



**УВО  
ДЗІ  
НЫ У  
ФІЛ  
АСО  
ФІЮ**

# УВОДЗІНЫ Ў ФІЛАСОФІЮ

*Нарысы. Тэксты*



# УВОДЗІНЫ Ў ФІЛАСОФІЮ

*Нарысы. Тэксты*

Мінск  
Выдавец Зміцер Колас  
2019

УДК 1(082)  
ББК 87я43  
У20

Рэкамендавана да друку  
Навуковай радай Прыватнай установы  
«Універсітэт імя Ніла Гілевіча»,  
працікол пасяджэння рэктарата № 20, 5 чэрвеня 2019 г.

Пад агульнай рэдакцыяй  
*Паўла Баркоўскага, дацэнта, кандыдата філасофскіх навук*

Укладанне  
*Паўла Баркоўскага, Лявона Баршчэўскага, Анатоля Сідарэвіча*

Рэцэнзенты:

Уладзімір Конан, доктар філасофскіх навук,  
Ядвіга Яскевіч, доктар філасофскіх навук,  
Ігар Бабкоў, кандыдат філасофскіх навук

Аўтары ўступных артыкулаў:  
дацэнты, кандыдаты філасофскіх навук  
*Рыгор Грудніцкі, Павел Баркоўскі*

Пераклады тэкстаў:

Аляксандра Андрыеўская, Лявон Баршчэўскі, Валер Булгакаў, Яўген Бяласін,  
Вячаслаў Вайткевіч, Ева Гілевіч, Святлана Грачухіна, Рыгор Грудніцкі, Андрэй  
Дынько, Алесь Жлутка, Міхась Кавыль, Ігар Карпікаў, Аляксандр Карцель, Зміцер  
Колас, Аляксей Ластоўскі, Віктар Лук'янаў, Тацяна Нядбай, Ян Пятроўскі, Алена  
Сцяпанавя, Ларыса Чарнышова, Алена Шагун, Уладзімір Шатон

## УСТУПНАЕ СЛОВА

Гэтая кніга з'яўляецца першым выданнем хрэстаматыі выбраных тэкстаў з сусветнай і айчыннай філасофскай традыцыі. Фрагменты арыгінальных тэкстаў упарадкаваныя паводле шэрагу раздзелаў, з якіх звычайна складаецца вывучэнне філасофіі як прадмета ў вышэйшых навучальных установах. Кніга таксама змяшчае ўступныя артыкулы да кожнага з раздзелаў, у якіх даецца кароткая характарыстыка што да праблематыкі самой гэтай часткі, агульнае ўяўленне пра датычныя тэмы і пытанні, якія мусяць закранацца. Усё гэта ілюструецца арыгінальным матэрыялам пераважна нова перакладзеных на беларускую мову тэкстаў сусветна вядомых філосафаў, а таксама выбраных прадстаўнікоў беларускай традыцыі мыслення. Праўда, з прычыны адсутнасці перакладаў з арыгінальных моў у гэтае выданне не ўвойдуць тэксты арабскіх, кітайскіх і індыйскіх мысляроў, што таксама гэтую традыцыю ўтвараюць; такую абмежаванасць мусяць зняць наступныя выданні хрэстаматыі.

Неабходнасць крыніцы падобнага кшталту паўстае з прычыны малой колькасці перакладзеных прац па філасофіі на беларускую мову, што абцяжарвае магчымасць навучання гэтаму прадмету на роднай мове праз базавую адсутнасць падставовых тэкстаў. Разумеючы, што ніводная кніга не здолее замяніць увесь неабходны корпус перакладаў тэкстаў, укладальнікі хрэстаматыі парупіліся пра тое, каб стварыць уводны корпус філасофскіх фрагментаў, своеасаблівых пралогомы, найперш да вывучэння філасофіі ў вышэйшых навучальных установах Беларусі на беларускай мове. Станаўленне нацыянальнай традыцыі мыслення і далейшая інтэлектуалізацыя жыцця грамадства немагчымая без засваення сусветнай спадчыны думак і тэкстаў, якія мусяць гучаць на той мове, на якой ствараецца актуальная беларуская культура.

Сам праект хрэстаматыі нарадзіўся яшчэ на пачатку 90-х гг. мінулага стагоддзя і, нягледзячы на вялікі аб'ём зробленай працы, доўгі час заставаўся незавершаным. Але сёння відавочная патрэба ў выданні кнігі падобнага зместу натхніла на працяг і падрыхтоўку хрэстаматыі ў найноўшай рэдакцыі. Агульная рэдакцыя перакладаў, як і большая іх частка, належыць нашаму вядомаму філолагу, паэту, перакладчыку Лявону Баршчэўскаму. Пры напісанні ўступных артыкулаў да раздзелаў выкарыстоўваліся матэрыялы з кнігі Рыгора Грудніцкага («Філасофія. Канспект лекцый», Наваполацк, 2005) у дапоўненым і скарэктаваным выглядзе. Суаўтарам першай версіі ўкладання хрэстаматыі быў беларускі гісторык, публіцыст і грамадскі дзеяч Анатоль Сідарэвіч, а першым рэцэнзентам – адзін з карыфеяў сучаснага айчыннага мыслення, светлае памяці Уладзімір Конан.

Калі ідэя самой кнігі, як можна меркаваць, не патрабуе вялікіх тлумачэнняў, то пэўныя пытанні ў чытача могуць узнікнуць што да вылучэння паасобных раздзелаў і адбору імёнаў тых філосафаў, якія мусяць іх рэпрэзентаваць. Сама

кніга была падзеленая на 9 асноўных раздзелаў, якія пачынаюцца з агульных уяўленняў пра саму філасофію, яе прадмет і галоўныя катэгорыі, а таксама са звароту да гісторыі яе фармавання і развіцця, якія тлумачыць існаванне гістарычных формаў філасофіі і выяўляюць генеалогію яе сучаснага стану. Астатнія сем раздзелаў апісваюць галоўныя прадметныя галіны філасофіі паводле цяперашніх уяўленняў – гэта онталогія і філасофія прыроды, філасофская антрапалогія, тэорыя пазнання і філасофія розуму, метадалогія філасофіі і навукі, сацыяльная і палітычная філасофія, філасофія навукі і, нарэшце, філасофія культуры.

Натуральна, некаторыя прадметныя абсягі не ўвайшлі ў дадзены збор, нягледзячы нават на такія досыць шырокія рамкі, ці прадстаўлены досыць сціпла ў межах вылучаных раздзелаў, напрыклад, філасофія маралі ды эстэтычная тэорыя, філасофія тэхнікі і філасофія мовы. Гэта мае на ўвазе, што падобны праект мусіць працягвацца, дапаўняцца і пашырацца – альбо за кошт новых выданняў гэтай кнігі, альбо за кошт з’яўлення новых праектаў падобнага кшталту. Зрэшты, укладальнікі хрэстаматы выдатна разумелі, што змясціць усю вялікую філасофскую традыцыю ў межы адной кнігі прыныпова немагчыма, таму і яе жанр быў адмыслова пазначаны як уводзіны ў дысцыпліну. З імкненнем зрабіць якасны дапаможнік для выкладчыкаў і студэнтаў для вывучэння філасофіі як навучальнага прадмету, як адну з крыніц ведаў па гісторыі чалавечай думкі ў яе сціслым варыянце.

Апошняе, што варта патлумачыць, – гэта прысутнасць постацяў, імёнаў і тэкстаў адных філасофскіх аўтараў наўзамен іншым магчымым. Тут укладальнікі таксама добра разумеюць усю адноснасць і суб’ектыўнасць стварэння якой заўгодна версіі выбранай анталогіі, і таму арыентаваліся перадусім на найбольш вядомае імёны і тэксты прадстаўнікоў сусветнай філасофіі, пачынаючы з антычных часоў і сканчваючы нашым векам, у імкненні прадставіць найбольш вартыя ўвагі ідэі з двух з паловай тысячагадовай гісторыі філасофскага асэнсавання свету. Адносна ж прадстаўнікоў айчыннай традыцыі ўкладальнікі не імкнуліся выставіць прыярытэты і выказаць пераважнае стаўленне да адных аўтараў за кошт іншых, але бралі за аснову перадусім тое, што ўжо трапіла ў пэўны канон – як з пункту гледжання рэпрэзентацыі ў адмысловых даследаваннях і выданнях, так і ўключэння ў адпаведныя зборнікі накшталт «Анталогіі сучаснага беларускага мыслення» (выданні 2003 і 2016 гг.). І нават з таго, што трапляе пад гэтае азначэнне, шмат што засталася незакранутым, бо сціплы аб’ём гэтага выдання не дазваляў дадаць шмат якіх цікавых фрагменты тэкстаў і звязаныя з імі сістэмы думак.

Агулам жа ўключэнне ў гэты збор не толькі прадстаўнікоў сусветнай філасофіі, але і мясцовых мысляроў у якасці аўтараў – істотны крок для легітымацыі ўласнай інтэлектуальнай традыцыі і залучэння яе ў агульнасусветны кантэкст і разгорнуты дыялог, які адбываецца ўжо колькі тысяч год паміж мыслярамі розных часоў, краін і народаў. Можна бясконца спрачацца, ці існуе філасофія ў нацыянальных межах, або яна з’яўляецца выключна ўніверсальскім праектам, але нельга адмовіць тое, што тая ці іншая культура вельмі моцна ўплывала на станаўленне і фармаванне канкрэтнай філасофскай традыцыі, як тое, прыкладам, адбылося

ў Старажытнай Грэцыі ці ў Нямецчыне за новым часам. Таму дакладнае разуменне ўласнага месца ў сусветнай традыцыі – важны этап для ўсталявання філасофіі як складовай часткі светапогляду нашага грамадства.

Ад імя ўсіх укладальнікаў хачу выказаць падзяку філосафу і літаратару Ігару Бабкову, а таксама прафесару Ядвізе Яскевіч за выказаныя крытычныя заўвагі што да зместу выдання, якія ў меру магчымасці былі ўлічаны пры падрыхтоўцы канчатковага варыянта кнігі да друку.

*Павел Баркоўскі, ліпень 2019 г.*



# І. ФІЛАСОФІЯ: ЯЕ СЭНС, ПРЫЗНАЧЭННЕ. ПРА КАТЭГОРЫІ ФІЛАСОФІІ

*Што такое філасофія.* Калі да філасофіі ставіцца, як да навукі, то неабходна прызнаць, што гэта гістарычна першая форма тэарэтычнага асэнсавання свету. Але ў якой ступені яна – навука? І ці навука яна наогул?

Каб зразумець гэта, неабходна звярнуць увагу на тых пытанні, якія з самага пачатку яна ставіць перад сабою. Філасофія зарыентавана не на даследаванне пачасных прадметаў знешняга свету ў іх разнастайнасці і выпадковасці, а на асэнсаванне свету як цэласнасці, на выяўленне першаасноў яго быцця і існавання чалавека. Чым ёсць свет і як ён узнікае? Што такое чалавек і якое месца ў свеце яму належыць? Што сабою ўяўляе прырода свету і ці існуюць межы магчымасцяў чалавека ў ім? Але ж відавочна, што гэта пытанні светапогляду, пытанні светапазнавання. Гэта значыць, што філасофія і ўзнікае менавіта як *светапогляд*, як гістарычна акрэслены спосаб бачання, перажывання і разумення свету.

Светапогляд – гэта цэласная сістэма *тэарэтычных прынцыпаў, аксіялагічных устаноўак і праксеалагічных схем*, якія забяспечваюць асэнсаваную арыентацыю чалавека ў свеце, свядомы выбар ім жыццёвага шляху, здольнасць і гатоўнасць да сацыяльна значных дзеянняў. У светапогляд, такім чынам, уваходзяць *тэарэтычныя прынцыпы* – сістэма веды, якая кладзецца ў аснову разумення свету і самапазнавання чалавека: гэта найбольш істотныя палажэнні, што змяшчаюць звесткі аб будове і сутнасці свету, грамадства і чалавека, яны працуюць як уласцівая для пэўнай гістарычнай эпохі *карціна свету*.

*Аксіялагічныя ўстаноўкі* – гэта сістэма *каштоўнасцяў і каштоўнасных арыентацый*, якія вызначаюць прыярытэты ў адносінах чалавека да свету ды іншых людзей: гэта разнастайныя маральныя, прававыя, эстэтычныя, рэлігійныя, палітычныя погляды, ідэалы і перакананні. *Праксеалагічныя схем* ўтрымліваюць інтарэсы, мэты ды сацыяльныя праграмы, а таксама нормы і схем паводзінаў, якія праяўляюцца ў традыцыях, звычаях, абрадах і якія далучаюць індывіда да чалавечай супольнасці.

Адметная роля ў светапоглядзе належыць *веры*. Яна злучае розныя элементы светапогляду ў адзіную сістэму, надае яму асабова-суб'ектыўную афарбоўку, робіць «маім», нападўня яго асабістым сэнсам. Гэта можа быць не толькі вера ў Бога, але і ў чалавека, розум, справядлівасць, навуку, гэта значыць, вера ў шырокім сэнсе слова як стан унутранай упэўненасці чалавека ў тым, што мэты, якія ён ставіць перад сабою, дасягальныя. Дзякуючы гэтаму вера, а значыць і светапогляд, надае чалавеку здольнасць, жаданне і гатоўнасць дзейнічаць у імя тых мэтаў, якія ён ставіць перад сабою.

Цалкам відавочна, што складовыя часткі светапоглядуносяць канкрэтна-гістарычны характар і абумоўлены мэтамі эпохі, яе каштоўнасцямі, уласцівым ёй тыпам культуры. Таму нельга ўяўляць сабе светапогляд як штосьці дадзенае раз і назаўжды, а трэба разглядаць яго канкрэтныя формы, гістарычныя тыпы. З гэтага пункту погляду вылучаюць міфалагічны, рэлігійны і філасофскі светапогляд.

Асновай міфалагічнага светапогляду з'яўляецца вера ў існаванне звышнатуральных сіл. Пры гэтым міфалагічная свядомасць не адрознівае натуральнае і звышнатуральнае, не супрацьпастаўляе рэальнае і фантастычнае. Для гэтай свядомасці свет адзіны; натуральнае і звышнатуральнае суіснуюць у ім; яны абодва аднолькава рэальныя. Гэтая рыса міфалагічнай свядомасці называецца *супранатуралізмам*.

Рэлігійная свядомасць, якая нараджаецца з міфа і нясе на сабе адбітак яго, – больш высокая форма духоўнага засваення свету. Гэта выяўляецца ў тым, што рэлігійнай свядомасці ўласцівая здольнасць да абагульнення, параўнання і супрацьпастаўлення розных аспектаў быцця, вылучэння духоўнага як самастойнай формы існавання, першаснай адносна прадметнай сферы. Рэлігія дзеліць свет на натуральны і звышнатуральны, пры гэтым звышнатуральны свет успрымаецца як прычына і ўмова існавання натуральнага, а звышрозум – як умова і прычына існавання розуму. Пры гэтым сапраўднае існаванне ўласцівае толькі вышэйшаму быццю – Богу, які з'яўляецца ўвасабленнем дасканаласці, гармоніі, справядлівасці і добра.

У параўнанні з міфам і рэлігіяй філасофія сталася прынцыпова новай формай светаразумення. Адметнасць яе выяўлялася найперш у тым, што сваю галоўную задачу яна вырашала, абапіраючыся на розум. Сфера філасофіі – не вера і фантазія, а розум і веды. Гэта не азначае, што паміж філасофіяй, з аднаго боку, і міфалагічна-рэлігійным светапоглядам, з другога, не існуе аніякіх сувязяў. Філасофія, як і міф, рэлігія, мастацтва, звернутая да «свету як цэлага», да фундаментальных асноў быцця свету і чалавека. Філасофія, як і дафіласофскія формы светаразумення, мае відавочную каштоўнасцю арыентацыю: яна выяўляе свет з пункту погляду чалавека, як чалавечы свет, як свет для чалавека. Але робіць яна гэта рацыянальнымі сродкамі, з выкарыстаннем працэдур доказу, абгрунтавання і праверкі сваіх высноў. Яе мова – гэта мова паняццяў. Тое, што ў міфалагічным светаўяўленні ўвасабляецца ў пачуццёвых вобразах фантазіі, што ў рэлігіі апраўдана ірацыянальнаю верай, у філасофіі набывае рацыянальны характар і асэнсоўваецца ў паняццях. У гэтым імкненні да рацыяналізацыі свету і чалавека фарміруецца мова філасофіі, пераадоўваецца ўласцівы дафіласофскім формам светаразумення антрапамарфізм, сімвалізм і гілазізм, некрытычная вера ў звышнатуральнае.

*Філасофія, такім чынам, узнікае як спосаб рацыянальна-крытычнага пераадолення міфа, як тэарэтычны спосаб асэнсавання свету і чалавека, незалежны ад рэлігійна-міфалагічнай фантазіі. Адметнасць філасофіі як тэарэтычнай мадэлі культуры ў яе канкрэтна-гістарычным існаванні грунтуецца на рацыянальнасці і абстрактнасці. Менавіта гэта забяспечыла пераход ад пачуццёвай вобразнасці*

*міфа да катэгарыяльных структур, ад успрыманняў асабовага досведу да «мыслення» прадметаў у іх сістэмнай цэласнасці.*

Адначасова з працэсам фармавання прадмета філасофіі адбываецца і яе структурызацыя, г. зн. станаўленне і развіццё асноўных раздзелаў філасофскіх ведаў. Ужо антычная натурфіласофія нараджае *онталогію*<sup>1</sup> як навуку аб быцці (грэч. *ὄντος* – існае, *λόγος* – вучэнне), пошукі і аналіз першаасноў якога з непазбежнасцю паставілі пытанне аб пазнавальных магчымасцях чалавека. Сістэматычнае развязанне гэтых пытанняў вядзе да *логікі і гнасеалогіі*. Першая вывучае фармальныя правілы ды сродкі рацыянальнага мыслення, другая выступае навукай аб межах, законах і шляхах ажыццяўлення пазнання.

Актуалізацыя праблемы чалавека ў філасофіі абумовіла ўзнікненне і развіццё *філасофскай антрапалогіі* (грэч. *ἄνθρωπος* – чалавек, *λόγος* – вучэнне) – раздзела філасофіі, які вывучае існасць чалавека, формы яго існавання ў свеце, што непазбежна вядзе да станаўлення *этыкі, эстэтыкі, палітыкі, аксіялогіі*. У працэсе развіцця філасофіі ўзнікаюць і пашыраюць свой змест такія раздзелы філасофскіх ведаў, як *філасофія навукі, філасофія культуры, сацыяльная філасофія* ды інш. Сучасная філасофія – гэта складаная сістэма ведаў, у якой адлюстраваны найбольш агульныя прынцыпы быцця і пазнання, універсальныя законы функцыянавання ды развіцця свету, раскрываецца культурна-гістарычнае адзінства чалавецтва.

За доўгі час свайго існавання філасофія не толькі выкарыстоўвала паняцці з розных галін чалавечай практыкі для вызначэння сваіх прадметаў, але паступова выпрацавала сваю ўласную мову – шэраг спецыфічных тэрмінаў, з дапамогай якіх яна імкнецца найбольш дакладна акрэсліць сваё прадметнае поле. Часткова гэта ажыццяўляецца праз наданне спецыфічнага значэння агульнапрынятым словам, як тое, прыкладам, адбылося з старагрэцкімі паняццямі *φύσις* – прырода і *κόσμος* – космас, чый першапачатковы сэнс паступова замяняўся на метафарычны, філасофскі. Часткова ж гаворка ідзе пра стварэнне сваіх адмысловых паняццяў, якія істотныя менавіта з пункту гледжання развіцця самой філасофскай развагі, як тое адбылося з вышэйзгаданым паняццем *τὸ ὄντος* – быццё.

Пры гэтым філасофскія паняцці часта інтэрпрэтуюцца ў традыцыі як падставовы набор тэрмінаў, што апісвае пераважныя структуры свету і задае найбольш істотныя характарыстыкі рэчаў – у такім разуменні гэтыя паняцці яшчэ ад часоў Арыстотэля займелі назву катэгорый філасофіі. Адною з першых сістэм катэгорый лічыцца прапанаваная яшчэ ў дыялогу «Сафіст» Платона: быццё, адзінае і множнае, тоеснае і іншае (адрознае). Яе пераасэнсаванне ў ягоны вучань Арыстотэль, давеўшы колькасць неабходных катэгорый да дзесяці: сутнасць, ці субстанцыя, колькасць і якасць, прастора і час, адносіны і стан рэчаў, дзеянне і трыманне, нарэшце, валоданне, ці атрыбуцыя. У пазнейшыя часы колькасць і парадак

---

<sup>1</sup> Укладальнікі і рэдактары ўжываюць не зусім уласцівы беларускай мове варыянт падвойнага націску ў слове «онталогія» дзеля яго адасаблення ад падобнага па гучанню паняцця анталогіі і адмысловага падкрэслення старажытнагрэцкага кораня слова *τὸ ὄντος* – быццё.

філасофскіх катэгорый маглі змяняцца ў адпаведнасці з характарам уяўленняў і спецыфікай філасафічных пошукаў той або іншай эпохі. У сучасных варунках часта гучыць думка пра тое, што прэтэнзія філасофіі на цэласнае і поўнае апісанне свету застаецца не да рэшты абгрунтаванай, і таму яе паняцці, калі і маюць значэнне катэгорый, то зусім не ў антычным метафізічным сэнсе гэтага слова, а ў якасці адмысловых паняццяў, якія задаюць моцныя структуры разумення рэчаіснасці без адназначнасці і вычарпальнасці яе апісання.

*Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі<sup>2</sup>.*

## ТЭКСТЫ

### ПЛАТОН / САКРАТ

[Сакрат:]

– Нікому, хто не імкнуўся да пазнання, не дазволена ўвайсці ў род багоў. Гэта і ёсць прычынаю, Сіміі і Кебет, чаму сапраўдныя філосафы адганяюць ад сябе жаданні цела, мацуюцца і ні ў якім выпадку не паддаюцца ім, не баючыся ні зруйнавання, ні галечы, у адрозненне ад прагавітых з натоўпу, і гэтак жа, мала ў адрозненне ад прагных да ўлады і гордых, баючыся няславы і паніжэння, спрычынёных мізэрным жыццём. Вось чаму яны ўхіляюцца ад гэтага.

– Дый іншае не было б годным іх, Сакрат, – сказаў Кебет.

– Зусім не, – адказаў ён. – Тыя, што клапоцяцца пра сваю душу і не песцяць свайго цела, тыя адносяцца абьякава да ўсіх гэтых жаданняў; яны не будуць ісці не ведаючы куды, як чыніць гэты натоўп, але будуць крочыць сваім шляхам у перакананні, што не можна пярэчыць філасофіі і супрацьставіць сябе вызваленню ад зла і ачышчэнню, якое яна нясе. І куды б яна ні павяла іх, яны ідуць за ёю.

– Як гэта разумець, Сакрат?

– Я скажу табе. Тыя, што імкнуцца да пазнання, – сказаў ён, – усведамляюць тое, што душа звычайна прымацаваная ў целе і злітая з ім, – пакуль філасофія не прыме іх пад сваю апеку – што яна змушана разглядаць і спасцігаць існае не сама сабою, але праз цела, быццам праз краты астрогу, і качаецца ў балоце несвядомасці. Гэткім быў яе пачаткавы стан. І тады, як я ўжо сказаў і як усведамляюць гэта тыя, што імкнуцца да ведаў, філасофія, бачачы ўсю дзіўную сілу гэтага астрогу, якога яна сама сталася прычынаю, атрымліваючы ўладу над ёю ў гэтым стане, далікатна падбадзёрвае і вызваляе яе, паказваючы адначасна, да

---

<sup>2</sup> Тут і далей у якасці ўступных артыкулаў да раздзелаў выкарыстаны фрагменты з навучальнага дапаможніка Р. Грудніцкага «Філасофія. Канспект лекцый» (Наваполацк: ПДУ, 2005), прагледжаныя і нанова адрэдагаваныя аўтарам і ўкладальнікамі.

