его мировоззрение сформировалось под влиянием скептицизма Монтеня, философии Декарта, естественнонаучных открытий XVII в. Бейль — сторонник религиозного скептицизма, он выражает сомнение в возможности рационального обоснования религии и утверждает независимость морали от религии. Распространяя свой скептицизм на традиционную философию и науку, Бейль считал, что познание не может быть безусловно достоверным, а только вероятным. — 376

<sup>5</sup> Кант в работе "Критика способности суждения" (1796) дает систематический анализ противоположности между Прекрасным и Возвышенным. Если Прекрасное характеризуется определенной формой и ограничено, то сущность Возвышенного заключается в его безграничности, бесконечном величии, что несоизмеримо с заурядной человеческой способностью к созерцанию. Возвышенное одновременно и подавляет человека как физическое существо, заставляя его осознать свою конечность и ограниченность, и возвышает его как существо духовное, пробуждая в нем сознание умственного и нравственного превосходства над физически подавляющей его природой. Вследствие всего этого Возвышенное, по мнению Канта, стоит гораздо выше Прекрасного. — 376

<sup>6</sup> *Мильтон Джон* (1608—1674) — английский поэт и политический деятель. Выступал как поборник суверенитета английской республики и противник феодальной реакции. В поэмах "Потерянный рай" (1667) и "Возвращенный рай" (1671) в библейских образах аллегорически отразил события Английской буржуазной революции, поставил вопрос о праве человека преступать освятенную богословами мораль. — 376

<sup>7</sup> *Хассельквист* — путешественник, известный своей книгой "Путешествие в Палестину в 1749—1752 гг.". — 377

<sup>8</sup> *Галлер Альбрехт фон* (1708—1777) — швейцарский естествоиспытатель, врач и поэт, один из основоположников экспериментальной физиологии. — 378

<sup>9</sup> *Лессинг Готхольд Эфраим* (1729—1781) — немецкий драматург, теоретик искусства и литературный критик эпохи Просвещения, основоположник немецкой классической литературы. Через Спинозизм, опираясь на Лейбницеву теорию познания, он пришел к пантеистической версии материализма, к глубокому пониманию историзма развития человека и общества. Наиболее полно это проявилось в его сочинении "Воспитание человеческого рода" (1870). — 378

<sup>10</sup> Понятие Единого Бога Лессинг противопоставляет прежнему многобожию (политеизму), свойственному всем языческим народам, в том числе и евреям на раннем этапе их истории. — 379

<sup>11</sup> "Ветхий Завет" — первая и древнейшая часть Библии, состоящая из разнохарактерных сочинений (VIII в. до н.э. — I в. н.э.). Ветхий Завет включает в себя мифы о сотворении мира, исторические повествования, записи этических норм жизни, любовную лирику, религиозную поэзию и т.д. Ветхий Завет является Священным писанием и признается христианами. — 380

<sup>12</sup> *Соломон* — царь Израильско-Иудейского царства (965—928 до н. э.). Согласно библейской традиции, славился необычайной мудростью, по Преданию — автор некоторых книг Библии, в том числе "Песни Песней". — 380

<sup>13</sup> *Иегова (Яхве)* — главное божество в иудаизме. — 380

<sup>14</sup> Имеется в виду древняя иранская религия — зороастризм. — 381

<sup>15</sup> *Кир* (?—530 до н. э.) — персидский царь, известный своими многочисленными завоеваниями. — 381

<sup>16</sup> Имеются в виду христианские общины. — 382

<sup>17</sup> Имеется в виду Новый Завет — более поздняя часть Библии, повествующая о жизни и учении Иисуса Христа. Является Священным писанием только для христиан. — 383

<sup>18</sup> Лессингу принадлежит теория о трех стадиях развития человечества, суть которой состоит в том, что человечество в своем духовном развитии проходит три культурных ступени: язычество — иудаизм — христианство. Но на смену христианству в новую культурную эпоху может прийти новое мировоззрение, и человечество поднимется еще на одну ступень в своем духовном развитии. — 386