якой ступені ненадзейныя яны, гэта значыць зрок, слых і іншыя пачуцці, пераконваючы адступіцца ад іх і не карыстацца іхнімі паслугамі, наколькі гэта наогул магчыма, раячы душы засяродзіцца самой у сабе, верыць у самую сябе – бо, калі сама ў сабе, яна думае пра тое, што з’яўляецца існым як гэткім – і не лічыць сапраўдным нічога, калі з чужой дапамогаю даследуе любоў са зменных рэчаў, інакш кажучы – з пазнаваных дотыкам і бачных, бо тое, што душа сама бачыць, знаходзіцца ў межах разумення і бачнае. Вось гэта і ёсць вызваленне, якому не ўважае за патрэбнае супрацьпаставіць сябе душа сапраўднага філосафа, і таму яна ўцякае ад радасцяў, юру, рознага кшталту суму, жахаў, наколькі гэта магчымае для яе, разумеючы, што, калі нехта мае вялікую радасць або сум ці прагу, ён церпіць не толькі зло, што выцякае з гэтага, што магло б быць апраўданай праявай: напрыклад, страта здароўя ці маёмасці – падтакваючы сваім жарсцям – але ён церпіць і самае вялікае, самае скрайняе зло з усіх вядомых, з якога ён нават не здае сабе справы.

– І што гэта за зло, Сакрат? – запытаў Кебет.

– Душа кожнага чалавека ў моцных адчуваннях: у гэтым самым часе яна змушана адчуваць вялікую радасць або вялікі сум, яна змушана таксама верыць, што рэч, якую яна асабліва адчувае, з’яўляецца рэальнаю і сапраўднаю тады, калі гэта не ёсць так. Я спадзяюся, што ты пагодзішся са мною, што ў першую чаргу гэта адносіцца да рэчаў бачных.

– Ахвотна пагаджуся.

– А ці пагодзішся ты, што якраз у гэткім стане цела агортвае душу асабліва моцна?

– Як гэта?

– А вось як: кожная радасць або сум мае, скажам, гвозд, якім яна прымацоўвае душу да цела, пранізвае і чыніць яе цялеснаю, змушаючы прымаць за праўду ўсё тое, што праўдаю назаве цела. Маючы цяпер гэткі самы выгляд, што і цела, душа, як мне здаецца, няўхільна пераймае ягоныя звычаі, схільнасці, і, не могучы ўжо ніколі прыйсці ў дом Гадэсу<sup>3</sup>, – яна заўсёды адыходзіць, абцяжараная целам, і потым хутка трапляе зноў у іншае цела і, быццам кінутае зерне, пускае карэнне. Гэтак яна адмаўляецца ад супольнасці з боскім, чыстым і простым.

– Зусім правільна, сапраўды, Сакрат, – сказаў Кебет.

– З гэтае прычыны, Кебет, якраз тыя, што імкнуцца да пазнання, з’яўляюцца простымі і мужнымі, а зусім не тыя, пра якіх любіць гаварыць натоўп. А можа, ты інакш думаеш?

– Ды што ты!

– Душа філосафа разважае прыблізна гэтак, як мы гаварылі, і не думае, быццам філасофія вызваляе яе, а яна – калі ўжо апошнія здзейснена – можа зноў аддацца радасцям ды рознага кшталту суму і накласці тыя самыя путы, на ўзор Пенелопы, якая бясконца распускае сваю тканіну. Уносячы ўва ўсё супакой, сле-

---

<sup>3</sup> Іначай: Аіду.

дуючы разумнасці і ўвесь час у ёй знаходзячыся, сузіраючы сапраўднае, боскае і неўяўленае ды атрымліваючы ў ім для сябе пажыву, душа спадзяецца, што так і павінна адбывацца жыццё, пакуль яна жывая, а пасля смерці, адышоўшы ад таго, што ёсць ёй роднасным, назаўсёды пазбавіцца ад людскіх злыбедаў. У завяршэнне гэтага жыцця, Сіміі і Кебет, ёй няма чаго баяцца нічога дрэннага, няма чаго непакоіцца, што пры сыходзе з цела яна можа распасціся, рассяцца з ветрам у невядомым напрамку, каб ужо нідзе болей не існаваць.

Пасля гэтых слоў Сакрата наступіла доўгая цішыня. Відаць было, што ён, Сакрат, заставаўся заглыбленым у свае думкі – гэтаксама як і большасць з нас знаходзілася пад уражаннем пачутага. Але Сіміі і Кебет аб нечым перакінуліся кароткімі словамі. Сакрат заўважыў гэта і запытаў:

– Аб чым вы гаворыце? Ці вы лічыце, што сказанага недастаткова? Гэта праўда: застаецца яшчэ шмат сумнеўных і хісткіх месцаў, калі перагледзеццэ усё з пачатку і да канца з неабходнаю ўвагаю. Зразумела, калі вы маеце на ўвазе нешта іншае, дык гэта ваша справа. Аднак жа, калі вы маеце нейкія цяжкасці адносна ўжо сказанага, дык не вагайцеся. Скажыце, што вы маеце на сэрцы, і паглядзіце, ці не можна яшчэ што-небудзь палепшыць; і, нарэшце, далучыце да сваёй гутаркі і мяне, калі ўважаеце, што я магу быць карысным у вашых цяжкасцях.

І Сіміі адказаў:

– Я скажу табе, Сакрат, усё як ёсць. Мы ўжо даўно абодва сумняёмся ды ўсё толькі падштурхоўваем адзін аднаго, каб заблытаць цябе, бо вельмі хацелася б пачуць, што ты скажаш, але мы баімся засмуціць цябе, каб нашыя пытанні не сталіся для цябе цяжарам з прычыны гэтага гора.

Платон. Фэдон // Платон. Выбраныя дэялэгі. Абарона Сакратаса. Файдон.  
У перакладзе Яна Пятроўскага.  
Гэйнсвільль, Флярыда, 1987. С. 66–68.  
(Новая рэдакцыя).

Бо чалавек павінен спасцігаць [яе] у выглядзе ідэі, як яна выказваецца, зыходзячы з мноства пачуццёвых успрыманняў, пераўтворанай лагічным мысленнем у адзінства. А гэта ёсць прыпамінам таго, што некалі бачыла наша душа, калі яна блукала са сваім богам, пераступала цераз тое, што мы цяпер называем быццём, і ўздымалася да істотна бытнага. Таму справядліва акрыляецца толькі розум філосафа: яго памяць, наколькі яму стае сілаў, заўсёды ў прыпамінах звернутая на тое, у чым палягае боскасць бога. Толькі чалавек, які слухна выкарыстоўвае такія прыпаміны, які няспынна пасвечаны ў здзейснення таемнасці, дасягае сапраўднае дасканаласці.

Платон. Фэдр. Пераклад  
Л. Баршчэўскага паводле:  
Πλάτωνος Φαίδρος εισαγωγή.  
Αρχαίο και νέο κείμενο μέ  
σχόλια. Αθήνα, 2013,  
σελ. 467.

## АРЫСТОТЭЛЬ

...Магчыма, варта разгледзець, што з сябе ўяўляе паняцце чалавека навукі (мудраца). Па-першае, мы дапускаем, што такі чалавек, наколькі гэта магчыма, ведае ўсё, хоць ён і не мае ведаў пра кожны прадмет паасобку. Па-другое, такі чалавек здольны пазнаваць складанае, г. зн. тое, што звычайным чалавекам лёгка не спасцігаецца. Гаворка тут не ідзе аб простым успрыманні: яно даступнае ўсім і таму не мае нічога агульнага з навукаю. Наступнае, што нам варта зразумець, – гэта тое, што ў любой галіне ведаў бліжэйшы да сапраўднай навукі той, чые думкі выкладзеныя ў больш дакладнай паняццэвай форме і больш прыдатныя дзеля таго, каб іх выкладаць іншым. Акрамя таго, больш дакладнаю лічыцца тая навук, якой займаюцца дзеля яе самой і з мэтай пазнання, чым тая, якой раяць займацца адно з прычыны яе карыснасці; і яшчэ ў большай ступені – тая, што больш падыходзіць да таго, каб заняць дамінантнае становішча, чым тая, што мае проста дапаможную ролю. Бо лічыцца, што чалавек навукі не мусіць атрымліваць настаўленні і не павінен падпарадкоўвацца іншаму, а наадварот, ён павінен перадаваць свае перакананні менш дасведчаным людзям.

Вось якія думкі і вось колькі мы іх маем пра мудрасць і мудрацоў. З вызначанага тут веданне пра ўсё з неабходнасцю мае той, хто ў найбольшай меры валодае веданнем агульнага, бо ў пэўным сэнсе ён ведае ўсё, што падпадае пад агульнае. Але бадай што цяжэй за ўсё для чалавека спазнаць менавіта гэтае, найбольш агульнае, бо яно знаходзіцца найдалей ад пачуццёвых успрыманняў. А найбольш дакладныя тыя навукі, якія больш за ўсё займаюцца першапачаткамі: бо тыя, якія зыходзяць з меншага ліку [перадумоў], больш дакладныя, чым тыя, якія набываюцца на падставе дадання [напрыклад, арыфметыка больш дакладная, чым геаметрыя]. Але і навучыць больш здольная тая навук, якая даследуе прычыны, бо навучаюць тыя, хто паказвае прычыны для кожнае рэчы. А веданне і разуменне дзеля саміх ведаў ды разумення больш за ўсё ўласцівыя навуцы пра тое, што найбольш вартае пазнання, бо той, хто аддае перавагу ведам дзеля ведаў, больш за ўсё аддае перавагу навуцы найбольш дасканалы, а гэтая навук – пра тое, што найбольш вартае пазнання. А найбольш вартыя пазнання першапачаткі і прычыны, бо праз іх і на іх падставе пазнаецца ўсё астатняе, а не яны пазнаюцца праз тое, што ім падпарадкавана. І ў найбольшай ступені дамінантнай і больш галоўнай у дачыненні да дапаможнай навукі ёсць тая навук, што пазнае мэту, дзеля якой належыць дзейнічаць у кожным асобным выпадку; гэтую мэтай ёсць у кожным асобным выпадку тое ці іншае дабро, а ва ўсёй прыродзе наогул – найлепшае.

Такім чынам, з усяго сказанага вынікае, што імя [мудрасці] неабходна аднесці да аднае і тае ж навукі: гэта павінна быць навук, што даследуе першапачаткі ды прычыны, бо і дабро, і «тое, дзеля чаго», ёсць адзна з разнавіднасцяў прычын. А тое, што гэта не мастацтва тварэння, патлумачылі ўжо самыя першыя філосафы. Бо і цяпер, як і даўней, здзіўленне заахвочвае людзей філасофстваваць, прычым спачатку яны здзіўляліся таму, што непасрэдна выклікала неўразуменне, а пазней, мала-памалу прасоўваючыся такім чынам далей, яны ставілі пытанне пра больш значныя рэчы – напрыклад, пра змену месцазнаходжання Месяца, Сонца, зорак,

а таксама пра паходжанне Сусвету. Але неўразумелы і здзіўлены лічыць сябе недасведчаным (таму і той, хто любіць міфы, ёсць у пэўным сэнсе філосафам, бо міф ствараецца на падставе дзівоснага). Калі, такім чынам, пачалі філасофстваваць, каб пазбавіцца ад няведання, то, відавочна, да ведаў сталі імкнуцца дзеля разумення, а не дзеля якой-кольвечы карысці. Сам парадак рэчаў пацвярджае гэта, а менавіта: калі з'явілася ўсё неабходнае, гэтаксама як і тое, што палягчае жыццё і прыносіць задавальненне, тады пачалі шукаць такога кштату разуменне. Таму відавочна тое, што мы не шукаем яго дзеля якой-небудзь іншай патрэбы. І гэтаксама, як свабодным мы называем таго чалавека, які жыве дзеля самога сябе, а не дзеля іншага, таксама і гэтая навука адзіна свабодная, бо яна адна існуе дзеля самой сябе.

Арыстотэль. *Метафізіка*. *Пераклад*  
*Р. Грудніцкага* (рэдакцыя паводле:  
Аристотέλος τὰ μετὰ τὰ φυσικά. Т. А`.  
Αθήνα, 2013, σελ. 30–31).

## АЎГУСЦІН

Бо філакалія і філасофія названыя амаль аднолькава, і выглядаюць, дый у рэчаіснасці з'яўляюцца шмат у чым роднаснымі адна адной. Што такое філасофія? – Любоў да мудрасці. А што такое філакалія? – Любоў да прыгожага. Не верыш? – Даведайся ў грэкаў. Ну, а што такое мудрасць? Хіба яна не ёсць праўдзіва-прыгожым?

Аўгустын. *Супраць акадэмікаў*. *Пераклад*  
*Р. Грудніцкага* (рэдакцыя паводле:  
Patriologiae cursus completes. Series  
Latina 32. Lutetiae: Migne, 1872. Col. 922).

## ТАМАШ (ФАМА) АКВІНСКІ

...Першую філасофію ФІЛОСАФ вызначае як *навуку праўды*, не якой заўгодна, а той праўды, якая ёсць пачаткам усёй праўды, гэта значыць той, якая належыць да першага прынцыпу быцця ўсіх рэчаў; таму яе праўда ёсць пачаткам усёй праўды, бо лад рэчаў у праўдзе гэткі ж, як у быцці.

...Справаю той жа праўды ёсць прымаць адну з процілегласцяў і адкідаць другую, гэтак як медыцына, якая займаецца здароўем, выключае хваробу. Таму, гэтак жа як справаю мудрага ёсць разважаць аб праўдзе, перадусім ад першага прынцыпу, і выкладаць яе іншым, так ягонаю ж справаю ёсць і абвяргаць процілеглую няпраўду.

...Такім чынам, словы, прамоўленыя вуснамі Мудрасці, паказваюць на падвойны абавязак Мудрага, а менавіта: выказаць спасцігнутую боскую праўду, якая онтанамастычна называецца ў іх проста праўдаю – гэта мае на ўвазе яна (мудрасць), калі гаворыць: *праўду прамовіць язык мой*; і абвяргаць пагрэшнасць супраць праўды, што мае на ўвазе, калі гаворыць: *і вусны мае будуць гідзіцца бязбожнасці*. Апошняя азначае падман насуперак боскай праўдзе, які ёсць



процілеглым рэлігіі, яна ж называецца таксама пабожнасцю, адсюль і процілеглая ёй няпраўда прымае імя бязбожнасці.

Св. Тамаш Аквінскі. Сума супроць паганцаў.  
*Пераклад А. Жлуткі // Хрысціянскі Філасофскі  
Зборнік. Мінск, 2001. С. 145.*

...Нічога не перашкаджае, каб тыя ж рэчы, пра якія разважаюць філасофскія дысцыпліны, у меру таго, што можа быць пазнанае ў святле натуральнага розуму, даследавала і іншая навука, у меру таго, што можна пазнаць у святле Богага адкрыцця. Адсюль і тэалогія, якая адносіцца да Святога вучэння, адрозніваецца паводле роду ад той тэалогіі, якая лічыцца часткаю філасофіі.

Св. Тамаш Аквінскі. Сума супроць паганцаў.  
*Пераклад А. Жлуткі // Хрысціянскі Філасофскі  
Зборнік. Мінск, 2001. С. 151.*

## ТОМАС ГОБС

8. Прадметам Філасофіі, або аб'ектам, пра які яна разважае, з'яўляецца ўсялякае Цела, узнікненне якога мы можам спасцігнуць з дапамогаю навуковых паняццяў і якое мы можам у якім-кольвечы дачыненні параўноўваць з іншым целам; інакш кажучы, усялякае Цела, у якім адбываецца Злучэнне і Раздзяленне, г. зн. усялякае Цела, паходжанне і ўласцівасці якога могуць быць пазнанымі намі.

Гэтае азначэнне, аднак, вынікае з азначэння самой Філасофіі, задача якое – пазнанне Уласцівасцяў Цел з іх Узнікнення або іх Узнікнення з іх Уласцівасцяў. Такім чынам, там, дзе няма ані Узнікнення, ані Уласцівасцяў, Філасофіі няма чаго рабіць. Таму Філасофія выключае Тэалогію, г. зн. навуку аб прыродзе і атрыбутах Вечнага, Нястворанага і Неспасцігальнага Бога, у якім няма ніякага Злучэння і Раздзялення і ў якім немагчыма сабе ўявіць ніякае Узнікненне.

Філасофія выключае таксама навуку пра Анёлаў і пра ўсе тыя рэчы, якія нельга лічыць ані Целамі, ані Уласцівасцямі Цел, бо ў іх няма Злучэння або Раздзялення большага і меншага, г. зн. у дачыненні да іх немагчыма выкарыстоўваць навуковае Разважанне.

Яна выключае таксама Гісторыю, як натуральную, так і палітычную, хоць для Філасофіі абедзве ў вышэйшай ступені карысныя (дакладней, неабходныя), бо іх веданне заснавана на Досведзе або Аўтарытэце, але не на карэктным Разважанні.

Яна выключае і тыя веды, якія сваёй крыніцаю маюць Боскае Намаўленне, або Адкрыццё, дый наогул любыя веды, не набытыя намі з дапамогай Розуму, а імгненна падараваныя нам Боскаю ласкай (як бы праз звышнатуральны орган пачуццяў).

Яна, акрамя таго, выключае не толькі ўсялякую няпраўдзівую, але і ўсялякую кепска абгрунтаваную навуку, бо пазнанае з дапамогай карэктнага Разважання, або Высновы, не можа быць ані няпраўдзівым, ані сумнеўным; вось чаму яна выключае модную цяпер *Астралогію* ў той форме, у якой яна існуе, і да таго падобную рознага кшталту *Варажбу*.

Нарэшце, з філасофіі выключаецца вучэнне пра шанаванне Бога, бо крыніца гэтых ведаў – не натуральны розум, а аўтарытэт Царквы, і гэтага кшталту пытанні – аб’ект Веры, але не Навукі.

Томас Гобс. Элементы філасофіі. Пра цела.  
*Пераклад Р. Грудніцкага* (рэдакцыя паводле:  
Hobbes, Th. Elements of philosophy: the first section, concerning body. London, printed by R. & W. Leybourn, for Andrew Crocke, at the Green Dragon in Pauls Churchyard, 1656. P. 7–9).

## РЭНЭ ДЭКАРТ

Перш за ўсё я хацеў бы высветліць, што такое Філасофія, пачаўшы з найбольш звычайнага – з таго, напрыклад, што слова «Філасофія» азначае заняткі Мудрасцю і што пад Мудрасцю маецца на ўвазе не толькі разважлівасць у справах, але таксама і дасканаласць ведання ўсяго таго, што можа спазнаць чалавек: як пражываць сваё жыццё, захоўваць сваё здароўе, а таксама дасягаць адкрыццяў ва ўсіх навук; але, каб Філасофія стала такою, яна з неабходнасцю павінна быць выведзеная з першых прычын так, каб той, хто імкнецца авалодаць ёю (што і азначае, уласна, філасофстваваць), пачынаў з даследавання гэтых першых прычын, якія называюць Пачаткамі. Для гэтых Пачаткаў існуюць два патрабаванні: па-першае, яны павінны быць гэтакімі выразнымі і самі па сабе відавочнымі, каб пры ўважлівым разглядзе чалавечы розум не мог усумніцца ў іх сапраўднасці; па-другое, пазнанне ўсяго астатняга павінна залежаць ад іх так, што хоць Пачаткі і маглі б быць спазнання па-за пазнаннем іншых рэчаў, але, наадварот, гэтыя апошнія не маглі б быць спазнання без ведання Пачаткаў. Пры гэтым неабходна зразумець, што тут пазнанне рэчаў з Пачаткаў, ад якіх яны залежаць, выводзіцца такім чынам, што ва ўсім шэрагу высноў няма нічога, што не было б выразна і цалкам зразумелым. Па сапраўднаму мудры адзін толькі Бог, бо яму ўласціва здзейсненае веданне ўсяго; але і людзі могуць быць названыя больш ці менш мудрымі, у адпаведнасці з тым, як шмат ці як мала яны ведаюць праўдаў пра найбольш значныя рэчы. З гэтым, я мяркую, пагодзіцца ўсе дасведчаныя людзі.

Пасля я прапанаваў бы абмеркаваць карыснасць гэтай Філасофіі і разам з тым даказаў бы значнасць пераканання, што Філасофія (калі ўжо яна распаўсюджваецца на ўсё даступнае чалавечаму пазнанню) адна толькі і адрознівае нас ад дзікуноў і варвараў і што грамадзянскі ды адукацыйны ўзровень кожнага народа тым вышэйшы, чым лепш у ім філасофствуюць; таму няма для дзяржавы большага добра, як мець сапраўдных Філасофаў. Акрамя таго, любому чалавеку важна быць не толькі блізка да тых, хто адданы душою гэтай навучы, але папраўдзе прысвячаць ёй саміх сябе, падобна да таго, як падчас хадзьбы найлепш карыстацца сваімі вачыма і дзякуючы ім атрымліваць асалоду ад фарбаў і колераў, чым заплюшчваючы вочы ды ісці проста за павадыром; аднак і гэта ўсё ж лепш, чым, заплюшчыўшы вочы, адмаўляцца ад усякага старонняга павадырства. Сапраўды, хто праводзіць жыццё без вывучэння філасофіі, той ~~цэлыя~~ ~~цэлыя~~ заплюшчыў вочы

і не імкнецца іх расплюшчыць; тым часам задавальненне, якое мы атрымліваем пры сузіранні рэчаў, калі бачым іх сваімі вачыма, зусім не параўнальнае з тым задавальненнем, якое дае нам пазнанне таго, што мы знаходзім дзякуючы філасофіі. Да таго ж, нашым звычаям і ладу жыцця гэтая навука больш неабходная, чым карыстанне вачыма, каб вызначыць, куды нам скіроўваць свае крокі. Неразумныя жывёлы, якія павінны клапаціцца толькі пра сваё цела, няспынна толькі і занятыя пошукамі ежы дзеля яго існавання; чалавек жа, галоўна часткай якога ёсць розум, перш-наперш павінен дбаць адно пра сваю сапраўдную страву – Мудрасць.

Я цвёрда перакананы, што вельмі шмат хто абавязкова зробіў бы гэта, калі б толькі спадзяваўся на поспех у гэтым і ведаў, якім чынам гэта магчыма здзейсніць. Ніводзін, нават самы апошні чалавек не бывае прыкуты да аб'ектаў пачуццяў так, каб калі-небудзь не павярнуцца ад іх да чагосьці лепшага, калі б ён нават часта і не ведаў, як гэта лепшае выглядае. Тыя, да каго лёс больш прыхільны, у каго зашмат здароўя, пашаны ды багацця, не больш за іншых незалежныя ад такога жадання; я нават упэўнены, што яны мацней за іншых сумуюць па дабротах больш значных і дасканалых, чым тыя, якімі яны валодаюць. А як паказвае нават па-за святлом веры адзін прыродны розум, гэткае вышэйшае дабро ёсць не чым іншым, як пазнаннем праўды з яе першапрычын – гэта значыць Мудрасцю; знятак апошняю і ёсць Філасофіяй. Паколькі ўсё гэта цалкам слушна, то ў гэтым нескладана пераканацца, абы толькі дакладна былі зробленыя ўсе высновы. Але паколькі гэтаму перакананню супярэчыць досвед, які паказвае, што больш за ўсё займаюцца філасофіяй людзі, якія часта бываюць менш мудрымі і якія не гэтак слушна карыстаюцца сваім розумам, як тыя, хто ніколі не прысвячаў сябе гэтаму занятку – я хацеў бы тут коратка выкласці, з чаго складаюцца тыя навукі, якімі мы цяпер валодаем, і якога ўзроўню Мудрасці гэтыя навукі дасягаюць. Першы ўзровень уключае ў сябе толькі тыя паняцці, якія дзякуючы ўласнаму святлу настолькі выразна акрэсленыя, што могуць быць набытыя і без роздуму. Другі ўзровень ахоплівае ўсё тое, што дае нам пачуццёвы досвед. Трэці – тое, чаму вучаць зносіны з іншымі людзьмі. Сюды можна далучыць, на чацвёртым месцы, чытанне кніг – вядома не ўсіх, а пераважна тых, якія напісаны людзьмі, здольнымі надзяліць нас добрымі павучаннямі; гэта як бы спосаб зносінаў з іх творцамі. Уся мудрасць, якою звычайна валодаюць, набытая, на мой погляд, гэтымі чатырма спосабамі. Я не ўключаю сюды Боскага Адкрыцця, бо яно не паступова, а за раз уздымае нас да беспамылковай веры. Аднак ва ўсе часы бывалі вялікія людзі, якія спрабавалі далучаць і пяты ўзровень Мудрасці, значна больш узнёслы і слушны, чым папярэднія чатыры; відаць, яны рабілі гэта выключна так, што знаходзілі першапрычыны і праўдзівыя Пачаткі, з якіх выводзілі правілы тлумачэння ўсяго даступнага пазнанню. І тыя, хто клапаціўся пра гэта, пераважна атрымалі назву Філасафаў. Нікому, аднак, наколькі я ведаю, не ўдалося шчасліва вырашыць гэтую задачу.

Рэнэ Дэкарт. Пачаткі філасофіі.

*Пераклад Р. Грудніцкага (рэдакцыя паводле: Les Principes de la Philosophie.*

*Escrits en Latin par René Descartes.*

*Et traduits en François par un de ses Amis.*

*A Paris, MDCXLVII. P. VI–VII).*

## ІМАНУЭЛЬ КАНТ

Калі, як звычайна, філасофію падзяляюць у адпаведнасці з тым, наколькі яна ўтрымоўвае ў сабе прынцыпы пазнання розумам рэчаў праз паняцці (а не проста, гэтак як логіка, – прынцыпы формы мыслення ўвогуле, без вызначэння розніцы паміж аб’ектамі), на *тэарэтычную* і *практычную*, то ў гэтым выпадку ўсё робіцца слушна. Але тады спецыфічна рознымі павінны быць і паняцці, якія паказваюць гэтаму пазнанню розумам яго аб’ект, бо іначай яны не дазваляць выпрацаваць ніякую класіфікацыю, што заўсёды грунтуецца на супрацьпастаўленні прынцыпаў пазнання розумам, якія належаць да розных раздзелаў пэўнае навукі.

Існуюць, аднак, толькі два тыпы паняццяў, якія дапускаюць таксама шмат розных прынцыпаў магчымасці іх аб’ектаў – а менавіта: *прыродныя паняцці* і *паняцце свабоды*...

Гэткім чынам філасофія цалкам слушна падзяляецца на дзве зусім розныя, паводле двух названых прынцыпаў, часткі: на *тэарэтычную* – *філасофію прыроды* – і *практычную* – *філасофію маралі* (бо так называецца практычнае ўстанаўленне розуму паводле паняцця свабоды)...

Імануэль Кант. Крытыка здольнасці суджэння. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Kant, I. Kritik der Urteilkraft. Hamburg, 1974. S. 6.

Калі б на праўду існавала метафізіка, якая магла б сцвердзіць сябе як навука, калі б мажліва было сказаць: вось тут метафізіка, яе вам толькі трэба вывучыць, і яна непераадольна і нязменна пераканае вас у сваёй праўдзівасці, – тады гэтае пытанне было б непатрэбным, і заставалася б толькі іншае, якое ў большай ступені было б выпрабаваннем нашай праніклінасці, чым доказам існавання самога рэчы, а менавіта: *як яна мажлівая і як розым патрапляе яе дасягнуць?* Немажліва паказаць ніводную кнігу – да прыкладу, як паказваюць на *Эўклідаву* – і сказаць: гэта – метафізіка, тут вы знойдзеце найвышэйшую мэту гэтае навукі, пазнанне найвышэйшае існасці і будучага свету, даказанага паводле прынцыпаў чыстага розуму. Бо, хоць можна паказаць нам шмат якія тэзы, безумоўна ападыктычныя, якія ніколі не аспрэчваліся, але яны заўсёды аналітычныя і ў большай ступені датычныя матэрыялу метафізікі, чым пашырэння самога пазнання, а гэтае пашырэнне і ёсць у ёй нашай сапраўднай мэтай... Калі вы прыведзяце адначасова і некалькі сінтэтычных тэзаў (напрыклад, тэзу пра дастатковую прычыну), якія вы ніколі – як гэта было б трэба – не даказалі чыста разумова, г. зн. *a priori*, які кожны вам ахвотна саступіць; гэтак вы, калі хочаце дасягнуць нашай галоўнай мэты, трапляеце ў палон гэтых непраўдзівых і няпэўных сцверджанняў, што ва ўсе часы адна метафізіка супярэчыла другойці то датычна саміх сцверджанняў, ці то іх доказаў, праз што для метафізікі знішчаецца ўвогуле мажлівасць трывалага поспеху. Нават спробы стварыць гэткую навуку былі, без сумневу, першай прычынай так рана паўсталага скептыцызму, спосабу мыслення, у якім розум гэтак ынз’явіцца ніяк іначай, а толькі пры поўным адчаі праз немажлівасць дасягнуць яго най-

важнейших мэтай. Бо задоўга перад тым, перш чым пачалі метадычна запытвацца ў прыроды, апытвалі толькі свой адасоблены розум, які ўжо ў пэўнай меры быў спрактыкаваны праз штодзённы досвед; бо розум заўсёды прысутны ў нас, а законы прыроды звычайна выяўляюцца з цяжкасцю; і гэтакім чынам метафізіка ўспывае наверх, нібы пена; але, калі гэтую пену вычэрпвалі і яна знікала, тут жа на паверхні паказвалася іншая, якую адны прагна збіралі, аднак другія – замест таго каб глыбей дашуквацца прычын гэтае з’явы – задавальнялі сябе тым, што высмейвалі марныя высілкі першых...

Имануэль Кант. Пралегомены да любой будучай метафізікі, што можа ўзнікнуць як навука. *Пераклад* Л. Баршчэўскага. Мінск, 2006. С. 19–20. (Новая рэдакцыя).

### ЁГАН ВОЛЬФГАНГ ГЁТЭ

Кожнаму ўзросту чалавека адпавядае вядомая філасофія. Дзіця выяўляе сябе рэалістам: яно перакананае ў існаванні груш і яблыкаў гэтаксама, як і ў сваім уласным. Апантаны ўнутранымі пачуццямі юнак павінен сачыць за сабою. Заб’ягаючы са сваімі пачуццямі наперад, ён ператвараецца ў ідэаліста. Наадварот, у мужчыны маюцца ўсе падставы стаць скептыкам. Ён добра робіць, калі сумняецца, ці абраў ён належныя сродкі дзеля ажыццяўлення сваёй мэты. Перад учынкам і падчас здзяйснення ўчынку ён мае ўсе падставы захоўваць актыўнасць развагі, каб не наракаць потым на няслушны выбар. А стары чалавек заўсёды будзе імкнуцца да містыцызму. Ён бачыць, як шмат рэчаў залежыць ад выпадку: неразумнае мае поспех, разумнае ідзе прахам, шчасце і няшчасце нечакана ўзаемна ўраўнаважваюцца. Так ёсць, так было – і чалавек старога веку знаходзіць заспакаенне ў тым, які быў, які ёсць і будзе...

Ёган Вольфганг Гётэ. Максiмы і развагі. *Пераклад* Р. Грудніцкага паводле: Goethe. Maximen und Reflexionen. Weimar, 1907. S. 178–179.

Ад фізіка нельга патрабаваць, каб ён быў філосафам; але можна чакаць ад яго філасофскай адукацыі, дастатковай, каб грунтоўна адрозніваць сябе ад свету і зноў далучацца да яго ў вышэйшым сэнсе. Ён павінен стварыць сабе метады, які б адпавядаў навочным уяўленням; ён мусіць засцерагаць сябе ад таго, каб ператвараць навочнае ўяўленне ў паняцці, паняцці ў словы, і абыходзіцца з гэтымі словамі так, нібы гэта прадметы; ён павінен быць знаёмы з працай філосафа, каб даводзіць феномены да ўласна філасофскай сферы.

Ад філосафа нельга патрабаваць, каб ён быў фізікам, і тым не менш яго ўздзеянне на сферу фізікі і неабходнае, і пажаданае. Дзеля гэтага яму не патрэбныя прыватнасці – трэба толькі разуменне тых канцавых пунктаў, дзе гэтыя прыватнасці сыходзяцца.

Ёган Вольфганг Гётэ. Максiмы і развагі. *Пераклад* Р. Грудніцкага паводле: Goethe’s poetische und prosaische Werke in zwei Bänden. Zweiten Bandes zweiter Theil. Stuttgart und Tübingen, 1847. S. 890.

## ЁГАН ГОТЛІБ ФІХТЭ

...Кожны, хто імкнецца да агульнага разумовага развіцця, павінен увогуле ведаць, *што такое* філасофія; нягледзячы на тое, што ён сам не ўдзельнічае ў гэтых даследаваннях, ён усё ж павінен ведаць, *што* яна даследуе; і, не зважаючы на тое, што ён сам не пранікае ў яе сферу, ён усё ж такі павінен ведаць межы, якія адлучаюць гэтую сферу ад тае, на якой знаходзіцца ён сам, каб не баяцца небяспекі з боку зусім іншага і абсалютна чужога яму *таго* свету, у якім ён знаходзіцца. Ён мусіць гэта ведаць хоць бы дзеля таго, каб не дапускаць несправядлівасці ў дачыненні да тых людзей навукі, з якімі яму, як чалавеку, усё ж даводзіцца жыць разам – каб не даваць фальшывых парад тым, хто даверыўся яму, і стрымліваць іх ад усяго таго, пагарда да чаго яму ў будучыні можа дорага каштаваць. З гэтае нагоды кожны адукаваны чалавек, самае меншае, мусіць ведаць, чым філасофія *не ёсць*, якіх намераў яна *не мае*, чаго яна *не здольная* рабіць...

Магчыма, справядлівы і неперадузяты чалавек, які не прэтэндуе на тое, каб быць знакамітым філасофскім выкладчыкам або пісьменнікам, пераканаецца, што для філасофіі неабходныя пэўныя абстракцыі, спекуляцыі і погляды, у дачыненні да якіх ён, безумоўна, не памятае, каб ён імі займаўся, і якія, калі б ён паспрабаваў імі заняцца, ні ў якім разе ў яго не атрымаюцца; можа, ён убачыць, што гэтая філасофія наогул не думае і не кажа пра тое, пра што думае і кажа ён, што яна яму ні ў чым не супярэчыць, бо яна зусім не гаворыць з ім або пра яго; што філасофія надае ўсім тым словам, якімі яна карыстаецца – так бы мовіць, супольна з ім – зусім іншы сэнс, які робіцца для яго цалкам незразумелым, як толькі словы гэтыя апынаюцца ў зачараваным коле гэтае навукі. Можа, гэты справядлівы і неперадузятый чалавек ад гэтага часу будзе ўстрымлівацца ад удзелу ў філасофскай размове гэтак жа спакойна, як ён устрымліваецца ад удзелу ў размове пра трыганаметрыю або алгебру, калі ён не вывучаў гэтых навук; і як толькі ён сутыкнецца з чым-небудзь, што мае дачыненне да філасофіі, то ён проста скажа: няхай пра гэта дамовяцца паміж сабою філосафы, якія нічому іншаму не вучыліся; мяне гэта не датычыцца, я спакойна займаюся *сваёю* справай. Можа, пасля таго як дылетанты хоць раз пакажуць прыклад гэткага ўстрымання, навукоўцы таксама не будуць больш гэтак заўзята абурацца з нагоды паўторнае суровае забароны казаць пра тое, чаго яны, відавочна, *ані разу нават не чыталі*...

Што праўда, адмаўляць звычайнай чалавечай развазе ў праве выказваць сваё меркаванне пра матэрыі, якія лічацца таксама апошняю мэтай філасофіі – пра Бога, волю ды неўміручасць – гэта здаецца суровым; гэтае адмаўленне заўсёды ўспрымалася з кіслым выразам твару, і менавіта таму няма ахвоты пагадзіцца з пададзеным прыкладам, узятым з матэматыкі або якой-небудзь іншай дакладнай навукі, якую можна вывучыць, і гэтка прыклад лічыцца непрыдатным. Маўляў, гэтыя паняцці ўкаранёныя ў натуральным, звычайным спосабе мыслення чалавека; такім чынам, яны – ва ўсякім разе ў пэўным дачыненні – дадзеныя ад нараджэння. У дачыненні да найноўшай філасофіі тут варта толькі мець на ўвазе і памятаць, што яна ні ў якой ступені не адмаўляе звычайнай чалавечай развазе ў праве разважаць пра гэтыя рэчы, а што яна, наадварот, прызнае за ёю гэтае

права, як мне здаецца, у значна большай ступені, чым якая-небудзь з папярэдніх філасофій; але яна прызнае за ёю гэта права толькі ў *яе сферы* і ў *яе ўласнай галіне*, але ні ў якім разе не ў галіне *філасофска-навуковай*, у галіне, якая цалкам не існуе для звычайнай развагі як такой. Звычайны інтэлект можа *разважаць* пра гэтыя рэчы – і, можа быць, нават вельмі слушна, але ён не можа абмяркоўваць іх *на-філасофску*, бо гэтага не можа ніхто, хто не вучыўся гэтаму і не практыкаваўся ў гэтым...

Ёган Готліб Фіхтэ. Яснае, як сонца, паведамленне шырэйшай публіцы пра сапраўдную сутнасць найноўшае філасофіі. *Пераклад Р. Грудніцкага* паводле: Fichte, J. G. Sonnenklarer Bericht an das gröbere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Berlin, 1801. S. IV–VII, XI–XII, XIV–XVII.

### ГЕАРГ ФРЫДРЫХ ВІЛЬГЕЛЬМ ГЕГЕЛЬ

Гэтая навука ёсць у такой ступені адзінствам мастацтва і рэлігіі, у якой знешні паводле сваёй формы спосаб сузірання першага (г. зн. мастацтва), яго суб'ектыўнае прадукванне і расшчапленне субстанцыянальнага зместу на мноства самастойных формаў, у *татальнасці* рэлігіі, *яе* разыходжанне, што разгортваецца ва ўяўленні, і апасродкаванне разгорнутага – усё гэта не толькі ўтрымліваецца разам як адно цэлае, але і злучаецца ў простае духоўнае *сузіранне* і пасля ўзвышаецца ў ім да *самасвядомага мыслення*. Гэтыя веды, такім чынам, уяўляюць сабою *паняцце рэлігіі і мастацтва*, спазнанае праз мысленне; у гэтым паняцці – усё, што розніцца сваім зместам, спазнана як неабходнае, а гэтае неабходнае спазнана як свабоднае.

-----  
Філасофія, адпаведным чынам, вызначаецца як пазнанне неабходнасці зместу абсалютнага *ўяўлення*, а таксама неабходнасці абедзвюх *формаў* – з *аднаго боку*, беспасярэдняга сузірання ды яго *паэзіі* і аб'ектыўнага ды вонкавага адкрыцця, меркаванага праз уяўленне; з *другога боку*, найперш суб'ектыўнага ўваходжання ў сябе, а пасля таксама суб'ектыўнага руху навонкі ды ідэнтыфікавання *веры* з перадумоваю. Гэтае пазнанне ёсць, такім чынам, *прызнаннем* гэтага зместу ды ягонай формы і *вызваленнем* ад аднабаковасці формаў і ўзвышэння іх да формы абсалютнай, што вызначае сама сябе зместам ды застаецца ідэнтычнай з ім; у гэтай ідэнтычнасці яна ўяўляе з сябе пазнаванне названае існаю ў сабе і дзеля сябе неабходнасці. Гэты рух, які і ёсць філасофіяй, выяўляе сябе ўжо здзейсненым, калі ён урэшце спасцігае сваё ўласнае паняцце, г. зн. *азіраецца* выключна на свае ўласныя веды.

Г. В. Ф. Гегель. Энцыклапедыя філасофскіх навук. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Hegel, G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse... Berlin, 1975. S. 450–451.

## ФРЫДРЫХ ШЛЕГЕЛЬ

...Філасофія не абмяжоўваецца нейкімі асаблівымі аб'ектамі вывучэння – яна ёсць жыццёвым духам усіх навук, якія без яе будуць адно нежывымі цэламі, без якой-кольвечы жыццёвай сілы ўнутры сябе.

Філасофія – усеагульная навука, якая ахоплівае ўсе як тэарэтычныя, так і практычныя навукі, і менавіта з гэтай прычыны яе саму немагчыма абмежаваць нейкім асаблівым прадметам вывучэння.

Аднак вельмі важна слухна разумець паняцце фундаментальнай навукі... Філасофія – гэта духоўны змест усіх навук.

Суадносіны філасофіі з усімі спецыфічнымі навукамі можна сабе ўявіць як суадносіны жыццёвай моцы ў цэле жывой істоты з яе паасобнымі часткамі цэла ды органамі.

Такім чынам філасофія не ёсць падмуркам усіх астатніх навук, а жыццёваю сілай, акрыненым душою духам, якім яны прасякнутыя.

Фрыдрых Шлегель. Прапедэўтыка і логіка.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Friedrich Schlegel's Philosophische Vorlesungen  
aus den Jahren 1804 bis 1806. Bonn, 1836. S. 13–14.

Філасофія, як усеагульная веда, што ахопліваюць усяго чалавека, можа, у залежнасці ад акалічнасцяў, запазычыць вонкавую форму і своеасаблівыя формулы з усіх навук, адзін раз з адною, другі раз з другою, і часова імі карыстацца. Аднак гэта заўсёды павінна быць свабоднае карыстанне, якое знаходзіць пацвярджэнне менавіта ў неперадузятым выбары і змене. Метад свабоднага мыслення – гэта значыць менавіта філасофія – не павінен складацца механічна, як жалезны панцыр з бясконцага мноства цалкам аднатыпных ланцужкоў і кольцаў, з такіх па-сцыентысцку злучаных кольцаў-меркаванняў ды іх вышэйшых лагічных счাপленняў, як гэта мае быць у матэматыцы. Метад наогул не павінен быць аднатыпным, а дух ніколі не павінен знаходзіцца на паслугах у метаду, ахвяруючы сутнасцю дзеля формы. Усеагульнасць філасофскага мыслення, разнастайнасць ды свабодныя змены метадаў разглядаюцца прыкладна так, як, з іншага боку, разглядаецца сярод выяўленчых мастацтваў паэзія, што ахоплівае і мусіць ахопліваць усяго чалавека і найбольш свабодная ў тым, каб запазычваць свае параўнанні ці фарбы ды розныя вобразныя выразы з усіх сфер быцця, жыцця і прыроды – то з аднае, то з другое, у залежнасці ад таго, *што* ёй уяўляецца больш прыдатным у кожным канкрэтным выпадку. І ніяк няможна загадаць паэзіі, каб яна брала ўсе свае параўнанні ды вобразныя выразы, прыкладам, са свету кветак і раслін, са свету жывёл або з разнастайных чалавечых заняткаў – напрыклад, толькі з жыцця мараплаўцаў, пастухоў, паляўнічых або са сферы іншых рамёстваў і мастацкай працы; менавіта такая педантычная манера забіла б свабодны паэтычны дух ды жывую фантазію, хоць усе гэтыя параўнанні, фарбы і выразы, калі толькі яны стаяць на сваім месцы, могуць ужывацца ў паэтычным адлюстраванні, і аніводнага іх гатунку не трэба выключыць. Дакладна так і філасофія часам можа выяўляць



сябе ў форме маральнага заканадаўства або судовае дыскусіі; іншы разам у якасці прыродазнаўча-гістарычнага апісання або гістарычна-генеалагічнага развіцця і выяўдзення паняццяў яна можа выказваць думкі, якія яна хоча асэнсаваць у цэласнай паслядоўнасці. Іншым разам яна, магчыма, праз прыродазнаўча-навуковы дослед, эксперымент вышэйшай натурфіласофіі будзе імкнуцца выявіць нябачную сілу, якую ёй трэба даказаць. Або менавіта гэтая самая вышэйшая мэта будзе хутчэй за ўсё дасягнута ёю ў алгебраічным раўнанні, у матэматычнай форме, якая ў сутнасці сваёй будзе для яе толькі вобразам і бачным іерогліфам для чагосьці нябачнага вышэйшага. Любы мета і любая навуковая форма добрыя або цалкам могуць быць добрымі пры адпаведным выкарыстанні; але ніводная з іх не павінна быць выключнаю, не павінна праводзіцца прымусова і ўжывацца паўсюдна з напамляльнай аднастайнасцю...

Фрыдрых Шлегель. Філасофія жыцця ў 15 лекцыях. Пераклад Р. Грудніцкага паводле: Fr. v. Schlegel's sämtliche Werke. Band XI. Wien, 1846. S. 209–210.

...Філасофія, і прытым кожная асобная філасофія, мае сваю ўласную мову. Мова філасофіі адрозніваецца як ад паэтычнае мовы, так і ад мовы штодзённага жыцця. На мове паэзіі бясконцае толькі пазначаецца, не абзначаецца напэўна, як гэта адбываецца ў мове штодзённага жыцця з яго аб'ектамі. Філасофская ж мова павінна безумоўна пазначаць бясконцае, гэтак як гэта робіць звычайная мова з аб'ектамі штодзённага жыцця, гэтак як механічныя ўмельствы абыходзяцца з карыснымі прадметамі. Таму філасофія павінна стварыць сваю мову з абедзвюх іншых. Але, гэтаксама як і сама філасофія, мова знаходзіцца ў вечным памкненні і як не існуе яшчэ *аднае-адзінае філасофіі*, так не існуе яшчэ і *аднае-адзінае філасофскае мовы*, аднак кожны філосаф мае сваю ўласную.

Такім чынам, філасофская мова наогул надта зменлівая, цалкам своеасаблівая, вельмі цяжкая, зразумелая толькі самому філосафу. Гэтая адметнасць і адрозненне яе ад іншых моў – што робяць яе цяжкаю для разумення і за што філосафаў часта папракае звычайны чалавек – якраз і складае вартасць філасофскай мовы. Бо форма павінна адпавядаць сваёй матэрыі. Філасофская ж разумовая матэрыя прыдатная не для ўсіх, а толькі для нешматлікіх людзей, і толькі нешматлікія людзі могуць разумець яе. Трэба філасофстваваць самому, калі хочаш зразумець мову філасофіі, у той час як для разумення паэтычнай мовы трэба валодаць толькі звычайнымі, прыроднымі здольнасцямі і пэўным развіццём.

...У якасці неабходнай умовы разумення якой заўгодна філасофскай мовы трэба, па-першае, філасофстваваць самому, а па-другое, добра вывучыць мову кожнай філасофіі; па-трэцяе, дзеля гэтага неабходна мноства навуковых ведаў; па-чацвёртае, каб дакладна і неперадузята меркаваць пра цэлае, неабходна вельмі дакладна азнаёміцца з прынцыпамі і меркаваннямі кожнага філосафа: па сутнасці, напісаць гісторыю духу кожнай філасофіі ў яго развіцці, паходжанні, фарміраванні яго ідэй і меркаванняў і канчатковым выніку – або, калі такога няма, паказаць прычыну гэтага і даследаваць яе. Гэта вымагае, што праўда, валодання

ўсёю сукупнасцю твораў, у якіх выкладзена сістэма філасофіі. Трэба спасцігнуць яе ва ўсім яе аб'ёме, бо філасофія зразумелая толькі ў сваёй цэласнасці. Сістэма, у якой бракуе хоць бы адной часткі, мае амаль гэткую ж малую каштоўнасць для гісторыка, як і проста фрагмент з усёй сістэмы.

Фрыдрых Шлегель. Навука еўрапейскай літаратуры. Пераклад Р. Грудніцкага паводле: Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. XI. München, 1958. S. 71–72.