<sup>19</sup> *Гердер Иоганн Готфрид* (1744—1803) — немецкий философ и писатель-просветитель. Проводил мысль о том, что история общества — это продолжение естественного развития природы, утверждал историческое своеобразие и равноценность различных культурных эпох в единой цепи восхождения народов к принципам гуманности. — 387

<sup>20</sup> *Тантал* — в греческой мифологии лигийский царь, обреченный богами на вечные муки (танталовы муки); стоя по горло в воде и видя спускающиеся с дерева плоды, он не мог утолить голод и жажду, так как вода и ветви с плодами отстранялись от его губ. — 387

## РУССКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

<sup>1</sup> *Радищев Александр Николаевич* (1749—1802) — потомственный дворянин, образование получил в Пажеском корпусе. С 1766 по 1771 г. изучал в Германии юриспруденцию. Приобщение к литературной деятельности началось с участия в сатирических журналах Н. И. Новикова, в "Беседующем гражданине", издававшемся "Обществом друзей словесных наук". На формирование его политического мировоззрения наиболее сильное влияние оказали сочинения французского социалиста-утописта Г. Мабли, особенно его "Размышления о греческой истории", которые Радищев перевел. В примечаниях к этому переводу он подвергает резкой критике идею абсолютной монархии, противопоставляя ей народовластие как наиболее справедливый принцип государственного устройства. Дальнейшую разработку идеи народовластия, свободы получили в таких произведениях А. Н. Радищева, как ода "Вольности" и "Путешествие из Петербурга в Москву". — 394

<sup>2</sup> Трактат "О человеке, о его смертности и бессмертии" является основным философским сочинением Радищева, написан им в Сибири во время ссылки. Трактат состоит из четырех книг. Если основным источником рассуждений Радищева в первых трех были произведения И. Гердера, Ш. Бонне, Г. Лейбница и М. Мендельсона, то в четвертой книге он предпринял попытку самостоятельного исследования и решения основных вопросов человеческого бытия, его сущности и существования, смертности и бессмертия. — 394

<sup>3</sup> *Гимнософисты* — "нагие философы", так древние греки называли индийских философов, строгих аскетов, отвергавших даже одежду. *Брахманы* — последователи господствующей в Индии религии брахманизма. — 395

<sup>4</sup> "...в Москве на Спасском мосту" — в XVIII в. здесь торговали книгами и лубочными картинками. — 396

<sup>5</sup> "...землетрясение есть нужное действие..." — имеется в виду мысль М. В. Ломоносова о рождении металлов от трясения земли. — 396

<sup>6</sup> *Пифагор* — Радищев излагает здесь легенду о Пифагоре, утвержда-

вшем, что он помнит о прежних воплощениях своей души. В основе подобных утверждений лежит психологическая теория *метемпсихоза*, то есть возможность посмертного перехода души из одного организма в другой. *Архий* — видимо, Архит Тарентский, последователь Пифагора (V—IV вв. до н. э.); *Аполлоний Тианейский* (Тианский) — римский философ (I в. н. э.), неопифагореец, противник христианства. — 396

<sup>7</sup> *Шведенборг* — Сведенборг Эмануэль (1688—1772), шведский медик и естествоиспытатель, создавший систему органологической натурфилософии. Мистицизм Сведенборга оказал большое влияние на многих мыслителей XVIII и XIX вв., был очень популярен в России. Сен-Жермен — известный в XVIII в. авантюрист и алхимик. — 397

<sup>8</sup> *Картуи* — известный в XVIII в. парижский вор. — 397

<sup>9</sup> *Гус Йоганн* — вождь чешского религиозно-национального движения XV в. За резкую критику католической церкви был сожжен как еретик в 1415 г. — 398

<sup>10</sup> "...*друг ваш в Илимск заточается*" — то есть сам автор. — 398

<sup>11</sup> "*солнышкина рыцаря*" — Радищев имел в виду древнегреческий миф об Икаре. — 398

<sup>12</sup> "...*по изречению одного славного немецкого сочинителя...*" — имеется в виду И. Гердер и его историософский трактат "Идеи к философии истории человечества". — 401

<sup>13</sup> "...*предела и конца означить невозможно...*" — мысль о безграничности человеческого познания была одним из фундаментальных принципов гносеологии Радищева и неоднократно повторялась и варьировалась в трактате. — 403