## АНЁЛ ДОЎГІРД

...Логіка, якая, на маю думку, ёсць найпершаю і найважнейшаю галіною філасофіі, павінна была падзяляць лёс гэтай апошняй. Таму ў адпаведнасці са зменамі сістэм філасофіі розныя працы па логіцы набывалі розныя формы. А паколькі паміж імі існуе шчыльная павязь, яны павінны былі ў сваім развіцці аказваць адна на адну ўзаемны ўплыў і з імі павінны былі адбывацца амаль тоесныя змены. Але, як падаецца, лёгка можна зразумець тое, што, згодна з натуральным парадкам рэчаў, логіка хутчэй павінна ісці паперадзе філасофіі, а не наадварот; гэтая выснова, прынамсі, вынікае з самага значэння логікі, якое з найстаражытнейшых часоў звычайна звязваецца з гэтым словам. Бо логіка – гэта навука мыслення, калі апошняя бярэцца ў самым агульным яго ўжытку, або гэта навука мыслення пра любыя, якія толькі могуць існаваць, наогул аб'екты чалавечага пазнання. Калі ж гэта так, то і ўсе галіны навук ды чалавечых ведаў, а таму і сама філасофія павінна была б падпарадкоўвацца павадырству логікі, або, хутчэй, гэта апошняя, як ужо было зазначана, павінна была б зрабіцца найгалоўнейшаю галіною першай.

Калі я сцвярджаю, што логіка мусіць займаць першае месца сярод усіх навук і нават ісці паперадзе самой філасофіі, я павінен растлумачыць, што пад гэтым трэба разумець. Логіка заўсёды называлася ўмельствам слухнага мыслення, калі мы возьмем гэты апошні выраз у яго самым агульным значэнні. Мы ж мыслім слухна толькі тады, калі ў кожным канкрэтным выпадку ўмеем адрозніць праўду ад памылковай думкі, праўдзівасць ад непраўдзівасці; таму задача логікі палягае ў тым, каб даць нам сродкі, якія б служылі гэтай мэце.

Анёл Доўгірд. Выклад уласцівых мысленню правіл, або Логіка тэарэтычная і практычная.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Dowgird, A. Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli Logika teoryczna i praktyczna. Cz. I. Połock, 1828. Str. II–III.

## АРТУР ШОПЭНГАҮЭР

Што да *надзелу* філасофіі, які асабліва важны для выкладання яе, то з майго пункту погляду заслугоўвае ўвагі наступнае:

Хоць філасофія і мае сваім аб'ектам досвед, аднак не той ці іншы пэўны досвед, падобна да іншых галінаў ведаў: абсяг яе – сам досвед, досвед наогул і як такі, у дачыненні да яго магчымасці, яго абсягу, яго сутнаснага зместу, яго ўнутраных і знешніх элементаў, яго формы і матэрыі. Тое, што філасофія, згодна з гэтым, павінна быць вытканая з чыстых, абстрактных паняццяў, гэта я ўжо досыць падрабязна паказаў раней, а таксама сцісла рэзюмаваў вышэй. З прапанаванага плану філасофіі вынікае далей, што перш за ўсё ёю павінна быць разгледжана тое асяроддзе, у якім з'яўляецца *досвед наогул*, разам з формаю і ўласцівасцямі апошняга. Гэтым асяроддзем служыць уяўленне, пазнанне, а значыць інтэлект. Вось жа, любая філасофія пачынае з даследавання пазнаваўчай здольнасці, яе формаў і законаў, а таксама і яе межаў. Таму гэткае даследаванне і ёсць *philosophia prima*<sup>4</sup>. Яно распадаецца на разгляд першасных, г. зн. навочных уяўленняў, – прычым гэтую частку даследавання можна назваць *дыяняялогіяй*, або навукаю аб развазе, – і на разгляд другасных, г. зн. абстрактных уяўленняў, побач з заканамернасцю карыстання імі, – на логіку, або навуку аб розуме. Гэтая агульная частка, далей, ахоплівае ці, дакладней, замяняе сабою разам з тым і тое, што даўней называлі *онталогіяй* і выдавалі за навуку пра найбольш агульныя і істотныя ўласцівасці рэчаў наогул, як такіх; прычым за ўласцівасці рэчаў саміх у сабе прымалі тое, што належыць ім толькі з прычыны формы і прыроды нашай здольнасці ўяўлення, бо ўсе ўспрыманыя гэтаю здольнасцю існасці павінны з'яўляцца ў ім, у адпаведнасці з чым яны і выяўляюць вядомыя ўсім ім агульныя ўласцівасці. Гэта можна параўнаць з тым, што мы прыпісваем рэчам колер таго шкла, праз якое мы іх разглядаем.

Наступная за такога кшталту даследаваннямі філасофія ў вузкім сэнсе гэта – *метафізіка*; бо яна навучае пазнаваць, парадкуе і разглядае ў агульнай сувязі не толькі непасрэдна дадзенае, прыроду – яна разумее існае навокал як ужо дадзеную, але ў пэўнай ступені абумоўленую з'яву, у якой выяўляецца нейкая адрозная ад яе самое існасць, – як бы рэч у сабе. Далей, яна імкнецца да больш дакладнага пазнання рэчы ў сабе; сродкам для гэтага служыць збольшага зліццё вонкавага досведу з унутраным, збольшага ж спасціжэнне сукупнасці з'яваў з дапамогай адкрыцця іх сэнсу і выяўлення іх агульнай сувязі, – накшталт таго, як мы пра-чытваем загадкавыя дагэтуль пісьмёны невядомага шрыфту. На гэтым шляху яна даходзіць, адпраўляючыся ад з'явы, да *таго, што праяўляецца*, што схавана за ім; адсколь та метá та фусіка<sup>5</sup>. У выніку гэтага яна распадаецца на тры часткі:

Метафізіка прыроды,  
Метафізіка прыгожага,  
Метафізіка нораваў.

<sup>4</sup> Першасная філасофія (лац.).

<sup>5</sup> Метафізіка, «тое, што ідзе за фізікай» (ст.-грэцк.)

Вывядзенне такога падзелу, аднак, ужо мае на ўвазе саму метафізіку. Менавіта метафізіка выяўляецца як рэч у сабе, як унутраная і апошняя існасць з'явы – наша воля; таму пасля разгляду таго, як яна выяўляе сябе ў знешняй прыродзе, належыць даследаваць цалкам адрознае ад першага і непасрэднае раскрыццё яе ва ўнутранай нашай сутнасці, адкуль узнікае метафізіка нораваў; папярэдне варта, аднак, узяць пад увагу найбольш дасканалы і чыстае ўспрыманне яго знешняе, ці аб'ектыўнае, праявы, што стварае метафізіку прыгожага.

Не існуе аніякай рацыянальнай псіхалогіі, або навукі аб душы; бо, як даказаў Кант, душа – трансцэндэнтная іпастась і, як такая, не падлягае ані даказванню, ані апраўданню; таму і процілегласць паміж «духам і прыродаю» павінна быць пакінута філістарам ды гегельянкам. Існасць чалавека ў сабе можа быць зразуметая толькі ў аднасці з існасцю ў сабе ўсіх рэчаў, г. зн. сусвету.

Артур Шопэнгаўэр. Parerga i Paralipomena.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:

Philosophenlesebuch. Bd. 3. Berlin, 1991. S. 26–28.

На маю думку, любая філасофія заўсёды тэарэтычная, бо, які б ні быў непасрэдным прадмет яе вывучэння, яна ў сутнасці сваёй толькі разважае і даследуе, а не наказвае нешта рабіць. Рабіцца жа практычнаю, кіраваць паводзінамі, перавыхоўваць – гэта яе даўнія дамаганні, ад якіх яна цяпер, выспеўшы ў сваіх поглядах, павінна была б, нарэшце, адмовіцца.

Артур Шопэнгаўэр. Свет як воля і ўяўленне.

Пераклад Р. Грудніцкага паводле: Schopenhauer, A.

Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band.

Leipzig, 1844. S. 305.

## ЛЮДВИГ ФОЕРБАХ

...Абсалютны філасофскі акт палягае ў тым, каб беспрадметнае рабіць прадметным, неспасцігальнае – спасцігальным; інакш кажучы, аб'ект жыццёвых інтарэсаў ператвараць у разумовую рэч, у аб'ект – гэта такія самы акт, дзякуючы якому існуюць філасофія і наогул усе веды. А непасрэдным вынікам гэтага ёсць тое, што пачатак філасофіі складае пачатак *навукі ўвогуле*, а зусім не пачатак *спецыяльных ведаў*, якія *адрозніваюцца* ад ведаў рэальных навук. Гэта пацвярджае нават сама гісторыя. Філасофія – маці навук. Першыя прыродазнаўцы, як старажытнага, так і новага часу, былі філосафамі... але не на пачатку філасофіі, як павінна было б быць, а пры канцы яе. У сапраўднасці, калі пачатак філасофскіх ды эмпірычных ведаў непасрэдна супадае як тоесны акт, то, відавочна, задача філасофіі палягае ў тым, каб ад самага пачатку памятаць пра гэтае агульнае паходжанне і, такім чынам, не пачынаць з *адрознення* ад (навуковага) досведу, а хутчэй, зыходзіць з тоеснасці гэтаму досведу. Па меры развіцця няхай філасофія адмяжоўваецца, але калі яна пачне з адасаблення, то яна ніколі пры канцы належным чынам з досведам не аб'яднаецца, як гэта ўсё ж пажадана: бо дзякуючы самастойнаму пачатку яна ніколі не выйдзе па-за межы пункту погляду асобнае

навукі, яна назаўсёды захавае як бы надуманыя паводзіны педантычнае асобы, што баіцца страціць сваю годнасць ад аднаго дотыку да эмпірычных сродкаў; нібыта адно толькі гусінае пяро было органам адкрыцця і прыладай праўды, а не астранамічны тэлескоп, не мінералагічная паяльная трубка, не геалагічны мала-ток і не лупа батаніка. Зразумела, гэта вельмі абмежаваны, нікчэмны досвед, у выпадку калі ён не ўзвышаецца да філасофскага мыслення або, так ці інакш, не хоча ўзняцца да яго; але гэткай жа абмежаванаю апынаецца ўсялякая філасофія, што не мае апірышча ў досведзе. А якім чынам філасофія даходзіць да досведу? Тым, што яна толькі засвойвае яго вынікі? Не. Толькі тым, што яна ў *эмпірычнай дзейнасці* знаходзіць таксама і дзейнасць філасофскую, прызнаючы, што і зрок ёсць мысленнем; што *органы пачуццяў* з’яўляюцца і *органамі філасофіі*. Найноўшая філасофія менавіта тым і адрозніваецца ад філасофіі схаластычнай, што яна зноў злучыла эмпірычную дзейнасць з разумаваю, што яна, у процілегласць мысленню, *адмежаванаму ад рэальных рэчаў*, выставіла тэзіс: філасофстваваць трэба, кіруючыся пачуццямі. Таму, калі мы звернемся да пачатку найноўшае філасофіі, то мы будзем мець перад сабою сапраўдны пачатак філасофіі. Не пры канцы свайго шляху прыходзіць філасофія да рэальнасці – хутчэй з рэальнасці яна пачынае. Толькі гэты шлях, а не той, які пазначаецца аўтарам згодна са спекулятыўнай філасофіяй з часоў Фіхтэ, ёсць адзіна натуральны, гэта значыць мэтазгодны і слушны шлях. Дух ідзе за пачуццём, а не пачуццё – за духам: дух ёсць *канец*, а не пачатак рэчаў. Пераход ад досведу да філасофіі складае штосьці *непазбежнае*, пераход ж ад філасофіі да досведу – нейкі адвольны капрыз. Філасофія, якая пачынаецца з досведу, застаецца вечна маладою, філасофія ж, якая досведам сканчваецца, урэшце робіцца лядашчаю, перанасычаецца і ператвараецца ў цяжар для самой сябе...

Людвіг Фоербах. Пра пачатак філасофіі.

*Пераклад Р. Грудніцкага паводле:*

Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke.

Zweiter Band. Leipzig, 1846. S. 234–236.

Якія дачыненні існуюць паміж мысленнем і ведамі? Мысленне – гэта перадумова, веда – гэта выснова; мысленне – аснова, веда – вынік.

Людвіг Фоербах. Фрагменты да характарыстыкі

майго філасофскага curriculum vitae.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

<http://www.gleichsatz.de/b-u-t/spdk/feuerbach/>

LF\_curriculum.html

## АГЮСТ КОНТ

Каб лепш растлумачыць сапраўдную прыроду і асаблівы характар пазітыўнай філасофіі, неабходна перадусім акінуць вокам паслядоўны рух чалавечага духу ва ўсёй яго цэласнасці, бо ніводную ідэю немагчыма добра зразумець без знаёмства з яе гісторыяй.

Такім чынам, вывучаючы ўвесь працэс развіцця чалавечага розуму ў розных сферах яго дзейнасці, ад яго першае найпрасцейшае праявы да нашых дзён, я, як

мне здаецца, адкрыў галоўны і асноўны закон, якому гэта развіццё падпарадкавана безумоўна і які можа быць дакладна вызначаны або шляхам рацыянальных доказаў, што нам пракладае знаёмства з нашым арганізмам, або з дапамогаю гістарычных звестак, якія выбіраюцца пры ўважлівым вывучэнні мінуўшчыны. Гэты закон палягае ў тым, што кожная з нашых галоўных ідэй, кожная галіна нашых ведаў праходзіць паслядоўна праз тры розныя тэарэтычныя станы: стан тэалагічны, або фікцыйны; стан метафізічны, або абстрактны; стан навуковы, або пазітыўны...

З папярэдне сказанага відаць, што асноўная характарыстычная рыса пазітыўнае філасофіі палягае ў прызнанні ўсіх з'яваў падпарадкаванымі нязменным натуральным законам, адкрыццё і звязненне колькасці якіх да мінімуму і ёсць мэтай ўсіх нашых намаганняў, хоць мы і лічым абсалютна недаступнымі ды бессэнсоўным пошукі першых або апошніх прычын. Няма сэнсу доўга настойваць на прынцыпе, які цяпер добра вядомы кожнаму, хто больш-менш дбайна вывучаў заснаваныя на назіранні навукі. Сапраўды, кожны ведае, што нават у самых дасканалых тлумачэннях пазітыўных навук мы не прэтэндуюем на тое, каб паказаць першапрычыны з'яваў, бо гэткім чынам мы б толькі адсунулі назад наяўныя цяжкасці; мы абмяжоўваемся дакладным аналізам акалічнасцяў узнікнення з'яваў і злучаем іх адну з адною натуральнымі дачыненнямі паслядоўнасці і падабенства...

...Ці ахоплівае ўсе разрады з'яваў пазітыўная філасофія, якая за апошнія два стагоддзі атрымала такое шырокае распаўсюджванне? Відавочна, што не, і таму трэба будзе яшчэ вялікая навуковая праца, каб надаць пазітыўнай філасофіі характар універсальнасці, неабходнай дзеля канчатковага яе фарміравання.

Сапраўды, у чатырох згаданых вышэй галоўных катэгорыях натуральных з'яваў – г. зн. у з'явах астранамічных, фізічных, хімічных і фізіялагічных – можна заўважыць істотны пропуск – а менавіта з'яваў сацыяльных, якія, хоць і нібыта ўваходзяць у лік з'яваў фізіялагічных, але заслугоўваюць – як паводле сваёй значнасці, так і паводле асаблівых цяжкасцяў іх вывучэння – вылучэння іх у асобную катэгорыю. Гэтая апошняя група паняццяў, што належаць да найбольш прыватных, найбольш складаных і найбольш залежных ад іншых з'яваў, дзякуючы адной гэтай акалічнасці павінна была ўдасканальвацца павольней за ўсе іншыя, нават калі б і не было тых асаблівых неспрыяльных умоў, якія мы разгледзім пазней. У кожным разе відавочна, што сацыяльныя з'явы не ўвайшлі яшчэ ў сферу пазітыўнай філасофіі, а тэалагічныя і метафізічныя метады, якімі пры вывучэнні іншага кшталту з'яваў ніхто не карыстаецца ані як сродкам даследавання, ані нават як прыёмам аргументацыі, да гэтага часу і ў тым і ў другім выпадку толькі адны і ўжываюцца пры вывучэнні сацыяльных з'яваў, хоць недастатковасць гэтых метадаў цалкам усведамляецца ўсімі разумнымі людзьмі, стомленымі ад бясконцых ды пустых спрэчак паміж боскім правам і вяршэнствам народа.

Такім чынам, мы маем вельмі вялікі, але, відавочна, адзіны пропуск, які трэба запоўніць, каб завяршыць адбудову пазітыўнай філасофіі. Цяпер, калі чалавечы дух стварыў нябесную фізіку і фізіку зямную, механічную ды хімічную, а таксама і фізіку арганічную, раслінную ды жывёльную, яму застаецца толькі давесці да завяршэння сістэму назіральных навук стварэннем сацыяльнай фізікі. Такая ў цяперашні час самая вялікая і самая пільная са шмат якіх істотных прычын патрэба нашага розуму...

Калі толькі гэтая ўмова будзе сапраўды выканана, сучасная філасофская сістэма ва ўсёй яе цэласнасці будзе пастаўлена на трывалы падмурак, бо тады не будзе існаваць аніводнай даступнай назіранню з’явы, якая б не ўваходзіла ў адну з вызначаных вышэй пяці вялікіх катэгорый з’яваў: астранамічных, фізічных, хімічных, фізіялагічных ды сацыяльных. Пасля таго, як усе нашы паняцці займеюць адзін кшталт, філасофія канчаткова дасягне пазітыўнага стану; яна не будзе ўжо здольная змяняць свой характар, і ёй застаецца толькі бясконца развівацца шляхам новых здабыткаў, якіх увесь час робіцца больш і якія паўстануць як непазбежны вынік новых назіранняў і больш глыбокага роздуму.

У першабытным стане нашага пазнання не існуе слушнага падзелу разумовае працы, і адны і тыя ж асобы адначасова займаюцца ўсімі навукамі. Такая арганізацыя чалавечай працы, спачатку непазбежная і нават неабходная, ...па-троху змяняецца па меры развіцця асобных разрадаў паняццяў. Паводле закона, неабходнасць якога відавочная, кожная галіна навуковых ведаў непрыкметна адлучаецца ад агульнага ствала, як толькі яна разрастаецца настолькі, каб вытрымаць асобную апрацоўку, г. зн. як толькі яна зробіцца здольнаю сама па сабе авалодаць розумамі некалькіх чалавек.

Гэтаму падзелу рознага кшталту даследаванняў паміж некалькімі разрадамі навукоўцаў мы і абавязаны тым дзіўным развіццём, якога ў нашы дні дасягнула кожная асобная галіна чалавечых ведаў і якое ў цяперашні час, відавочна, робіць немагчымаю ўніверсальнасць навуковых даследаванняў, гэткую лёгкую і звычайную ў часы старажытнасці.

Калі сказаць каратка, усё больш і больш дасканалы падзел разумовай працы ёсць адным з самых значных і характэрных атрыбутаў пазітыўнай філасофіі.

Агюст Конт. Курс пазітыўнай філасофіі.  
Пераклад Р. Грудніцкага (рэдакцыя паводле:  
Comte, A. Cours de philosophie positive.  
Introduction et commentaires par F. Khodoss.  
La gaya scienza, © decembre 2012 (e-book).  
P. 74–75, 84, 89–90).

## **ФРЫДРЫХ НІЦШЭ**

Паступова для мяне высветлілася, чым фактычна да гэтага часу была ўсялякая вялікая філасофія – яна была споведдзю свайго стваральніка, чымсьці накіраваным мемуараўна суперак жаданню і без вызначэння жанру; а больш за тое, высветлілася, што маральныя (або амаральныя) намеры складаюць жывы зародак любой філасофіі – з яго і ўзышоў увесь парастак. У рэальнасці, беручыся тлумачыць, адкуль бярэцца пачатак самых абстрактных метафізічных сцвярджэнняў філосафа, лепш (і разумней) за ўсё пытацца ў сябе: куды ўсё гэта хіліцца (куды ён хіліць) – што за мараль ён мае за мэту праз сваю філасофію? Адпаведна, я і не веру, быццам філасофію нарадзіла «цяга да пазнання», а веру, што зусім іншая схільнасць (як яно заўжды бывае) скарысталася гэтым самым пазнаннем (або «знаццём») як сваім інструментам. А калі разгледзець асноўныя схільнасці чалавека вось з яко-

га боку: у якой ступені гэтыя духі-натхняльнікі (духі, а тое і дэмань ды кобальды) ужо вычвараюць тут свае штукарствы, – то зробіцца відавочным, што кожная схільнасць паспела пазаймацца ўжо філасофіяй і што кожная з найвялікшай ахвотаю ўдае з сябе канцавую мэту быцця ды паўнапраўнага *валадара* ўсіх іншых інстынктаў. Бо ўладалюбства ўласцівае любой схільнасці – і менавіта як уладалюбная яна спрабуе філасофстваваць... Зразумела, што ў мужоў вучоных, у сапраўдных людзей навукі, мусіць, усё зусім інакш і, калі хочаце, «лепш», – тут ужо напэўна ёсць нейкая асаблівая схільнасць да пазнання, які-небудзь маленечкі, ні ад чаго не залежны гадзіннікавы механізм: варта яго завесці – і вось ён працуе, без колькі-небудзь прыкметнага ўдзелу іншых схільнасцяў вучонага мужа. Таму сапраўдныя «інтарэсы» навукоўца заўсёды знаходзяцца ў якой-небудзь яшчэ сферы: напрыклад, у сям’і ці ў палітыцы, або ў здабыванні грошай, і не мае амаль ніякага значэння, куды, да якога месца навукі прыставіць яго маленькую машынку і ў што ператворыць сябе працаўнік-маладзён, які «падае надзеі», – ці ў добрага ці філолага, ці ў міколага або хіміка; гэта ніяк яго не *характарызуе*, чым ён стане – тым або гэтым. Наадварот, філосаф не мае нічога безасабовага, і асабліва мараль яго рашуча і вырашальным чынам сведчыць пра тое, *хто ён*, гэта значыць, у якім іерархічным парадку размешчаны адна да аднае самыя патэмныя схільнасці ягонай натуры...

Ніхто проста так не пагодзіцца лічыць нейкую тэорыю праўдзіваю толькі таму, што яна робіць людзей шчаслівымі ці дабрадзейнымі, – з выняткам хіба што замілаваных «ідэалістаў», якія захапляюцца Добрым, Праўдзівым ды Прыгожым: гэта ў іх у стаўку плаваюць усе гатункі пярэстых, няспраўных, добрых душою пажаданасцяў. Шчасце, дабрачыннасць не ёсць аргументамі. Але нават і разважлівы розум схільны забываць, што няшчасце ды разбэшчанасць – не контраргументы. Штосьці да скрайнасці шкоднае і небяспечнае магло б быць праўдзівым; і магло б здарыцца так, што ва ўніверсальнай уладкаванасці быцця закладзеная пагібель людзей праз паўнату яго пазнання, так што тады сіла розуму вымяралася б тым, колькі «праўды» здольны ён стрываць ці, каб сказаць выразней, да якой ступені ён мае патрэбу ў тым, каб праўду разрэджвалі, перакручвалі, падсалоджвалі, затуманьвалі, захіналі заслонаю. Але няма ніякага сумневу ў тым, што дзеля адкрыцця праўды ў пэўных яе *фрагментах* людзі няшчасныя і нядобрыя знаходзяцца ў асабліва спрыяльных умовах і могуць хутчэй разлічваць на поспех, – не кажучы ўжо пра нядобрых і шчаслівых, г. зн. пра такі від жывых істот, які замоўчваюць маралісты. Магчыма, жорсткасць ды хітрасць спрыяюць узнікненню моцнага і незалежнага розуму ды філосафа – у большай ступені, чым падатлівая дабрадушнасць і здольнасць лёгка ставіцца да ўсяго, што справядліва лічыцца вартасцю вучонага чалавека. Галоўнае (пра гэта трэба папярэдзіць) – гэта не звужаць паняцце «філосафа» да філосафа, які проста піша кнігі, пагатоў такога, які ў кнігах выкладае *сваю* філасофію!..

Фрыдрых Ніцшэ. Па той бок Дабра і Ліха.

*Пераклад Р. Грудніцкага* паводле:  
Nietzsche, Fr. *Jenseits von Gut und Böse.*  
Leipzig, 1886. S. 8–9, 33–34.



## ЭДМУНД ГУСЭРЛЬ

З самага моманту свайго ўзнікнення філасофія прэтэндавала на тое, каб быць дакладнаю навукай, і прычым навукай, якая б задавальняла самыя высокія тэарэтычныя патрэбы, а з этычна-рэлігійнага гледзішча рабіла б магчымым жыццё, якое магло б рэгулявацца выключна рацыянальнымі нормамі. Гэтая прэтэнзія выяўляла сябе то з большым, то з меншым імпэтам, але ніколі не знікала. Не знікала нават і ў тыя часы, калі інтарэсы і здольнасці да чыстай тэорыі былі пад пагрозай знікнення або калі рэлігійныя сілы абмяжоўвалі свабоду навукова-тэарэтычных даследаванняў.

Гэтая прэтэнзія на тое, каб быць дакладнаю навукай, філасофія не магла задаволіць ні ў адну эпоху свайго развіцця. Так яно ёсць і з апошняй эпохаю, якая, праходзячы, пры ўсёй разнастайнасці і процілегласці філасофскіх напрамкаў, у істотных рысах паслядоўна працэс развіцця, доўжыцца ад Адраджэння да цяперашняга часу. Што праўда, дамінантнаю рысай новай філасофіі ёсць менавіта тое, што замест таго, каб наіўна падпарадкоўвацца спакусе філасофствавання, яна праз пасярэдніцтва крытычнай рэфлексіі і праз няспыннае паглыбленне даследаванняў пра метады, хутчэй, імкнецца сцвердзіць сябе ў якасці дакладнай навукі. Але адзіным сапраўдным плёнам гэтых намаганняў было абгрунтаванне і сцвярдженне самастойнасці дакладных навук аб прыродзе і духу, таксама як і новых, чыста матэматычных дысцыплін. Сама ж філасофія нават у сваім асаблівым сэнсе, які выкрышталізоўваецца толькі цяпер, была пазбаўлена, як і раней, характару дакладнай навукі. Нават сам сэнс гэтай адметнасці застаўся без надзейнага навуковага вызначэння...

Такім чынам філасофія, згодна са сваёй гістарычнай задумаю, – самая вышэйшая і самая дакладная навука; яна, што ўвасабляе спрадвечныя памкненні чалавецтва да чыстага і абсалютнага пазнання (і – што знаходзіцца з гэтым у непарыўнай сувязі – да чыстага і абсалютнага вызначэння Вартасці і Жадання), так і не можа сфарміравацца як сапраўдная навука. Прызнаная настаўніца ў вечнай справе гуманнасці, яна, як высвятляецца, наогул не мае здольнасці навучаць – навучаць аб'ектыўна рэлевантным чынам. Кант любіў выказвацца на конт таго, што можна навучыцца не філасофіі, а толькі філасофстваванню. Што гэта такое, як не прызнанне ненавуковасці філасофіі? Наколькі распасціраецца абсяг навукі, сапраўднай навукі, настолькі ж можна навучаць і вучыцца, і ўсюды ў аднолькавым сэнсе. Бо нідзе засваенне навукі не ёсць пасіўным успрыманням чужога духу матэрыялу – яно ўсюды грунтуецца на самастойнасці, на ўнутраным раскрыцці рацыянальных высноў, зробленых з дапамогай творчага духу, паводле прычынна-выніковых сувязяў. Філасофіі нельга вучыцца з тае прычыны, што ў ёй няма такіх аб'ектыўна ўсвядомленых і абгрунтаваных ідэй, і таму – а гэта адно і тое самае, – што ёй яшчэ бракуе лагічна трывала ўстаноўленых і, паводле свайго сэнсу, цалкам вырашаных праблем, метадаў ды тэорый.

Эдмунд Гусэрль. Філасофія як дакладная навука.  
*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Husserl, E. Philosophie als strenge Wissenschaft // Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur. 1910–11. Nr 1 (3). S. 289–290.*

## ВИЛЬГЕЛЬМ ВИНДЭЛЬБАНД

...Існуючы напачатку наогул у выглядзе адзінай непадзельнай навукі, філасофія, пры дыферэнцыяваным стане асобных навук, становіцца збольшага органам, які яднае вынікі дзейнасці ўсіх астатніх навук у адно агульнае пазнанне, збольшага – правадніком маральнасці або рэлігійнага жыцця, збольшага, нарэшце, – тым цэнтральным нервовым органам, у якім павінен даходзіць да свядомасці жыццёвы працэс усіх іншых органаў. Складаючы першапачаткова самую навукі і ўсю навукі, філасофія ёсць пазней або рэзюмаваннем усіх асобных навук, або вучэннем пра тое, навошта патрэбная навукі, або, нарэшце, тэорыяй самой навукі. Сэнс, які ўкладаецца ў назву філасофіі, заўсёды характэрны для становішча, якое займае навуковае пазнанне ў шэрагу культурных даброт, што шануюцца дадзенай эпохай. Ці лічаць яго абсалютным дабром або толькі сродкам да вышэйшых мэт, ці давяраюць яму высвятленне апошніх жыццёвых асноў рэчаў або не – усё гэта выяўляецца ў тым сэнсе, які асацыюецца са словам «філасофія». Філасофія кожнай эпохі ёсць мераю той каштоўнасці, якую адпаведная эпоха прыпісвае навучы: менавіта таму філасофія з’яўляецца то самою навучаю, то нечым, што выходзіць па-за межы навукі; і, калі яна лічыцца навучаю, яна то ахоплівае ўвесь свет, то бывае даследаваннем аб сутнасці самога навуковага пазнання. Таму, наколькі разнастайным ёсць становішча, займае навучаю ў агульнай лучнасці культурнага жыцця, настолькі шмат формаў і значэнняў мае таксама і філасофія; і адсюль зразумела, чаму з гісторыі немагчыма было вывесці якога-небудзь адзінага паняцця філасофіі.

Вільгельм Віндэльбанд. Прэлюдыі.  
Пераклад Р. Грудніцкага паводле:  
Windelband, W. Präludien. Aufsätze  
und Reden zur Einleitung in die  
Philosophie. Tübingen, 1907. S. 43–44.

## УЛАДЗІМІР САЛАЎЁЎ

Слова «філасофія», як вядома, не мае аднаго дакладна акрэсленага значэння, але ўжываецца ў шмат якіх вельмі адрозных паміж сабою сэнсах. Найперш мы сустракаемся з двума галоўнымі паняццямі філасофіі, якія ў аднолькавай ступені розняцца паміж сабою: у адпаведнасці з адным філасофія – гэта *толькі тэорыя*, справа *толькі* школы; у адпаведнасці з другім яна больш, чым тэорыя, яна ёсць пераважна справаю жыцця, а пасля ўжо і школы. Згодна з першым паняццем філасофія адносіцца *выключна* да пазнаваўчай здольнасці чалавека; згодна з другім яна адпавядае таксама найвышэйшым памкненням чалавечай волі і найвышэйшым ідэалам людскіх пачуццяў; яна мае, такім чынам, не толькі тэарэтычнае, але таксама маральнае і эстэтычнае значэнне, знаходзячыся ва ўнутраным узаемадзеянні са сферамі творчасці ды практычнай дзейнасці, хоць і адрозніваецца ад іх. Для філасофіі, якая адпавядае першаму паняццю, – для філасофіі школы – ад чалавека патрабуецца толькі развіты да пэўнае ступені ро-

зум, узбагачаны пэўнымі ведамі і вольны ад вульгарных прымхаў; для філасофіі, якая адпавядае другому паняццю – для філасофіі жыцця, – патрабуецца, акрамя таго, асаблівая скіраванасць волі, гэта значыць асаблівы маральны настрой, а яшчэ мастацкае адчуванне і сэнс, сіла ўяўлення або фантазія. Першая філасофія вырашае выключна тэарэтычныя пытанні, не мае ніякае непасрэднае ўнутранае павязі з жыццём прыватным і грамадскім, другая філасофія імкнецца зрабіцца стваральнаю і накіроўнаю сілай гэтага жыцця.

Запытаемся, каторая з гэтых дзвюх філасофій праўдзівая? І тая, і гэтая аднолькава прэтэндуюць на спазнанне праўды, але само гэтае слова яны разумеюць цалкам па-рознаму: адна надае яму толькі абстрактна-тэарэтычнае значэнне, другая – жывое, істотнае. Калі дзеля вырашэння нашага пытання мы звернемся да этымалогіі слова «філасофія», то атрымаем адказ на карысць жывой філасофіі. Відавочна, што назву «любомудрасці», г. зн. любові да мудрасці (такі сэнс грэцкага слова *φιλοσοφία*), няможна ўжываць у дачыненні да абстрактнае тэарэтычнае навукі. Пад мудрасцю разумеюць не толькі паўнату ведаў, але і маральную дасканаласць, унутраную цэласнасць духу. Такім чынам, слова «філасофія» абазначае імкненне да духоўнай цэласнасці чалавечае істоты – у такім сэнсе яно першапачаткова і ўжывалася.

Уладзімір Салаўёў. Філасофскія пачаткі цэласных ведаў. *Пераклад Р. Грудніцкага*  
паводле: Соловьев, В. С. Сочинения:  
в 2-х т. Т. 2. Москва, 1988. С. 227–229.

## **КАРЛ ЯСПЕРС**

### **Што такое філасофія?**

Што такое філасофія і чаго яна вартая, пытанне спрэчнае. Ад яе патрабуюць надзвычайных адкрыццяў або яе абыякава адсоўваюць убок як беспрадметнае мысленне. На яе нерашуча глядзяць як на значныя высілкі незвычайных людзей або пагарджаюць ёю як бескарысным тлумленнем галавы з боку летуценнікаў. Яе лічаць справаю, якая закранае кожнага, або прымаюць яе за такую складаную рэч, што выглядае безнадзейным наогул займацца ёю. Тое, што выступае пад назваю «філасофія», у сапраўднасці дае падставы для процілеглых ацэнак і меркаванняў.

Для чалавека, які святым чынам верыць у сілу навукі, самым горшым выглядае тое, што філасофія не дамаглася агульнапрызнаных дасягненняў: таго, што трэба ведаць і чым, праз гэта, трэба валодаць. У той час як навукі, кожная іх галіна, так ці іначай атрымалі пэўныя і агульнапрызнаныя дасягненні, філасофія, нягледзячы на свае шматвекавыя намаганні, таго не дасягнула. Немажліва адмаўляць: у філасофіі няма адзінага разумення таго, што ў канчатковым выглядзе дасягнута. Тое, што змушана прызнана кожным, тым самым ужо зрабілася плёнам навуковага пазнання, і яно больш не ёсць філасофіяй, а мае дачыненне да канкрэтнай галіны таго, што можа быць спазнаным.

Філасофскае мысленне не мае, у адрозненне ад навук, характару прагрэсіўнага працэсу. Мы, вядома, пайшлі значна далей за Гіпакрата, грэцкага лекара. Але

мы наўрад ці маем права сцвярджаць, што мы пайшлі далей за Платона. Толькі ў тым, што датычыць матэрыялу навуковых пазнанняў, якія ён выкарыстоўвае, мы пайшлі далей за яго. У самім жа філасофстванні мы, напэўна, яшчэ наўрад ці сталі з ім упоравень.

Тое, што любая форма філасофіі, у адрозненне ад навук, не атрымала безумоўнага прызнання з боку ўсіх, павінна ляжаць у самой яе прыродзе. Характар пэўнасці, які забяспечваецца ёю, не мае навуковай – а менавіта такой, якая прызнаецца ўсімі – развагі, а ёсць у сапраўднасці толькі перакананнем, дзеля дасягнення якога прамаўляе ўся чалавечая існасць. Калі навуковыя веды скіраваныя на паасобныя аб'екты, ведаць пра якія для кожнага няма неабходнасці, у філасофіі гаворка ідзе пра сукупнасць быцця, якая закранае чалавека як чалавека; аб праўдзе, якая, як толькі яна недзе праблісне, захоплівае мацней за любое навуковае пазнанне.

Распрацаваная філасофія, аднак, знаходзіцца ў цесных стасунках з навукамі. Яна размяшчае навуку ў адпаведнасці з тым станам прагрэсу, якога яны дасягнулі ў адпаведнай эпосе. Але сэнс філасофіі мае іншыя карані. Яна выходзіць паперадзе навукі там, дзе абуджаецца чалавек.

Карл Ясперс. Уводзіны ў філасофію.  
Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Philosophenlesebuch. Bd. 3. Berlin, 1991.  
S. 404–405.

## ЛЮДВИГ ВІТГЕНШТАЙН

109. Слушным было тое, што нашы пошукі не абавязкова мусілі быць навуковымі. Наш досвед у тым, што «наsupерак нашым перадудзятасцям нешта можна думаць так ці гэтак» – што б гэта ні абазначала – (трактаванне думання ў якасці адмысловага духоўнага пасярэдніка), у нас не выклікае цікавасці, і нам не дазволена развіваць якую-кольвечы тэорыю. У нашых развагах не да месца нешта гіпатэтычнае. Нам варта адмовіцца ад усялякага *тлумачэння* і замяніць яго адным апісаннем. І гэтае апісанне набывае свой сэнс, г. зн. знаходзіць сваё мэтавае прызначэнне ў сувязі з філасофскімі праблемамі. Яны, вядома, не ёсць праблемамі эмпірычнымі – яны вырашаюцца праз такое ўгляданне ў працу нашай мовы, якое дазваляе ўсвядоміць яе дзеянні насуперак схільнасці не цяміць у гэтым. Гэтыя праблемы вырашаюцца не праз набыццё новага досведу, а праз упарадкаванне ўжо даўно вядомага. Філасофія – гэта змаганне супраць ведзьмакавання нашага інтэлекту сродкамі нашай мовы.

110. «Мова (або мысленне) ёсць нечым унікальным» – гэтае сцверджанне выяўляе сябе нейкаю прымхаю (а не памылкаю!), створанай уласна граматычнымі ілюзіямі. І ў гэтых ілюзіях, праблемах і знаходзяцца карані пафасу.

111. Праблемы, што ўзнікаюць у выніку скажонага тлумачэння формаў нашай мовы, маюць вымярэнне *глыбіні*. Гэта істотныя занепакоенасці; яны гэтак жа глыбока ўкаранёныя ў нас, як і формы нашай мовы, і іх значэнне гэткае ж вялікае, наколькі вялікая для нас важнасць мовы. Задамо сабе пытанне: чаму граматычны жарт успрымаецца намі як *глыбокі*? (А гэта якраз і ёсць філасофская глыбіня).

112. Падабенства да прыпавесці, што замацавалася ў формах нашай мовы, стварае для нас зманлівае ўражанне, якое нас турбуе. «Гэта ж не так!» – кажам мы. «Але ж гэта павінна быць так!»

113. «Аднак жа гэта так», – паўтараю я сабе зноў і зноў. Мне здаецца: калі б я здолеў цалкам засяродзіцца на гэтым факце, сфакусаваць на ім усю сваю ўвагу, я зразумеў бы сутнасць справы.

114. («Логіка-філасофскі трактат», 4.5): «Агульная форма сказа такая: ён паводзіць сябе пэўным чынам». Сказ гэткага кшталту людзі паўтараюць незлічонае мноства разоў. Ім падаецца, нібыта яны зноў і зноў ідуць услед за прыродаю – а ў сапраўднасці ж яны проста ідуць услед за формаю, праз якую мы глядзім на яе.

115. Нас узяў у палон *вобраз*. І мы не здолелі выйсці за яго межы, бо ён склаўся ў нашай мове і яна, здаецца, неміласэрна ўзнаўляе яго для нас.

116. Калі філосафы выкарыстоўваюць словы «веды», «быццё», «аб'ект», «я», «сказ», «імя» і спрабуюць ухапіць *сутнасць* рэчы, то заўсёды варта спытацца: ці так фактычна ўжываецца гэтае слова ў той мове, адкуль яно родам?

*Мы* вяртаем словы ад метафізічнага да іх штодзённага ўжывання.

117. Мне кажуць: «Ты разумеш гэты выраз, ці не так? Вось жа, я ўжываю яго ў тым значэнні, якое табе знаёма». Як быццам значэнне – гэта нейкая атмасфера, аўра, уласцівая слову, і нібыта яно нясе яго з сабою ў кожнае яго ўжыванне.

Калі, напрыклад, нехта кажа, што сказ «Гэта вось тут» (пры гэтым паказвае на нейкі прадмет перад сабою) мае для яго сэнс, то яму варта спытаць у сябе; пры якіх асаблівых акалічнасцях карыстаюцца гэтым сказам у сапраўднасці. Менавіта ў гэтых акалічнасцях яно тады і мае сэнс.

118. У чым жа палягае значнасць нашага даследавання, бо яно, відаць, толькі разбурае ўсё цікавае, г. зн. усё вялікае і важнае (як калі б яно руйнавала ўсе будынкі, пакідаючы толькі руіны, камяні ды смецце)? Але руйнуюцца толькі паветраныя замкі, мы ж ачышчаем глебу мовы, на якой яны стаяць.

119. Вынікамі філасофіі ёсць выяўленне тых ці іншых відавочных няўцямнасцяў і тых гузакоў, якія сабе набівае розум, натыкаючыся на межы мовы. Менавіта гэтыя гузакі і дазваляюць нам спазнаць значнасць тых філасофскіх адкрыццяў.

120. Кажучы пра мову (слова, сказ і г. д.), я павінен гаварыць штодзённаю моваю. Ці не занадта грубая, матэрыяльная гэтая мова, каб выказаць тое, што мы хочам давесці? *Ну, а як тады пабудоваць іншую мову?* І як дзіўна ў такім выпадку, што мы наогул можам нешта рабіць з гэтаю сваёю моваю!

У развагах, якія тычацца мовы, я ўжо змушаны быў звяртацца да паўнавартаснай (а не да нейкай папярэдняй, падрыхтоўчай) мовы – і само гэта сведчыць, што я здольны паведаміць пра мову толькі нешта вонкавае. Так, але як могуць задаволіць нас падобнага кшталту тлумачэнні? Дык жа і твае пытанні сфармуляваны на гэтай жа мове; і калі ў цябе было што спытаць, то гэта варта было выказаць менавіта гэтаю моваю!

А твае сумневы вынікаюць з неразумення. Твае пытанні адносяцца да слоў; такім чынам, я павінен казаць пра словы. Кажуць: гаворка ідзе не пра слова, а пра яго значэнне – і пры гэтым уяўляюць сабе значэнне як прадмет таго ж кшталту,

што і слова, хоць і адрозны ад яго. Вось слова, а вось яго значэнне. Groшы і карова, якую можна купіць на іх. (Але з іншага боку: грошы і іх карыснасць).

121. Можна падумаць: калі філасофія гаворыць пра ўжыванне слова «філасофія», то павінна існаваць нейкая філасофія другога парадку. Але гэта якраз не так; дадзеная сітуацыя хутчэй ужо адпавядае выпадку з арфаграфіяй, якая павінна займацца таксама і правапісам слова «арфаграфія», не ператвараючыся пры гэтым у нешта такое, што адносіцца да другога парадку.

122. Галоўная крыніца нашага непаразумення – у тым, што мы не *аглядаем* ужывання нашых словаў. Нашай граматыцы бракуе нагляднасці. Менавіта наглядны паказ нараджае тое разуменне, якое палягае ў тым, што мы бачым узаемасувязі. Адсюль важнасць пошукаў і знаходжання *прамежкавых звёнаў*.

Паняцце нагляднага паказу мае для нас вырашальнае значэнне. Яно характарызуе фрому нашага выяўлення, спосаб нашага разгляду рэчаў. (Ці ж гэта не «светапогляд»?)

123. Філасофская праблема мае форму: «Я заблукаў».

124. Філасофія ніякім чынам не мае права замахвацца на сапраўднае ўжыванне мовы, у канчатковым выніку яна можа толькі апісваць яго.

Бо даць яму разам з тым і нейкае абгрунтаванне яна не можа. Яна пакідае ўсё так, як яно ёсць. І матэматыку яна пакідае такою, якую яна ёсць; яна не можа прасунуць ніводнае матэматычнае адкрыццё. «Цэнтральная праблема матэматычнай логікі» застаецца для нас праблемай матэматыкі, як і любая іншая.

125. Не занятак філасофіі – вырашаць супярэчнасць з дапамогаю матэматычнага, логіка-матэматычнага адкрыцця. Яна мае выразна паказаць той стан матэматыкі, якое турбуе нас, стан *перад* вырашэннем супярэчнасці. (І гэта не зусім значыць унікаць цяжкасцяў).

Фундаментальнае тут вось што: мы ўсталёўваем правілы і тэхніку гульні, а пасля, трымаючыся гэтых правілаў, мы сутыкаемся з тым, што не ўсё ідзе так, як было задумана намі. Вось жа, такім чынам, мы як бы забыталіся ў нашых уласных правілах. Менавіта гэтую забытанасць ва ўласных правілах мы і хочам зразумець, гэта значыць выразна разгледзець. Гэта пралівае святло на наша паняцце выказвання меркавання (Meinens). Бо ў такіх выпадках справа ідзе інакш, чым мы меркавалі або прадбачылі. Бо гаворым жа мы, напрыклад, сутыкнуўшыся з супярэчнасцю: «Я гэтага не меў на ўвазе».

Грамадзянская пазіцыя супярэчнасці, або яе пазіцыя ў свеце грамадзян – вось філасофская праблема.

126. Філасофія проста ўсё прад'яўляе нам, нічога не тлумачыць і не робячы высноў. Паколькі ўсе адкрыта перад намі, то няма чаго і тлумачыць. Бо нас цікавіць не тое, што ўтоена. «Філасофіяй» можна было б назваць і тое, што магчыма *перад* усімі новымі адкрыццямі і вынаходствамі.

127. Праца філосафа – гэта падбор прыгадак, які робіцца з асаблівай мэтай.

128. Калі б нехта пажадаў сфармуляваць у філасофіі *тэзы*, то, мабыць, яны ніколі б не змаглі выклікаць дыскусію, бо ўсе пагадзіліся б з імі.

129. Найбольш важныя для нас аспекты рэчаў схаваныя праз сваю прастату і штодзённасць бытвання. (Іх не заўважаюць, бо яны заўсёды перад вачыма).

Сапраўдныя падставы іх даследавання зусім не прыцягваюць увагі чалавека да таго часу, пакуль *гэта* аднаго разу не кінецца яму ў вочы. Гэта значыць: тое, чаго мы да пары не заўважаем, калі яно будзе заўважаным аднойчы, апынецца самым захапляльным і моцным.

130. Нашы зразумелыя і простыя моўныя гульні не ёсць падрыхтоўчымі даследаваннямі для будучай рэгламентацыі мовы; гэта як бы пры першым набліжэнні даследнікам не прымаецца пад увагу трэнне і супраціў паветра. Хутчэй, гэтыя моўныя гульні выступаюць ужо як нейкія *аб'екты супастаўлення*, якія сваімі падабенствам і непадабенствам закліканы праліць святло на магчымасці нашае мовы.

131. Пазбегнуць няслушнасці або нікчэмнасці нашых сцверджанняў можна, толькі даючы ўзор тым, чым яны ёсць, гэта значыць у якасці аб'екта супастаўлення як бы нейкага крытэру, а не заведама дакладнай ідэі, якой павінна адпавядаць рэчаіснасць. (Дагматызм, у які мы гэтак лёгка ўпадаем, займаючыся філасофстваннем).

132. Свае веды пра ўжыванне мовы мы імкнемся давесці да ладу: парадку дзеля пэўнай мэты; гэта адзін з мноства магчымых парадкаў, а не *адзіна магчымы* парадак як такі. З гэтай мэтай мы зноў і зноў *падкрэсліваем* адрозненні, што лёгка выпускаюцца з-пад увагі ў нашых звычайных моўных формах. Пры гэтым можа скласціся ўражанне, быццам бы нашай задачай ёсць рэфармаванне мовы. Падобнае рэфарманне, якое служыць пэўным практычным мэтам удасканалення нашай тэрміналогіі дзеля таго, каб пазбегнуць непаразуменняў у практыцы словаўжывання, вядома, магчымае. Але мы маем дачыненне не з гэтакімі выпадкамі. Блытаніна, якія забірае нашу ўвагу, узнікае тады, калі мова прабуксоўвае, а не тады, калі яна працуе.