<sup>14</sup> *Скалигер Жозеф-Жюст* — французский филолог XVI—XVII вв., обладавший феноменальной памятью. Надо полагать, что именно его имеет в виду Радищев, а не его отца Жюля-Сезара Скалигера, тоже филолога. — 404

<sup>15</sup> *Валлис Джон* — английский математик XVII в. — 405

<sup>16</sup> Имеется в виду сравнение трансформации гусеницы в бабочку с переходом человека к бессмертию, характерное для сочинений Лейбница, таких, как "Монадология" и "Размышления относительно учения о едином всеобщем духе". — 406

<sup>17</sup> *Боннет* (Бонне Ш.) — швейцарский психолог XVIII в., сторонник теории преформизма, т. е. разветвления органов, будто бы имевшихся в готовом виде уже в зародыше. Он высказал предположение о том, что зародыши существуют отдельно и независимо от организма животных и человека. Радищев был противником учения Бонне, являясь сторонником теории эпигенеза, т. е. развития органов из структурной вначале массы зародыша, а не из готовых зачатков. — 407

<sup>18</sup> "*Ты будущее твоё определяешь настоящим*" — Радищев завершает трактат этическими доводами, призывом к высокой гражданской добродетели, единственно благодаря которой человек может обрести бессмертие. Таким путем Радищев пытался привести в соответствие "область догадок", какой он считал свои рассуждения о бессмертии человеческой души, с реальными ценностями человеческой жизни — справедливостью, честностью, верностью общественному долгу. — 410

<sup>19</sup> *Пнин Иван Петрович* (1773—1805) — по происхождению незаконный сын князя Репнина, образование получил в Вольном благородном пансионе при московском университете и затем продолжил в Артиллерийско-инженерном кадетском корпусе. Вместе с А. Ф. Бестужевым издавал "Санкт-Петербургский журнал". С 1802 г. действительный член "Вольного общества любителей словесности, наук и художеств",

а с июля 1805 г. его президент. Основным теоретическим сочинением И. П. Пнина был трактат "Опыт о просвещении относительно к России". — 410

<sup>20</sup> Поэма "Человек" — яркое выражение просветительского мирозерцания, воспеваает мощь человеческого разума, возможности рационалистического осмысления мира. — 410

<sup>21</sup> *Куницын Александр Петрович* (1793—1840) — родился в семье священника. Учился в Тверской духовной семинарии и педагогическом институте, в Гейдельбергском и Геттингенском университетах. После возвращения из Германии — профессор кафедры нравственной философии и правопедения Царскосельского лицея. С 1819 г. профессор Петербургского университета. За свое сочинение "Право естественное" подвергался цензурным и административным гонениям. — 414

<sup>22</sup> "Право естественное" (в 2-х кн.) — основное произведение Куницына, в котором в наиболее полном и разработанном виде представлены принципы теории естественного права, исповедовавшиеся в той или иной форме всеми просветителями. Кратко существо этих принципов можно свести к тому, что ни один человек не должен использовать другого в качестве средства достижения своих целей. — 414

<sup>23</sup> *Бестужев Александр Феодосьевич* (1761—1810) — артиллерийский офицер, писатель-просветитель конца XVIII — начала XIX в. Вместе с И. П. Пниным издавал "Санкт-Петербургский журнал", сыгравший важную роль в распространении передовых философских и социально-политических идей в России конца XVIII в. — 416

<sup>24</sup> Педагогический трактат "О воспитании" А. Ф. Бестужева дает представление о взглядах русских просветителей на проблемы общественного воспитания. В трактате принципы французских материалистов интерпретируются применительно к специфическим условиям российской действительности. По Бестужеву, цели и задачи воспитания определяются интересами государства и личного благоденствия. Для того чтобы они не противоречили друг другу, необходимо научить людей жить в обществе, соблюдая правила добродетели, проявлять уважение к личности, открывать дорогу дарованиям и талантам независимо от сословного происхождения. — 416