133. Мы не збіраемся нейкім нечуваным чынам чысціць або дапаўняць сістэму правіл ужывання нашых слоў. Бо яснасць, да якой мы імкнёмся, – гэта, сапраўды, тое, што ясна *цалкам*. А гэта азначае толькі тое, што філасофскія праблемы павінны *цалкам* знікнуць.

Сапраўднае адкрыццё палягае ў тым, каб знаходзіць у сабе здольнасць перастаць філасофстваваць, калі ты гэтага захочаш. У тым, што філасофія ўлагоджваецца, так што яе больш балюча не даймаюць пытанні, якія ставяць пад сумнеў яе саму...

Людвіг Вітгенштайн. Філасофскія даследаванні.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:

[https://wikilivres.org/wiki/Philosophische\\_Untersuchungen](https://wikilivres.org/wiki/Philosophische_Untersuchungen)

## МАРЦІН ГАЙДЭГЕР

### § 1. Непараўнальнасць філасофіі

а) *Філасофія – ані навука, ані светапоглядная казань*

...А што калі размовы пра метафізіку як надзейна ўсталяваны раздзел філасофскіх ведаў – гэта *прымхі*, а філасофія як навука выкладання ды вывучэння – *бачнасць*?

Зрэшты, якая патрэба ў тым, каб яшчэ і адмыслова канстатаваць гэтка рэчы? Кожнаму і так даўно вядома, што ў філасофіі, тым больш у метафізіцы, усё хістка, безліч розных канцэпцый, пазіцый ды школ сутыкаецца і раздзірае адна адну – сумніўная сумятня меркаванняў у параўнанні з адназначнымі праўдамі і дасягненнямі, з правэранымі, як кажуць, вынікамі навук. Вось дзе крыніца ўсіх бедаў. Філасофія, а найперш менавіта метафізіка, пакуль яшчэ проста не дасягнула сталасці навукі. Яна рухаецца на нейкім адсталым этапе. Узняцца да рангу навукі, што яна спрабуе зрабіць з часоў Дэкарта, ад пачатку Новага часу, ёй пакуль што не ўдалося. Значыць проста нам трэба ўсе сілы пакласці на тое, каб аднаго цудоўнага дня яна дасягнула поспеху. Калі-небудзь яна ўпэўнена стане на ногі і пойдзе спраўджаным шляхам навукі дзеля дабрабыту чалавецтва. Тады мы і даведаемся, што такое філасофія.

Ці ўсе спадзяванні на філасофію як абсалютную навучу памылковыя? Скажам, не толькі таму, што адзін чалавек або асобная школа ніколі не дасягнуць гэтай мэты, але і таму, што само вызначэнне такой мэты – прынцыповая памылка і непрызнанне самой глыбіннай сутнасці філасофіі. Філасофія як абсалютная навуча – гэта высокі ідэал, які немагчыма пераўзысці. Так падаецца. І ўсё-такі, верагодна, вымярэнне каштоўнасці філасофіі праз ідэю навукі ёсць ужо самым фатальным прыніжэннем яе глыбіннае сутнасці.

Калі ж, аднак, філасофія наогул і ў прынцыпе *не ёсць* навучаю, то дзеля чаго яна тады існуе, на што яна тады яшчэ мае права ў шэрагу ўніверсітэцкіх навук? Ці не ператвараецца тады філасофія проста ў прапаведанне пэўнага *светапогляду*? А светапогляд? Чым ён ёсць, як не асабістым перакананнем асобнага мысляра, уведзеным у сістэму, што на пэўны час яднае жменьку прыхільнікаў, якія неўзабаве самі створаць свае сістэмы? Ці філасофія не знаходзіцца ў такім выпадку нібы на нейкім вялікім кірмашы?

Урэшце, вытлумачэнне філасофіі як светапогляднае казані – гэта такія самы падман, як і яе вызначэнне як навукі. Філасофія (метафізіка) – ані навуча, ані светапоглядная казань. Што ў такім выпадку застаецца на яе долю? Дзеля пачатку мы робім толькі тую негатыўную заяву, што яе немагчыма ўбудуваць у гэткага кшталту рамкі. Можа, яна не паддаецца азначэнню праз нешта іншае, а *толькі праз самую сябе і ў якасці самое сябе па-за параўнаннем з чым-кольвечы*, з чаго можна было б здабыць яе пазітыўнае азначэнне. У такім выпадку філасофія ёсць нечым *самастойным, апошнім*.

*б) Да сутнаскага азначэння філасофіі не вядзе кружны шлях параўнання з мастацтвам і рэлігіяй*

Ці філасофію ўвогуле ні з чым немагчыма параўнаць? А можа, усё ж магчыма, хай сабе параўнаць толькі ў негатыўным плане, з *мастацтвам* ды з *рэлігіяй*, пад якой мы разумеем не царкоўную сістэму. Чаму ж тады нельга было гэтаксама параўнаць філасофію з навучаю? Але ж мы не параўноўвалі філасофію з навучаю – мы хацелі вызначыць яе як навучу. Тым больш мы не збіраемся вызначаць філасофію як мастацтва ці як рэлігію. Пры ўсім тым параўнанне філасофіі з навучаю ёсць неапраўданым прыніжэннем яе сутнасці, а параўнанне з мастацтвам



і рэлігіяй, наадварот, апраўданае і неабходнае прыраўноўванне паводле сутнасці. Роўнасць, аднак, не азначае тут аднолькавасці.

Значыць, мы здолеем кружным шляхам праз мастацтва і рэлігію ўхапць філасофію ў яе сутнасці? Але, не кажучы нават пра ўсе цяжкасці, наканаваныя на гэтым шляху, мы праз новыя параўнанні зноў не ўхопім сутнасці філасофіі – якімі б блізкімі яе суседзямі ні былі рэлігія ды мастацтва – калі ўжо раней мы не ўгледзелі гэтае сутнасці зблізку. Бо толькі тады мы здолеем адрозніць ад яе мастацтва і рэлігію. Так што і тут нам дарогі няма, хоць на нашым шляху нам сустрэнуцца і адно, і другое: мастацтва ды рэлігія.

Зноў і зноў ва ўсіх гэтых спробах спасцігнуць філасофію шляхам параўнання мы апынаемся адкінутымі назад. Выяўляецца, што ўсе гэтыя шляхі, па сутнасці, гэта кружныя шляхі, якія нікуды не вядуць. Нас увесь час адносіць назад з нашым пытаннем, што такое філасофія, што такое метафізіка сама па сабе, мы апынаемся загнанымі ў тупік. З якога досведу нам даведацца, што такое сама па сабе філасофія, калі нам даводзіцца адмаўляцца ад усялякага кружнага шляху?

*с) Падыход да сутнаснай дэфініцыі філасофіі шляхам гістарыяграфічнай арыентацыі як ілюзія*

Застаецца апошняе выйсце: даведацца ў гісторыі. Філасофія – калі гэткая існуе – усё ж такі ўзнікла не ўчора. Нават дзіўна, чаму мы адразу не пайшлі гэтым шляхам, праз гісторыю, замест таго каб мучыць сябе марнымі пытаннямі. Зарыентаваўшыся пры дапамозе гістарыяграфіі, мы адразу ж атрымаем тлумачэнне адносна метафізікі. Мы можам запытацца пра тры рэчы: 1. Адкуль паходзіць слова «метафізіка» і якое яго бліжэйшае значэнне? Перад намі тут паўстане дзіўная гісторыя дзіўнага слова. 2. Абапіраючыся на простае слоўнае значэнне, мы зможам спасцігнуць сутнасць таго, што вызначаецца як метафізіка. Мы пазнаёмімся з адною з філасофскіх дысцыплін. 3. Нарэшце, праз гэтае азначэнне мы здолеем прабіцца да самой названай тут рэчы.

Зразумелая і змястоўная задача. Толькі ж аніякая гістарыяграфія яшчэ не дасць нам адчування таго, што такое сама па сабе метафізіка, калі мы ўжо загадзя гэтага не ведаем. Без такіх ведаў усе звесткі з гісторыі філасофіі застаюцца для нас нямымі. Мы знаёмімся з *меркаваннямі пра* метафізіку, а не з ёю самою. Так што і гэты пакінуты наастачу шлях вядзе ў тупік. Горш за тое, ён тоіць у сабе самы вялікі падман, бо пастаянна стварае ілюзію, быццам гістарыяграфічныя звесткі дазваляюць нам ведаць, разумець, мець тое, што мы шукаем.

## **§ 2. Азначэнне філасофіі з яе самое паводле вызначэння праводнае ніткі Наваліса**

*а) Выслізгванне метафізікі (філасофствавання) як чалавечае справы ў цемру істоты чалавека*

Такім чынам, ва ўсіх гэтых кружных шляхах-спробах характарыстыкі метафізікі мы апошні раз праваліліся. Няўжо ж мы не набылі нічога ўзамен? І не, і так. Набылі мы не дэфініцыю ці нешта да яе падобнае. Набылі мы, бадай, важнае і, можа, сутнаснае разуменне своеасаблівасці метафізікі: таго, што мы самі перад

ёй хаваемся, выслізгваем ад яе, як гэткае, і збочваем на кружныя шляхі, і што няма іншага выбару, акрамя як раскрыцца самім і ўбачыць *метафізіку ў твар*, каб зноў не страціць яе з поля зроку.

Але як магчыма страціць з поля зроку тое, чаго мы нават яшчэ і не ўхапілі позіркам? Як гэта так – метафізіка ад нас выслізгвае, калі мы нават не здольныя пайсці за ёю туды, куды яна, выслізгваючы, нас цягне? Ці сапраўды мы не можам бачыць, куды яна выслізгвае, ці гэта проста мы самі ўхіляемся, напалоханыя тым спецыфічным напружаннем, што патрабуецца, каб спасцігаць метафізіку наўпрост?

Наш негатыўны вынік сцвярджае: філасофію немагчыма ўлавіць і азначыць кружным шляхам і ў якасці чагосьці іншага, чым яна сама ёсць. Яна патрабуе, каб мы глядзелі не ў бок ад яе, а здабывалі яе з яе самое. Яна сама – што ж мы ўсё-такі пра яе ведаем: *што яна і як яна?* Яна сама ёсць, толькі калі мы філасофствуем. Філасофія – гэта філасофстваванне. Гэта як быццам вельмі мала пра што нам кажа. Але проста паўтараючы, здаецца, адно і тое самае, мы прамаўляем тут вялікую праўду. Пазначаны кірунак, у якім нам трэба шукаць, а адначасна – і кірунак, у якім ад нас выслізгвае метафізіка. Метафізіка, як філасофстваванне, як наша ўласнае, як людское дзеянне – як і куды павінна выслізгваць ад нас метафізіка, як філасофстваванне, як наша ўласнае, як людское дзеянне, калі мы самі людзі і ёсць? Аднак ці ведаем мы, уласна кажучы, што такое мы самі? Чым ёсць чалавек? Вярышня тварэння або глухі лабірынт, вялікае непаразуменне і бездань? Калі мы так мала ведаем пра чалавека, як можа тады наша істота не быць нам чужою? Як жа загадаць філасофіі не патанаць у змроку гэтае істоты? Філасофія – мы гэта неяк, мабыць, пабежна ведаем – зусім не звычайны занятак, з дапамогай якога мы, маючы адпаведны настрой, бавім час; гэта не проста сукупнасць ведаў, якія ў любы час можна здабыць з кніг; але – мы толькі цьмяна гэта адчуваем – гэта нешта скіраванае на цэлае і самае гранічнае, у чым чалавек выгаворваецца да апошняй яснасці і вядзе апошняю спрэчку. Бо іначай навошта нам было сюды прыходзіць? Ці мы трапілі сюды не падумаўшы, бо іншыя таксама ідуць, ці таму што якраз паміж пятай і шостаю у нас вольная гадзіна, калі няма сэнсу ісці дадому? Дзеля чаго мы тут? Ці ведаем мы, з чым звязаліся?..

### **§ 3. Метафізічнае мысленне як мысленне ў гранічных паняццях, што ахопліваюць цэлае і захопліваюць экзістэнцыю**

Мы застаемся *пры папярэднім разглядзе*. Ён закліканы падвесці нас да *задачы* курса і адначасова прасвятліць яго *агульную ўстаноўку*. Насуперак першапачатковай яснасці загалова «Асноўныя паняцці метафізікі», мы хутка ўбачылі, што, па сутнасці, стаім перад гэтай мэтай ў разгубленасці, якая апанавала нас, як толькі мы больш настойліва пачалі пытацца, што гэта такое метафізіка, – рэч, якую павінны ж мы ўсё-такі ў агульных рысах ведаць, каб заняць пэўную пазіцыю адносна таго, з чым мы маем дачыненне. Калі ў пытанні «што такое метафізіка?» мы паспрабуем ісці пратаптанымі шляхамі, якія напрошваюцца самі сабою і якімі ўсе здаўна ходзяць, калі мы вызначаем філасофію як навуку ці як светапоглядную прапаганду або спрабуем параўнаць філасофію з мастацтвам ды рэлігіяй, або, нарэшце, наважваемся даць дэфініцыю філасофіі шляхам гістарыяграфічнай

арыентыроўкі, то выходзіць, што кожны раз мы ідзём кружным шляхам, кружным не проста таму, што можна было б прайсці карацей, але таму, што мы ходзім толькі ваколліцамі нашай справы. Гэтыя кружныя шляхі, уласна, – лясныя сцежкі, шляхі, якія раптоўна абрываюцца, вядуць у тупік.

Але гэтыя меркаванні і гэтыя спробы, якія мы толькі збольшага і агулам перабіраем, паказваюць нам нешта істотнае: так што мы абсалютна не маем права тым самым ухіляцца ад непасрэднага ахоплівання філасофіі ды метафізікі; што менавіта ў тым і палягае цяжкасць – сапраўды трымацца тэмы, а не пасоўвацца крадком наперад па кружных шляхах. Такая неадступнасць асабліва цяжкая, перш за ўсё таму, што філасофія, калі мы сур'ёзна пытаемся пра яе самую, выслізгвае ад нас туды, дзе яна якраз і ёсць: як справа чалавека – у сутнасных нетрах чалавечага быцця. Неспадзявана і, здавалася б, пераборліва мы звярнуліся да выслоўя *Наваліса*, згодна з якім філасофія – гэта настальгія, цяга быць усюды дома. Мы паспрабавалі вытлумачыць гэтае выслоўе. Мы паспрабавалі нешта з яго *выцягнуць*. Высветлілася, што гэтае імкненне быць усюды дома – значыць існаваць у сукупным цэлым існага, ёсць не чым іншым, як патрэбаю задаць сабе своеасаблівае пытанне: што значыць гэтае «ў цэлым», якое мы называем *светам*. У нашым запытанні і пошуку, у нашых мітусні і хістаннях дае пра сябе ведаць *концасць* чалавечай асобы. Тое, што адбываецца ў гэтай абумоўленасці канцом, ёсць апошняю *самотнасцю* чалавека, калі кожны за сябе стаіць перад цэлым. Так выйшла, што гэтыя кампетэнтныя пытанні ўкаранёныя, па сутнасці, у той захопленасці, што закліканая нас дэфініяваць і на глебе якой мы толькі й набываем здольнасць усёахопнага разумення і схоплення таго, пра што мы пытаемся. Любая захопленасць укаранёная ў настроі. У канчатковым выніку тое, што *Наваліс* называе *настальгіяй*, ёсць *фундаментальным настроем філасофствавання*.

Вяртаючыся да першага кроку нашага папярэдняга разгляду і зноў спытаўшы: што значыць назва «Асноўныя паняцці метафізікі?», мы зараз ужо не будзем разумець яго проста паводле аналогіі з «пачаткамі заалогіі», «пачаткамі лінгвістыкі». Метафізіка – не спецыялізаваная навука, дзе мы з дапамогаю нейкай разумовай тэхнікі даведваемся пра нешта ў абмежаванай прадметнай галіне. Мы ўстрымліваемся ад таго, каб змяшчаць метафізіку як навуковую дысцыпліну ў шэраг іншых. Нам пакуль што давядзецца пакінуць адкрытым пытанне, што гэта наогул такое – метафізіка. Мы бачым адно: метафізіка ёсць фундаментальнаю падзеяй у чалавечым быцці. Яе асноўныя паняцці – гэта паняцці; апошнія ж, як прынята казаць у логіцы, – гэта ўяўленні, у якіх мы ўяўляем сабе нешта агульнае ці нешта ўвогуле, штосьці ў аспекце таго ўніверсальнага, што шмат якія рэчы маюць між сабою супольна. На глебе ўяўлення гэтага ўсеагульнага мы здольныя вызначыць адсюль асобныя дадзенасці – напрыклад, вось гэтую рэч як кафедру, вось тую – як будынак. Паняцце ёсць пэўнага кшталту азначальным уяўленнем. Але такімі асноўныя паняцці метафізікі ды паняцці філасофіі наогул, відавочна, не будуць, калі мы ўзгадаем, што сама яна ўкаранёная ў той захопленасці, у якой мы не робім аб'ектам уяўлення тое, што мы схопліваем, а рушым зусім іншым спосабам, істотна і прынцыпова адрозным ад любога навуковага падыходу.

Метафізіка ёсць запытаннем, у якім мы спрабуем ахапіць сваімі пытаннямі

сукупнае цэлае існага і пытаем пра яго так, што мы самі, якія пытаемся, ставім сябе пад пытанне.

Марцін Гайдэгер. Асноўныя паняцці метафізікі.  
Пераклад Р. Грудніцкага і Л. Баршчэўскага  
паводле: Heidegger, M. Gesamtausgabe.  
Bd. 29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik.  
Frankfurt am Main, 1983. S. 1–13.

## ГАНС-ГЕАРГ ГАДАМЕР

...Ці можна папракаць філасофскую свядомасць за тое, што яна не разглядае навуковае даследаванне як самамэту, а робіць праблемаю, нароўні з уласна філасофскаю пастаноўкай пытання, таксама ўмовы і межы навукі ва ўсеагульнасці чалавечага жыцця? У эпоху, калі ў грамадскую практыку ўсё больш і больш уваходзіць навука, яна можа ажыццяўляць сваю грамадскую функцыю адпаведным чынам толькі тады, калі не прыхоўвае сваіх межаў і ўмоўнасці свайго поля дзейнасці. Гэта павінна растлумачыць менавіта філасофія – у час, калі аж да забабонаў вераць у навуку. Менавіта на гэтым палягае той факт, што ўзмацненне ўвагі да праўды і метаду мае заўсёдную актуальнасць.

...Філасофская герменеўтыка, гэтакім чынам, уключае ў сябе філасофскі рух нашага стагоддзя, які пераадолеў аднабаковую арыентацыю на факт навукі, што была сама сабою зразумелай як для неакантыянства, гэтак і для пазітывізму таго часу. Аднак герменеўтыка займае адпаведнае ёй месца і ў тэорыі навукі, калі яна раскрывае ўнутры навукі – з дапамогаю герменеўтычнай рэфлексіі – умовы праўды, якія не палягаюць у логіцы даследаванні, а папярэднічаюць ёй. У так званых гуманітарных навукх у пэўнай ступені выяўляецца – як гэта відаць ужо з самага іх абазначэння ў англійскай мове («маральныя навукі»), – што іх прадметам ёсць штосьці такое, да чаго абавязкова належыць і сам той, хто пазнае.

Гэты аспект можна нават аднесці і да «правільных» навук (sciences). Аднак тут, мне здаецца, неабходна рабіць адрозненні. Калі ў сучаснай мікрафізіцы назіральнік не элімінуецца з вынікаў вымярэнняў, а існуе ў саміх выказваннях пра іх, то гэта мае дакладна вызначаны сэнс, які можа быць сфармуляваны ў матэматычных выразах. Калі ў сучасных даследаваннях дачыненняў даследнік адкрывае структуры, якія таксама вызначаюць і яго ўласныя паводзіны праз гістарычна-родавую спадчынасць, то ён, магчыма, пазнае штосьці таксама датычна сябе самога, але менавіта дзякуючы таму, што ён глядзіць на сябе іншымі вачыма, чым з гледзішча сваёй «практыкі» і сваёй самасвядомасці, калі ён пры гэтым не падпарадкоўваецца ані пафасу ўслаўлення, ані пафасу прыніжэння чалавека. Наадварот, калі заўсёды заўважны ўласны пункт погляду кожнага гісторыка на яго веды і каштоўнасці, то канстатацыя гэтага не ёсць папрокам супраць яго навуковасці. Яшчэ невядома, ці памыляецца гісторык праз абмежаванасць свайго пункту погляду, няслушна разумеючы і ацэньваючы паданне, або яму ўдалося карэктна асвятліць тое, што не назіралася дагэтуль з прычыны перавагі яго пункту погляду, якая дазволіла яму адкрыць штосьці аналагічнае непасрэднаму сучаснаму досведу. Тут мы

знаходзімся ўнутры герменеўтычнай праблематыкі, аднак гэта зусім не значыць, што зноў-такі раней не існавала гэтых метадалагічных сродкаў навукі, з дапамогай якіх спрабавалі вырашаць пытанне аб праўдзівым і непраўдзівым, выключаць падман і дасягаць пазнання. У «маральных» навуках не выяўляецца аніякага следу чаго-кольвечы іншага, чаго б не было ў «правільных» навуках.

Падобнае адыгрывае ролю ў эмпірычных сацыяльных навуках. Цалкам відавочна, што пастаноўку пытання тут накіроўвае «папярэдняе разуменне». Гаворка ідзе пра сітуацыю, калі склалася грамадская сістэма, што мае гістарычна здзейсненую норму, якую немажліва навукова даказаць. Яна ўяўляе сабою не толькі аб'ект доследна-навуковага рацыяналізавання, але і яго межы, у якія «ўстаўляецца» метадычная праца. Даследаванне вырашае ў гэтым выпадку праблему, збольшага ўлічваючы перашкоды ў наяўных грамадскіх функцыянальных узаемасувязях, або таксама праз тлумачэнне крытыкай ідэалогіі, якая аспрэчвае існыя дамінантныя дачыненні.

Ганс-Геарг Гадамер. Праўда і метада.  
Пасляслоўе да выдання 1972 г.  
Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Gadamer, H.-G. Hermeneutik II.  
Wahrheit und Methode. Ergänzungen,  
Register. Tübingen, 1993. S. 450–451.

## **ЖЫЛЬ ДЭЛЁЗ І ФЕЛІКС ГУАТАРЫ**

Мабыць, пытаннем «што такое філасофія?» можна займацца толькі ў пазнаючую пару, калі надыходзіць старасць, а з ёю і час казаць канкрэтна. Сапраўды, бібліяграфія па нашай праблеме вельмі бедная. Гэта такое пытанне, якое задаюць, хаваючы неспакой, бліжэй да паўночы, калі больш пытацца ўжо няма пра што. Яго ставілі і раней, увесь час, але занадта ўжо ўскосна ці асцярожна, занадта штучна, занадта абстрактна, выкладаючы гэтае пытанне мімалётна і пагардліва, не даючы яму занадта глыбока сябе зачапіць. Не ставала цвярозасці. Занадта хацелася займацца філасофіяй, а пра тое, што ж гэта такое, пыталіся ў сябе хіба што, калі, практыкуючыся ў вытанчаным маўленні, не даходзілі да таго нявытанчанага маўлення, калі нарэшце можна спытаць – дык што ж гэта за рэч, якую я займаўся ўсё жыццё?.. Бывае, што ў старасці чалавеку даруецца не вечная маладосць, але, наадварот, найвышэйшая свабода, момант чыстай неабходнасці, нібы імгненне ласкі паміж жыццём і смерцю, і тады ўсе часткі механізма дзейнічаюць згодна, каб запусціць у будучыню стралу, якая праляціць праз стагоддзі; так было з Тыцыянам, Тэрнерам, Клодам Манэ. Тэрнер у старасці набыў ці заваяваў сабе права весці мастацтва жывапісу шляхам пустэльным і без звароту, і тое было не чым іншым, як самым апошнім пытаннем... ..Кантаўская «Крытыка здольнасці суджэння» – твор па-старэчаму адважны, і яго нашчадкі вечна за ім не паспяваюць: тут усе здольнасці розуму выходзяць па-за свае межы, па-за тыя самыя межы, якія Кант гэтак рупна фіксаваў у сваіх кнігах сталай пары.