<sup>25</sup> *Попугаев Василий Васильевич* (ок. 1779—1816) — родился в семье художника, образование получил в гимназии Академии наук. Круг его литературных занятий был очень широк: стихи, повести, статьи по философии, социологии, педагогике и юриспруденции. Попугаев был одним из организаторов "Вольного общества любителей словесности, наук и художеств". — 420

<sup>26</sup> В трактате "О благополучии народных тел" одна из центральных тем — вопрос о крепостном праве. Попугаев, как и другие представители русского просвещения, был убежден в том, что крепостное право (они часто называли его рабством) несовместимо с естественным состоянием человека, его свободой, общественным благополучием, так как сковывает духовные силы, не дает возможности полноценного развития. — 420

# СОДЕРЖАНИЕ

- Философское постижение человека. — *П. С. Гуревич, И. Т. Фролов* 3
- ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО МИРА  
О ЧЕЛОВЕКЕ** 20
- Древнекитайская философия —  
Конфуцианство 23  
Мудрецы даосской школы 31  
Легисты 42  
Моисты 46
- Древнеиндийская философия 48  
Веды 51  
Упанишады 52  
Махабхарата 57
- Античная философия 59  
Досократики 65  
Софисты 68  
Киники 70  
Демокрит 73  
Платон 80  
Аристотель 101  
Эпикур 123  
Стоики 129
- ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В СРЕДНЕ-  
ВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ** 138
- Византийская философия —  
Немесий Эмесский 142  
Максим Исповедник 144  
Иоанн Дамаскин 148  
Михаил Пселл 149  
Псевдо (?) — Пселл 150  
Григорий Палама 152
- Западноевропейская философия  
(IV—XIV вв.) 155  
Августин 159  
Эриугена 164  
Гуго Сен-Викторский 170  
Альберт Великий 172  
Фома Аквинский 175  
Дунс Скот 179  
Экхарт 184
- Арабская философия 188  
Ибн Габирол 190  
Фараби 193  
Ибн Сина (Авиценна) 195  
Газали 200  
Ибн Рушд 202
- Русская философская мысль  
XI—XVII веков 204  
Иларийон 207  
Владимир Мономах —  
Митрополит Никифор 208  
Из апокрифов 209  
Нил Сорский 213  
Максим Грек 214  
Протопоп Аввакум —  
Симеон Полоцкий 215
- ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛО-  
СОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ** 217
- Возрождение —  
Пико дела Мирандола 220  
Эразм Роттердамский 239  
Макиавелли 251  
Монтень 259  
Бэкон 265  
Кампанелла 266  
Франсиско де Витория 273
- Барокко и классицизм.  
XVII век 278  
Паскаль 282  
Лабрюйер 286  
Ларошфуко 288  
Спиноза 294  
Лейбниц 297
- Французское просвещение 301  
Вольтер 303  
Ламетри 309  
Дидро 317  
Гельвеций 322
- Английское просвещение 326  
Гоббс 328  
Локк 335  
Юм 363
- Немецкое просвещение 370  
Кант 375  
Лессинг 378  
Гердер 387
- Русское просвещение 391  
Радищев 394  
Пнин 410  
Куницын 414  
Бестужев 416  
Попугаев 420
- Комментарии 424

## ЧЕЛОВЕК

Мыслители  
прошлого  
и настоящего  
о его  
жизни,  
смерти  
и бессмертии

Древний  
мир —  
эпоха  
Просвещения

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*  
Редакторы *В. Н. Кутищев* и *А. М. Пацин*  
Младшие редакторы *О. П. Осипова* и *О. Ю. Солодухин*  
Художник *О. А. Карелина*  
Художественный редактор *А. Я. Гладышев*  
Технический редактор *О. Ю. Морозова*

ИБ № 7768

Сдано в набор 25.12.90. Подписано в печать 14.06.91.  
Формат 84x108<sup>1/32</sup>. Бумага книжно-журнальная офсетная.  
Гарнитура "Таймс". Печать офсетная. Усл. печ. л. 24,36. Уч.-изд. л. 30,74.  
Тираж 100 000 экз. Заказ № 1461. Цена 4 р. 70 к.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография "Красный пролетарий".  
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
ЛИТЕРАТУРЫ