Мы не можам прэтэндаваць на такі ўзровень. Проста для нас таксама наспеў

час паставіць сабе пытанне, а што ж такое філасофія. Мы і раней увесь час яго ставілі, і ў нас быў на яго нязменны адказ: філасофія – гэта мастацтва фарміраваць, вынаходзіць, вырабляць канцэпты. Але адказ павінен не проста змяшчаць у сабе пытанне – трэба, каб ім яшчэ таксама вызначаліся момант і сітуацыя пытання, яго акалічнасці, краявіды і персанажы, яго ўмовы і невядомыя велічыні. Трэба наважыцца паставіць гэтае пытанне «па-сяброўску», нібы давернае прызнанне, або і кінуць яго ў твар ворагу, нібы выклік, а прытым яшчэ і дайсці да нейкай сутоннай пары, калі нават сябру не надта і верыш. Да той пары, калі кажаш: «Гэта так, толькі не ведаю, ці добра я гэта выказаў, ці быў я дастаткова пераканаўчы». І тут заўважаеш, што гэта значыць няшмат – добра выказаць і кагосьці пераканаць, бо ў любым выпадку – прынамсі, цяпер – гэта так.

Як мы ўбачым, канцэпты маюць патрэбу ў канцэптуальных персанажах, якія спрыяюць іх дэфініцыі. Адным з такіх персанажаў ёсць сябар; кажуць нават, што ў ім адбіваецца грэцкае паходжанне філасофіі: у іншых цывілізацыях былі Мудрацы, а грэкі прэзентуюць нам гэтых вась «сяброў», якія не проста больш сціплыя мудрацы. Як лічыцца, менавіта грэкі канчаткова зафіксавалі смерць Мудраца і замянілі яго філосафамі, сябрамі мудрасці, якія шукаюць яе, але фармальна ёю не валодаюць. Аднак паміж філосафам і мудрацом адрозненне не проста ў ступені, нібы паводле пэўнай шкалы: хутчэй рэч у тым, што старажытны ўсходні мудрэц мысліў Фігурамі, філосаф жа вынайшаў Канцэпты і пачаў мысліць імі. Уся мудрасць моцна змянілася. Таму гэтак цяжка высветліць, што ж значыць «сябар», нават у грэкаў і асабліва ў іх. Магчыма, словам «сябар» абазначаецца нейкая інтымнасць майстэрства, як бы густ майстра да матэрыялу і патэнцыйная залежнасць ад яго, як у сталяра з дрэвам, – добры сталяр патэнцыйна залежыць ад дрэва, значыць ён сябар дрэва? Гэта важнае пытанне, бо ў філасофіі пад «сябрам» маецца на ўвазе ўжо не знешні персанаж, прыклад або эмпірычная акалічнасць, але нешта такое, што ўнутрана прысутнічае ў думцы, умова самой яе магчымасці, жывая катэгорыя, элемент трансцэндэнтальнага досведу. Дзякуючы *філасофіі* грэкі рашуча змянілі становішча сябра, які апынуўся суаднесеным ужо не з іншым чалавекам, а з нейкаю Істотай, Аб'ектнасцю, Цэласнасцю. Ён Платонаў сябар, але яшчэ большы сябар мудрасці, праўды або канцэпту, ён Філалет і Тэафіл... Філосаф абазнаны ў канцэптах і нават пры іх недахопе ведае, якія з іх нежыццяздольныя, адвольныя або некансістэнтныя, не здольныя пратрымацца і хвіліны, а якія, наадварот, зробленыя дыхтоўна і нават нясуць у сабе памяць аб трывогах і небяспеках творчасці.

Што ж значыць «сябар», калі ён робіцца канцэптуальным персанажам, г. зн. перадумоваю мыслення? Можа, гэта закаханы – так, мабыць, хутчэй закаханы? Бо дзякуючы сябру думка зноў набывае жыццёвую повязь з Іншым, якая, здавалася б, выключаная з чыстага мыслення. А можа, тут маецца на ўвазе яшчэ хтосьці іншы, не сябар і не закаханы? Бо калі філосаф – гэта сябар мудрасці або ён закаханы ў яе, значыць ён прэтэндуе на яе, хутчэй, у патэнцыйным імкненні, чым у сапраўдным валоданні. Тады, значыць, адзін – гэта яшчэ і прэтэндэнт, а тое, чым сябрам ён сябе называе, – гэта Рэч, на якую звернутае дамаганне, а зусім не хтосьці трэці; той якраз, наадварот, становіцца супернікам. Атрымліваецца, што

ў сяброўстве столькі сама спаборнасці недаверу да суперніка, колькі любоўнага імкнення да аб'екта жаданняў. Варта сяброўству звярнуцца да сутнасцяў, як двое сяброў аказваюцца прэтэндэнтам і супернікам (зрэшты, хто ж у тым разбярэцца?). Гэткая вось першая асаблівасць, дзякуючы якой філасофія ўяўляецца нам з'яваю старажытнагрэцкай цывілізацыі, што супадае з культурным унёскам гарадоў-полісаў: у іх сфарміраваліся грамады сяброў, або роўных, але затое паміж імі і ўнутры кожнага з іх стымуляваліся адносіны суперніцтва, ва ўсіх сферах сутыкаліся адзін з адным прэтэндэнты – у каханні, гульнях, судах, у дзяржаўным кіраванні, у палітыцы, нават у паэзіі, чыёй перадумоваю апынаецца не сябар, а прэтэндэнт і супернік (дыялектыка, якую Платон характарызуе як «амфісбетэсіс»). Суперніцтва свабодных людзей, атлетызм, узведзены ў агульны прынцып – аган. А сяброўства заклікана даваць прымірэнне цэласнасці сутнасці з суперніцтвам прэтэндэнтаў. Ці не занадта цяжкая задача?..

Філасаф – сябар канцэпта, ён знаходзіцца ў патэнцыйнай залежнасці ад канцэпта. Гэта значыць, што філасофія – не проста мастацтва фарміраваць, вынаходзіць або вырабляць канцэпты, бо канцэпты – гэта не абавязкова формы, знаходкі або прадукты. Дакладней было б сказаць, што філасофія – дысцыпліна, сутнасць якой палягае ў *творчасці* канцэптаў. Значыць, сябар аказваецца сябрам сваіх уласных тварэнняў? Або рэчаіснасць канцэпта адсылае да патэнцыі сябра, злучаючы ў адно цэлае творцу і ягонага двойніка? Тварыць усё новыя канцэпты – вось прадмет філасофіі. Паколькі канцэпт павінен быць створаны, ён звязаны з філасафам як чалавекам, які валодае ім у патэнцыі, які мае для гэтага патэнцыю і майстэрства. Тут не даводзіцца прырэчыць аргументамі, нібыта пра «творчасць» звычайна кажучы у дачыненні да пачуцёвых рэчаў і да мастацтва, – мастацтва філасафа надае існаванне таксама і разумовым сутнасцям, а філасофскія канцэпты таксама ўяўляюць сабою «*sensibilia*»<sup>6</sup>. Уласна кажучы, навукі, мастацтва ды філасофіі маюць аднолькава творчы характар, проста толькі філасофія здольная тварыць канцэпты ў дакладным значэнні гэтага слова. Канцэпты не чакаюць нас ужо гатовымі, накіраванымі на нябесных цел. У канцэптаў не бывае нябёсаў. Іх трэба вынаходзіць, вырабляць або, хутчэй, тварыць, і без подпісу таго, хто стварыў, яны нішто...

Цяпер, прынамсі, мы бачым, чым *не ёсць* філасофія: яна не ёсць ні сузіраннем, ні рэфлексіяй, ні камунікацыяй – няхай нават яна часам і лічыла сябе то адным, то іншым з іх, з прычыны здольнасці кожнай дысцыпліны нараджаць свае ўласныя ілюзіі і хавацца за ёю ж адмыслова нагнаным туманам. Філасофія – не сузіранне, бо сузіранні ёсць самімі ж рэчамі, якія разглядаюцца ў працэсе тварэння адпаведных канцэптаў. Філасофія – не рэфлексія, бо нікому не патрэбна філасофія, каб пра нешта разважаць: абвешчаючы філасофію мастацтвам разважання, яе хутчэй прыніжаюць, чым узвышаюць, бо чыстыя матэматыкі зусім не чакалі філасофіі, каб разважаць пра матэматыку, як і мастакі – пра жывапіс або музыку; а сцвярджаюць, нібыта пры гэтым яны робяцца філасафамі, было б кепскім жартам – настолькі неадлучна іх рэфлексія належыць іх уласнай творчасці.

---

<sup>6</sup> Тое, што існуе паводле здаровага сэнсу (лац.).

Філасофія не здабывае канчатковага прыстанішча таксама ў камунікацыі, якая патэнцыйна працуе толькі з думкамі, каб стварыць у выніку «кансэнсус», а не канцэпт. Ідэя сяброўскай гутаркі ў духу заходняй дэмакратыі ніколі не стварала абсалютна ніякага канцэпта; яна, можа, і бярэ свой пачатак у грэкаў, ды толькі самі грэкі нагэтулькі ёй не давяралі, нагэтулькі сурова з ёю абыходзіліся, што ў іх канцэпт гучаў хутчэй самотным голасам птушкі, якая лунае над полем бітвы, і парэшткамі знішчаных меркаванняў (п'яных гасцей на бяседзе). Філасофія не займаецца ні сузіраннем, ні рэфлексіяй, ні камунікацыяй, хоць ёй і даводзіцца ствараць канцэпты для гэтых актыўных або пасіўных станаў. Сузіранне, рэфлексія і камунікацыя – гэта не дысцыпліны, а механізмы, з дапамогаю якіх у любых дысцыплінах утвараюцца Універсаліі. Універсаліі сузірання, а следам і Універсаліі рэфлексіі – гэта тыя дзве ілюзіі, праз якія філасофія ўжо прайшла ў сваіх летуценнях аб панаванні над іншымі дысцыплінамі (аб'ектыўны ідэалізм і суб'ектыўны ідэалізм), і ёй ані не будзе больш гонару, калі яна пачне ўяўляць сябе ў ролі новых Афінаў і адыгрывацца з дапамогаю Універсалій камунікацыі, якія нібыта павінны прынесці нам правілы для ўяўнага панавання над рынкам і сродкамі масавай камунікацыі (інтэрсуб'ектыўны ідэалізм). Творчасць заўсёды адзінкавая, і канцэпт як уласна філасофскі твор заўсёды ёсць нечым адзінкавым. Найважнейшы прынцып філасофіі палягае ў тым, што Універсаліі нічога не тлумачаць, а тлумачыць іх трэба саміх.

Пазнаваць самога сябе – вучыцца мысліць – рабіць так, як калі б нішто не было відавочным, – дзівіцца, «дзівіцца быццю існаму»... – ва ўсіх гэтых і шмат якіх іншых характарыстыках філасофіі фарміруюцца цікавыя, хоць у канчатковым рахунку і надакучвальныя чалавечыя пазіцыі, аднак у іх не сцвярджаецца, нават з гледзішча педагогікі, нейкі дакладны занятак, дакладна абмежаваны від дзейнасці. Насуперак таму, вызначэнне *філасофіі* як пазнання з дапамогаю чыстых канцэптаў можна лічыць канчатковым...

Філасофы да гэтага часу недастаткова займаліся прыродаю канцэпта як філасофскай рэальнасці. Яны аддавалі перавагу разгляду яго як ужо дадзеных ведаў або ўяўленняў, што выводзяцца са здольнасцяў, якія дазваляюць яго фарміраваць (абстракцыя або абагульненне) або ім карыстацца (суджэнне). Але канцэпт не даецца загадзя, ён творыцца, павінен быць створаны; ён не фарміруецца, а пазіцыянуецца сам у сабе (самапазіцыянаванне). Адно вынікае з другога, бо ўсё па-сапраўднаму створанае, ад жывой істоты да твора мастацтва, здольнае ў сувязі з гэтым да самапазіцыянавання, валодае аўтапайетэчным характарам, па якім яго і пазнаюць. Чым больш канцэпт творыцца, тым больш ён сам сябе пазіцыянуе. Залежачы ад вольнай творчай дзейнасці, ён таксама і сам у сабе сябе пазіцыянуе, незалежна і неабходна; самае суб'ектыўнае выяўляе сябе і самым аб'ектыўным. У гэтым сэнсе найбольшую ўвагу канцэпту як філасофскай рэальнасці надавалі постканцэптыяны, асабліва Шэлінг і Гегель. Гегель даў канцэпту магутнае вызначэнне праз Фігуры творчасці і Моманты яго самапазіцыянавання: фігуры сталі прыналежнымі да канцэпта, бо яны ўтвараюць той яго аспект, у якім ён творыцца свядомасцю і ў свядомасці, праз пераемнасць розумаў, у той час як моманты ўтвараюць іншы аспект, у якім канцэпт сам сябе пазіцыянуе і злучае



розныя розумы ў абсалюце Самасці. Гегель гэтакім чынам паказаў, што канцэпт не мае нічога супольнага з агульнаю або абстрактнаю ідэяй, а таксама і з нястворанаю Мудрасцю, якая б не залежала ад самой філасофіі. Але гэта было дасягнута коштам нічым не абмежаванага пашырэння самой філасофіі, якая ўжо амаль не пакідала месца для самастойнага развіцця навук і мастацтваў, бо з дапамогаю сваіх уласных момантаў яна ўзнаўляла ўніверсаліі, а персанажаў сваёй уласнай творчасці трактавала проста як прывідных фігурантаў. Посткантыянцы круціліся ў коле ўніверсальнай энцыклапедыі канцэпта, якая злучае яго творчасць з чыстаю суб'ектыўнасцю, замест таго каб заняцца справай больш сціплаю – педагогікай канцэпта, якая аналізуе ўмовы творчасці як чыннікі момантаў, што застаюцца адзінкавымі. Калі тры этапы развіцця канцэпта ёсць энцыклапедыяй, педагогікай і прафесійна-камерцыйнай падрыхтоўкаю, то толькі другі з іх можа не даць нам з вяршыняў першага нізрынуцца ў катастрофу трэцяга – у гэтую абсалютную катастрофу думкі, якімі б ні былі, зразумела, яе сацыяльныя перавагі з гледзішча сусветнага капіталізму.

Жыль Дэлэз, Фелікс Гуатары. Што такое філасофія?  
Уводзіны. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле:  
Deleuze, G., Guattari, F. *Qu'est-ce que la philosophie?*  
Paris, 2005. P. 7–18.

## ТАМАРА ТУЗАВА

Прысутнасць чалавека ў прадметах і сувязях ягонага досведу, такім чынам, ёсць заўсёднай мэтай і задачай філосафа, якія ўвесь час узнаўляюцца. І гэта робіць філасофію роднаснай жыццю, у якім «прысутнасць» чалавека з'яўляецца перамогай, што безупынна выслізгвае, г. зн. перамогай, якую нельга атрымаць раз і назаўсёды, але якую трэба здабываць зноў і зноў.

«Метафізіка прысутнасці» – філасофскі шлях асэнсавання «чалавечага кону» і спосаб пошуку магчымасцяў для чалавека зразумець сваё жыццё і самавызначыцца ў ім і адносна яго.

З моманту свайго ўзнікнення і да сёння гэтае намаганне самаўсведамлення чалавечага досведу жывіцца, калі можна так сказаць, «надзеяй без надзеі» спасцігнуць Быццё, Ягоную Праўду. Пра мужнасць вялікіх філосафаў, якія не абнадзейваліся лёгкасцю гэтай задачы, можна, перафразуючы Сартра, сказаць, што іхняе філосафаванне – зусім не «дарэмная жарсць» *мысліць*... Бо менавіта ў гэтым імкненні да недасяжнага нашае жыццё і здольнае трансфармаваць і арганізоўваць сябе; у ім магчымае нараджэнне новых формаў чалавечага-ў-свеце-самаажыццяўлення, узнікненне таго, што нельга ані дэдукаваць з фактычнага, наяўнага, ані рэдукаваць да яго; менавіта ў ім магчымы абсалютны «прырост Быцця» (М. Бярдзьеў).

Raison d'être<sup>7</sup> пастаяннага ўтрымання філосафамі ўсіх эпох несупадзення, разрыву і супрацьпастаўлення *фактычнага (наяўнага)* і *належага (ці «абсалютаў»)*

---

<sup>8</sup> Рацыя быцця (*франц.*).

*прасторы філасофскай рэфлексіі*) палягае, на маё разуменне, у тым, што гэты фундаментальны разрыў нейкім чынам насамрэч унутрана злучаны са светам *рэальнага* існавання чалавека, г. зн. існавання, заўсёдна нявяяўленага і недавяяўленага, нерэалізаванага і недарэалізаванага ў імклівай плыні ягонага штодзённага жыцця. Гэтая недавяяўленая *праўда* існавання заўсёды яшчэ мусіць быць знойдзена намі ў нас саміх, і каб дасягнуць яе, заўсёды яшчэ трэба будзе прыкласці намаганне. Пастаяннае ўтрыманне ў полі філасофскай рэфлексіі гэтага разрыву сведчыць і пра тое, што «далёкае», магчымае і належнае (як онталогічнае патрабаванне выкананасці структур «сутнаснага» ў рэальным досведзе, які імкнецца да сваёй аўтэнтычнасці) філосафаў ёсць для іх і самім спосабам пазнання (разумення) рэальнага, і самою ведай. Менавіта таму, што гэтае належнае, магчымае, «далёкае» складае фундаментальную праўду існавання чалавека і ягонага свету, гэты зазор, гэтае несупадзенне, якое канстытуе і ў якім працуе філасафічная рэфлексія, можна назваць перадумоваю і такога моцнага, шчырага болю, «тугі» філосафаў па «іншым беразе», «іншым свеце», па «радзіме» чалавека, па «іншым чалавеку»; і такой непакіснай, звінавачвальнай, крытычнай пазыцыі філосафаў адносна «разбэрсанай» штодзённасці; і, нарэшце, такой патрабавальнай іх веры ў чалавечыя магчымасці пазнання, разумення і трансфармацыі свайго ўласнага існавання.

Тамара Тузава. Індывідуацыя досведу  
і метафізіка «прысутнасці» // Анталёгія  
сучаснага беларускага мыслення.  
С.-Пецябург, 2003. С. 246–248.  
(Правапіс зменены).

...Паколькі амаль заўсёды размова пра філасофію (а гэта зазвычай цяжкія размовы) пагражае рэальная небяспека адхіленняў, ссоўвання фокусу аналітыкі, я хацела б ад самага пачатку ўвесці ў нашу дыскусію праблему суадносінаў філасофіі і крытыкі. Для мяне гэта – праблема крытычнасці філасофіі як асобнага, самастойнага віду духоўнага досведу чалавека, праблема, якая змушае нас уздымаць пытанне аб крытычнасці філасофіі як спецыфічнасці ўласна філасофскага дыскурсу, звязваць яго з пытаннем – яшчэ больш глыбокім – пра тое, чым па сваёй сутнасці з’яўляецца філасофія.

Да разумення неабходнасці менавіта такога разгляду праблематыкі змушаюць пытанні, здавалася б, дзіцячыя, аднак якраз яны самым непасрэдным чынам звязаныя з тым, чым па сваёй сутнасці з’яўляецца філасофія. Гэта пытанні аб тым, што крытыкаваць і як гэта рабіць. Але ці толькі філасофія выконвае (здольная выканаць) крытычную працу (а, напрыклад, літаратура) і ў чым ёсць спецыфічнасць уласна філасофскай крытыкі? Той крытыкі, якая не звонку навязваецца філасофіі, а ўнутраным, інтымным чынам вымыкаецца з яе ўласнага спосабу запытанняў і ўразуменняў рэальнасці. І ці з’яўляецца крытычнасць задачай альбо якасцю толькі беларускай філасофіі ці гэта ўнутраная рыса ўсялякай філасофіі – у тым выпадку, зразумела, калі мы маем на ўвазе аўтэнтычнае філасофстваванне...

Я лічу, што ўласна філасофія, аўтэнтычная думка заўсёды ўжо крытычная. Невыпадкова філасофія ва ўсе часы выклікала да сябе пільную ўвагу, памкненне

ўладных структураў узяць яе пад свой нагляд, трымаць яе ў полі свайго кантролю, мець пры сабе «зацуглянай». Невыпадкова яшчэ зусім нядаўна ў нас філасофіі даручалася роля «куратара», «цэнзара» канкрэтных навук, што апошнія ніяк ёй не могуць дараваць. Калі б філасофія па сваёй сутнасці не была крытычным тыпам ведання і не мела ў сабе сапраўды творчага патэнцыялу, што да іншых навук, дык, напэўна, яна не прыцягвала б да сябе гэткай увагі і не правакавала б нагружэння яе функцыямі, якія не паходзяць з яе ўласнай, унутранай сутнасці.

Філасофія выточна крытычная ў самых сваіх зыходных інтэнцыях, спосабах і сродках працы, яна крытычная нават тады, калі сама не эксплікуе гэтую крытыку на нейкія сацыяльныя ці міжасобавыя стасункі, на нейкія сацыяльныя практыкі і г. д. Удумаем, да прыкладу, у кантаўскае: чалавек мусіць быць не сродкам, а мэтай. Філасофу не абавязкова пісаць аб суседзе, блізкім, разбіраць нейкі іхні ўчынак стасоўна Другога, яму неабавязкова называць па імёнах тых, хто парушае этычнае, філасофскае правіла, не абавязкова крытыкаваць канкрэтны ці штодзённы досвед. Філасофстваваць – гэта прамаўляць на сваёй мове, па сваіх правілах, зважаючы на ўласныя мэты. Але прамоўленае філасофам на ягонай уласнай мове, мове абстрактнай, «канструктаў» (Ж. Дэлёз), апынаецца глыбінным, нутраным чынам «прытарнаваным» да адзінкавых канкрэтных досведаў, сацыяльных і міжасобавых стасункаў, да адзінкавых чалавечых станаў, актаў і перажыванняў. Яно – пра іх і, у сваім адвечным памкненні да дасканаласці, часцей за ўсё – супраць іх, прасвятляючы іх саміх ім самім, выяўляючы іхнія памылкі, заганы і паразы.

Альбо згадаем сартраўскае: у чалавека няма алібі. Сцверджанне, якое знаходзіцца ў супярэчнасці і з рэальнасцю штодзённага досведу чалавека, і з юрыдычнай пазіцыяй, але якое захоўвае ўласную крытычную «заражанасць» і сваё ўласнае поле інтэлігібельнасці і сапраўднасці. Яно захоўвае ўсё гэта ў той меры, у якой – стварае ўсё гэта. І Сартру, каб высунуць гэтае сцверджанне, зусім не абавязкова звяртацца да канкрэтных сітуацый і да канкрэтных чалавечых дзеянняў. Тое самае і адносна гайдэгерўскага: быццё чалавека ёсць быццё-вінаватым...

Да пытання аб крытычнасці філасофіі мы павінныя рухацца знутры самой філасофіі. Калі мы адразу звонку будзем навязваць ёй нейкія функцыі, унікаючы пытанні пра саму сутнасць філасофскай працы, яе спецыфічны прафесійны апарат, мы фактычна зробім тую ранейшую, незаконную аперацыю атаясамлення філасофіі з ідэалогіяй, і розніца ў «знаках», на якія мы будзем яе арыентаваць (раней – апалагетыка, цяпер – крытыка), не выратуе нас. Бо гэтыя абодва рознаскіраваныя рухі (бачання і абмеркавання філасофіі) захоўваюць унутранае прыныповае адзінства – развязанне пытання аб магчымасцях філасофіі не з яе самой як самастойнага вытворцы мыслі чалавека. (Гайдэгер: метафізіку трэба разумець як нешта самастойнае, апошняе, што ні з чаго іншага не высноўваецца.)

Тое самае можна сказаць і аб крытычнай працы, якая можа здзяйсняцца і здзяйсняецца самой філасофіяй і на аснове яе ўласных сродкаў.

Адным словам, яшчэ да пытання аб крытыцы мусіць паўставаць выточнае пытанне: чым ёсць філасофія, чым яна павінна быць і чым яна можа быць. І толькі на гэтай аснове можна падступіцца да пытання аб тым, якія стасункі мусяць быць, могуць быць і бытуюць паміж філасофіяй і жыццём.

Калі мы паглядзім на пытанне з гэтага боку, то ўбачым, што тэрыторыя філасофіі – гэта магчымае і неабходнае; яе свет і яе чалавек – гэта магчымы свет і магчымы чалавек; і ўсе цверджанні філосафа заснаваныя на прадбачанні неабходнага, крайняга. І тут, на мой погляд, – выток адпачаткавай крытычнасці філасофіі, паколькі гаворка на мове магчымага і неабходнага дазваляе філосафу эксплікаваць (таксама заўсёды адно магчымае) наступствы невыканання, парушэння законаў скрайне памысленага, сувязяў неабходнага. А гэтыя наступствы ёсць наступствамі для жыцця. Гэта – крытыка філасофіяй жыцця.

З усяго папярэдняга магчыма сказаць, што філасофстваванне ёсць папярэднім усведамленнем магчымае будучыні – чалавека, свету, сітуацыі, падзеі. І ў кожным разе – гэта крытыка існуючага, бо жыццё ніколі не выконвае ў поўным аб’ёме ўмовы і патрабаванні філасофскага розуму (з прычыны розных размернасцяў, розных інтэнсіўнасцяў жыцця і мыслення, розных «рэжымаў» жыццёвага досведу і досведу філасофскага мыслення).

І паколькі гэты разрыў заўсёды захоўваўся, захоўваецца і будзе захоўвацца, крытыка існага ад пачатку дэ факта прысутнічае ўнутры самой філасофіі. І гэтай крытыкі найбольш, бадай, у самай адцягненай, абстрактнай, «непапулярнай» філасофіі. Адсюль вынікае, што найлепшым чынам сваю «крытычную функцыю» філасофія рэалізоўвае менавіта тады, калі яна становіцца ўласна філасофіяй, свабодным, аўтэнтчным мысленнем, работай на ўласнай тэрыторыі, па ўласных правілах, уласнымі сродкамі і ў напрамку ўласнай мэты. Абмежаванне яе роляй ідэалогіі пад якім заўгодна «знакам» адразу перакрэслівае гэтую магчымасць, бо філасофстваванне – не выбар паміж апалагетыкай і крытыкай. Філасофіі трэба даць магчымасць стаць на ўласныя ногі, стварыць уласнае поле работы, вынайсці уласныя сродкі, набыць уласнае дыханне, нагадаваць уласныя «цягліцы». Стаць самабытнай філасофіяй, тым, што бытуе само. І не трэба ёй нічога навязваць – ні тэмаў, ні дыскурсаў, стасоўна якіх яна «мусіць вызначыцца». Свайго «суперніка» ў кожным канкрэтным досведзе філасофствавання (а філасофія заўсёды ёсць прыватным досведам мыслення) яна вызначыць сабе сама, знутры самой сябе.

І тады зусім магчыма, што галоўным «супернікам» філосафа станецца ён сам...

Чаму «посткаланіялізм», «постмадэрнізм», а не, да прыкладу, платанізм ці картэзіянства? «Радзіма» філосафа – не абавязкова XX стагоддзе: яна – там, дзе ёсць мысленне, дзе ягоная філасофія можа жыць і дыхаць, – і філасофіі трэба даць такую магчымасць. Без гэтага беражлівага, ашчаднага стаўлення да яе, ва ўмовах, скажам так, зададзенага перахоплення – знадворкавага што да яе самой – ейных магчымасцяў і яе мажлівых сусветаў, яе верагодных стасункаў з рэальнасцю, мы рызыкуем згубіць яе з далягляду і сфальсіфікаваць тую сувязі філасофіі з жыццём, якія для яе арганічныя і якія пражываюцца самім філасофствуючым у памкненні да жадання мысліць. У рэшце рэшт мы можам страціць магчымасць для нашай філасофіі стацца і заставацца ўласна філасофіяй, калі зноў загонім яе ў пэўны, хай сабе і сучасны, культурны вобраз філасофіі, зграмаваўшы, перайначыўшы самую яе сутнасць, яе прыроду.

Тамара Тузава. Філасофія і крытыка, ці  
Крытычнасць філасофіі // Фрагмэнты-7  
(1999. № 3–4). С. 23–24, 26–27.

Калі мы вядзём размову аб своеасаблівасці духоўнай (у тым ліку філасофскай) спадчыны таго або іншага народа, аналізуем канкрэтныя этапы гісторыі яе станаўлення і развіцця, усталёўваем асаблівасці асноўных канстытутыўных для яго ментальнага поля філасафем, іх глыбінную сувязь з фундаментальнымі структурамі менталітэту і жыццёвага ўкладу, мы не павінны губляць з поля зроку тое, што робіць гэты спецыфічны (па змесце і форме) духоўны (і, у прыватнасці, філасофскі) досвед такім, а менавіта духоўным і філасофскім у строгім сэнсе слова. Гэта – пытанне аб глыбінным унутраным адзінстве розных досведаў філасофствавання, ці ідзе гутарка аб розных рэгіёнах свету, ці аб мысліцелях розных эпох. Гэта – пытанне аб прынцыповым адзінстве самой стылістыкі філасофскага запытвання і даследавання, ці выканана яно ў форме так званай прафесійнай філасофіі («філасофіі вучэнняў і сістэм», паводле выразу М. К. Мамардашвілі), ці інкарпаравана ў творы літаратуры, мастацтва, у навуковыя трактаты, рознага кшталту сацыяльныя ўсталяванні, практы і праграмы. Гэта значыць, што і тады, калі мы вывучаем і супастаўляем філасофскія тэксты, прыналежаць розным рэгіёнам і эпохам, і тады, калі мы шукаем філасофскі змест, які прысутнічае ў нефіласофскіх помніках духоўнай спадчыны і аб'ядноўвае вялікія гісторыка-культурныя пласты і эпохі, мы павінны за гэтымі культурнымі феноменамі, за так званымі «знакавымі пытаннямі» культуры, на якія відавочным вобразам шукаецца (шукаўся) адказ, выяўляць тыя фундаментальныя філасофскія вобразы свету, чалавека, Іншага, якія фундууюць, яўна або няўна накіроўваюць і звязваюць пошукі магчымых адказаў. Не спыняючыся на ўзроўні простага эмпірычнага канстатавання, выяўлення і апісання своеасаблівасці пытанняў і адказаў, зафіксаваных у выніках духоўных пошукаў, мы павінны падвергнуць гэты гістарычна разнастайны матэрыял праблемнай рэканструкцыі, але ўжо ў вымярэннях і мове ўласна філасофскага мыслення.

Падобную філасофскую праблемную рэканструкцыю можна ажыццяўляць на ўзроўні працы не толькі з самім эмпірычным матэрыялам (адказамі), але і, напрыклад, з самімі гэтымі пытаннямі як значымымі разумовымі канфігурацыямі, г. зн. з сэнсам саміх знакавых пытанняў: што яны значаць? Пры якіх умовах яны магчымыя? Што яны кажуць аб свеце і самім чалавеку? Такая праблемная рэканструкцыя «нефіласофскага» матэрыялу ў ментальных каардынатах уласна філасофскага досведу зусім не азначае непазбежную страту спецыфікі і нацыянальнага каларыту духоўнай спадчыны, яго нівелявання ва «ўніверсальных культуры», у агульных схематызмах і абстракцыях уласна філасофскай рэфлексіі. Вядома, у кожнай разнавіднасці чалавечага досведу свая непазбыўная спецыфіка, свая мова і свая ўласная рацыянальнасць, свае ўласныя спосабы пасведчання веды і вобласці легітымнасці апошняй. Гэтым яны і каштоўныя, будучы незамяшчальным спосабам адкрыцця і разумення свету і прысутнасці ў ім чалавека, незамяшчальным досведам самапазнання, самаразумення і самавызначэння чалавека ў прасторы паміж наяўным і належным (як магчымым для чалавека)...

У сучаснай культуры дзеля шырокай экспансіі постмадэрнісцкіх спосабаў працы з феноменамі чалавечага досведу і культуры, распаўсюджвання шматлікіх формаў рэдукцыянізму аналітычных метадалогій прадметныя палі філасофскай

рэфлексіі даволі рэзка пашырыліся, змяніліся мова і спосабы працы ў іх. Крытыка папярэдніх спосабаў і формаў філасофствавання пры гэтым стала татальнай, паддаюцца сумневу або аспрэчваюцца найважнейшыя канстытутыўныя для самога філасофскага прадпрыемства думкі структурныя элементы таго, што прынята зваць класічнымі і некласічнымі стылямі філасофствавання. З прычыны гэтага ў значнай ступені размытымі сталі і самі межы філасофскай рэфлексіі, узрасла праблематычнасць крытэрыяў яе самаідэнтыфікацыі. Даследаванне філасофскай рэфлексіі як той, што захоўвае пэўную інварыянтнасць характарыстык, канстытутыўных для філасофіі на працягу ўсёй яе гісторыі, выяўленне, узнаўленне і ўтрыманне спецыфічна філасофскага (метафізічнага) даследчага пафасу, узроўню запытвання і працы з феноменамі чалавечага досведу дазваляюць не толькі захаваць зыходны жыццёвы сэнс самога філасофскага пошуку, але і адэкватна ідэнтыфікаваць яго розныя гістарычна варыябельныя формы...

Гісторыю думкі, у тым ліку і айчыннай, можна даследаваць па-рознаму: звонку і знутры; у яе строга прафесійнай форме «вучэнняў і сістэм» і ў шырокім кантэксце шматстайных культурных феноменаў, у якіх філасофская думка фактычна ўвасоблена. Што дае і чаго не можа даць нам першы, назавём яго «вонкавым» (для ўнутраных працэсаў развіцця самой філасофскай думкі, для гісторыі ўзнікнення і трансфармацыі яе паняццяў, ідэй, метадаў), падыход? Ён дае магчымасць пабудаваць зыходную сістэму даследчых каардынат, у якой тлумачэнне культурных феноменаў, у тым ліку філасофскіх, ажыццяўляецца адсылкай да дэтэрмінаруючых іх аб'ектыўных сацыяльна-гістарычных умоў эпохі і канкрэтна-гістарычных акалічнасцяў гісторыі жыцця таго або іншага народа, якія абумоўліваюць яго думку. Гэта – так званыя сацыяльна-дэтэрмінісцкія падыходы да тлумачэння духоўных з'яваў. Пры ўсёй іх эўрыстычнасці іх абсалютызацыя прыводзіць да знікнення ракурсу іманентнай гісторыі сэнсаў, уласцівай думцы ў сілу самой яе творчай прыроды. Пры гэтым губляецца ўнутраная злучнасць, унутраная логіка развіцця саміх паняццяў, праблем, ідэй філасофскай думкі, якая нараджае, утрымлівае, развівае і мадыфікуе сэнсы ў адпаведнасці з іх уласнымі, іманентнымі магчымасцямі. Іншымі словамі, апрача сацыяльна-дэтэрмінісцкіх падыходаў да тлумачэння духоўных з'яваў, гісторыка-філасофскія даследаванні павінны ажыццяўляць і так званы «іманентны» аналіз гісторыі развіцця філасофскай думкі, рэканструючы яе самастойныя прадметнасці і трансцэндэнтна-лагічныя сувязі паміж імі, гісторыю іх узнікнення, станаўлення і развіцця. Словам, рэканструючы – ва ўсёй яго лагічнай і гістарычнай усязлучнасці – тое, што народжана самой філасофскай рэфлексіяй у адпаведнасці з прыродай яе ўласнага тыпу запытвання, яе ўласнага спосабу пабудовы сваіх прадметнасцяў і яе ўласнага (аўтаномнага) рэжыму працы з імі па сваіх уласных правілах.

Тамара Тузава. Гісторыя філасофіі і адзінства філасофскага досведу // Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі. 1 том. Эпоха Сярэднявечча. Мінск, 2008. С. 48–53.

## II. 3 ГІСТОРЫІ ФІЛАСОФІІ

З самага пачатку філасофія была скіраваная не на даследаванне канкрэтных прадметаў, а на выяўленне і тлумачэнне фундаментальных умоў існавання свету, першых прынцыпаў усялякага быцця. Гэтае імкненне да спасціжэння ўсеагульнага, арыентацыя на пазнанне ўніверсальных характарыстык рэчаіснасці неўзабаве спарадзілі такую форму яе існавання як метафізіка, або «першая філасофія». *Метафізіка – гэта філасофскі падыход, скіраваны на пошук першых умоў быцця, пачаткаў усякага існавання, якія спасцігаюцца не пачуццямі, а розумам.* На розных этапах існавання метафізіка па-рознаму вырашала сваю асноўную задачу – пошук і тлумачэнне прычын адзінства свету. Антычная натурфіласофія мела на мэце пошук натуральных элементаў, якія з’яўляюцца субстанцыяльнымі пачаткамі свету – напрыклад, зямлі, вады, агню, паветра, ці, наадварот, атамаў, – з якіх усё ўзнікае і ў якія ўсё ператвараецца. Свет – гэта адзіны космас, які мае агульную аснову. Мноства з’яваў і прадметаў космасу, звязаных паміж сабой разнастайнымі сувязямі, што сведчыць пра тое, што гэта не штосьці завершанае, а працэс, станаўленне; у яго ёсць мінулае і будучае, яму ўласціва развіццё.

Сярэдневяковая філасофія асновай свету, пачаткам і ўмовай яго існавання лічыць Бога – быццё найвышэйшае, дасканалое, праўдзівое, да якога і па-за якім няма і не можа быць чаго-небудзь іншага. Гэта – вечны і нязменны пачатак, а ўсё зменлівае створана Богам і імкнецца да небыцця.

Метафізіка Новага часу пераарыентуе сваю ўвагу з першаасноў свету на даследаванне механізмаў і прынцыпаў яго пазнання і становіцца, такім чынам, не столькі формаю філасофскага спасціжэння свету, колькі яе метадам. Можна сказаць, што філасофія як метафізіка ў класічны перыяд развіцця эвалюцыянавала ад натурфіласофіі да філасофіі духу, што найбольш поўна ўвасобілася ў нямецкай трансцэндэнтальна-крытычнай філасофіі.

Арыентацыя метафізікі на выяўленне першых умоў існавання свету і чалавека цесна звязана са спробай асэнсавання быцця. А быццё – гэта прадмет *онталогіі* як часткі метафізікі. Онталогія даследуе не быццё асобных прадметаў, а быццё само па сабе, быццё як існае. *Онталогія – гэта вучэнне аб паходжанні ўсяго, прынцыпах і законах будовы і існавання свету як відочнага, так і невідочнага.*

Адказ на пытанне аб тым, што вывучае філасофія, трэба шукаць у яе статусе тэарэтычнага тыпу светапогляду. Светапогляд жа заўжды звернуты да асноў свету і чалавека, да першых перадумоў іх існавання. Пошук адказаў на гэтыя пытанні заўсёды быў мэтай філасофіі. Яна мусіла даць чалавеку вобраз свету, у якім ён жыве, выявіць шляхі і сродкі яго пазнання і, нарэшце, абгрунтаваць мэты жыццядзейнасці чалавека, каб ацаніць яго магчымасці і спадзяванні.

На ранніх этапах свайго існавання філасофія была звернутая да прыроды, космасу, асэнсаванне якога разглядаюць як перадумову тлумачэння і разумення

чалавека. У гэтым выяўляецца *касмацэнтрызм* старажытнай, у прыватнасці – *антычнай філасофіі*.

Прадметам *сярэдневяковай* філасофіі ёсць Бог як прычына і ўмова ўсякага існавання, творца свету і чалавека, а асноўнае пытанне філасофіі – гэта пытанне аб стасунках Бога і чалавека. Філасофія набывае выразна *тэацэнтрычны* характар.

*Адраджэнне*, звернутае да гуманістычных каштоўнасцяў антычнай культуры, адкрывае жывога натуральнага чалавека, генія, што ў працэсе заснаванай на розуме дзейнасці стварае свет свайго існавання як свет чалавека і для чалавека. *Гуманістычны антрапацэнтрызм* вызначае адметнасць гэтай філасофіі.

*Новаеўрапейская* філасофія як тэарэтычнае абгрунтаванне індустрыяльнай цывілізацыі зарыентавана на пошук шляхоў і сродкаў практычнага пераўтварэння свету і знаходзіць іх у ведах, у доследна-эксперыментальным прыродазнаўстве. «Веды – гэта сіла». Знакамітае выслоўе Фрэнсіса Бэкана раскрывае сутнасць філасофіі гэтай эпохі – яе *навукацэнтрызм*. У гэты перыяд бяруць свой пачатак таксама дзве асноўныя традыцыі філасофскага разважання – *эмпірызм* і *рацыяналізм*, якія праз саборніцтва паміж сабой ствараюць альтэрнатыўныя метадалагічныя праграмы для далейшага развіцця філасофіі і навукі. Мадэрны час з’яўляецца таксама эпохай уздыму новых сацыяльна-палітычных ідэй і праектаў, такіх, прыкладам, як *Асветніцтва*, што значным чынам паўплывала на наступную культуру і гісторыю чалавецтва.

*Посткласічная* філасофія адмаўляецца ад метафізічных памкненняў філасофскай класікі да пабудовы ўніверсальных сістэм, у якіх свет і чалавек паўстаюць як адрозныя і супрацьпастаўленыя адзін аднаму аб’ект і суб’ект. Галоўнае намаганне посткласічнай філасофіі – выяўленне і *асэнсаванне шматлікіх і разнастайных формаў прысутнасці «чалавека-ў-свеце»*, зварот да яго *свядомасці, культуры, адмысловых грамадскіх практык*.

Посткласічная філасофія не адмаўляе насуперак традыцыі рацыяналізму разумнасці чалавека, але і не дапускае яе вяршэнства. Чалавек не таму чалавек, што разумны і пазнае, а таму, што жыве. Сутнасць і спосаб існавання чалавека ў свеце абумоўлены не розумам, а татальнасцю жыцця як сукупнасці разнастайных і шматзначных формаў бытавання чалавека. Чалавек нараджаецца на свет не дзеля таго, каб адно яго пазнаваць, а каб жыць. І розум – толькі адна, і не самая галоўная, з праяў гэтага жыцця. Так мяняецца ўяўленне аб сутнасці і прызначэнні чалавека, якое панавала раней. Гэтая думка было адзначаная як прадстаўнікамі так званай *філасофіі жыцця* (В. Дыльтай, Ф. Ніцшэ, А. Бергсон і інш.), так і працягнулася пасля ў праекце *экзістэнцыяльнай* філасофіі.

Разам з гэтым адбываецца *своеасаблівая дэгнасеалагізацыя* стасункаў чалавека і свету. Характэрнае для класічнай філасофіі разуменне свету і чалавека як адносінаў аб’екта і суб’екта, проціпастаўленых адзін аднаму і незалежных адзін ад аднаго, – непрымальнае для посткласічнай філасофіі. Апошняя зыходзіць з тэзы: кожны раз, калі чалавек усведамляе сябе, ён усведамляе сябе тут і цяпер, у гэты час, у гэтым месцы, у гэтым асяроддзі. Гэта значыць, што быццё чалавека – гэта быццё-ў-свеце і быццё-ў-часе. Свет і чалавек адзіны, іх нельга раздзяліць, нельга



проціпаставіць адно аднаму. Чалавек знаходзіцца не па-за светам, а ўнутры яго, і толькі так гэты свет і можа мысліцца.

Посткласічную філасофію можна характарызаваць як «бессуб'ектную», якая пераадольвае суб'ект-аб'ектную дыхатамію класічнай філасофскай традыцыі. Гэтае быццё-ў-свецё-і-ў-часе не абмяжоўваецца адным розумам, а мае на мэце ўсю паўнату існавання. Таму для апісання гэтага быцця недастаткова адных рацыянальных паняццяў, гэта патрабуе самага шырокага спектра сродкаў выяўлення, у тым ліку і ірацыянальных. Але ў такім выпадку мяняецца і вобраз самой філасофіі: з сродку *мыслення* свету ў катэгорыях розуму яна ператвараецца ў спосаб *разумення* рэчаіснасці, адэкватнае пазнанне якой праз пасрэдніцтва толькі розуму немагчыма. І рэчаіснасць гэтая губляе статус аб'екта, бо яна – сфера нашага жыцця. Паколькі ж мэта філасофіі – спасціжэнне сэнсу і значэння нашага бытавання ў свеце, якое ёсць шматгранным і шматзначным, то філасофія таксама страчвае сваё адзінства і цэласнасць. Сучасная філасофія – гэта спалучэнне самых розных школ і плыняў, якія настолькі адрозніваюцца адна ад аднае, што агульным паміж імі з'яўляюцца хіба што крытычнае стаўленне да філасофскай класікі. *Плюралізм – істотная рыса сучаснай філасофіі.*

Разам з тым усю разнастайнасць школ сучаснай філасофіі можна раздзяліць на групы паводле той стратэгіі, якой яны прытрымліваюцца ў сваім разуменні прадмета філасофіі, яе мэтаў і задач і ў якой адлюстравана стаўленне да філасофскай класікі: *сацыяльна-крытычная, прагматыка-аналітычная, структуральна-постмадэрная і экзістэнцыяльна-фенаменалагічная.* Так, сацыяльна-крытычная стратэгія скіравана на пераадоленне онталагізму і сузіральнасці класічнай філасофіі, яе прадстаўнікі спрабуюць даць новае вызначэнне грамадскаму стану існавання чалавека, знайсці новыя далягляды палітычнага і грамадзянскага жыцця. Прыхільнікі экзістэнцыяльна-фенаменалагічнай стратэгіі адкідаюць класічны аб'ектывізм і арыентуюць філасофію на індывідуальнае, розныя праявы чалавечага існавання. Прагматыка-аналітычная стратэгія мае на мэце пераадоленне субстанцыяналізму класічнай філасофіі і перасцерагае ад спекулятыўных разважанняў, вяртаючы філасофію ў рэчышча навукацэнтрызму і метадалагізму. Нарэшце, структуральна-постмадэрны падыход у філасофіі перадусім развівае формы бессуб'ектнага мыслення, шукае ананімныя пачаткі грамадскіх і культурных практык чалавечтва, апісвае актуальныя формы ідэнтычнасці і іх сімвалічныя адпаведнікі.

Развіццё філасофіі ў другой палове XIX ст. прывяло да падрыву асноў метафізікі з яе аптымізмам, падважыла яе ўласныя традыцыйныя асновы. Прэтэнзіі гэтай метафізікі на змястоўнае пазнанне свету былі скампраметаваныя. Высветлілася, што чалавечае мысленне абумоўліваецца, структурыруецца і нават скажаецца шэрагам чыннікаў – прыроджанымі катэгорыямі, гісторыяй, культурай, класавай прыналежнасцю, моваю, эмоцыямі і г. д. Вера класікаў філасофіі ў тое, што чалавечы розум здольны праз пазнанне дасягнуць першых прынцыпаў усякага быцця, была канчаткова падарваная. У гэтых умовах далейшае развіццё філасофіі магло пайсці (і пайшло) у трох напрамках: 1) адмаўлення філасофіі і сцвярджэння навукі як светапогляднай асновы ды крыніцы «пазітыўных» ведаў; 2) адмаўлення навукі

як прычыны людскіх няшчасцяў і сцвярджанне суб'ектыўнасці, індывідуальнасці ды інтымнасці чалавечага досведу; 3) арыентацыі на рэлігійныя каштоўнасці.

Першы напрамак развіцця быў шмат у чым абумоўлены *пазітывісцкімі* настроямі ў культуры і навуцы, пачынаючы з XIX ст., калі метафізічнасці філасофскіх ісцін супрацьпастаўлялася канкрэтная і дакладная веда, дасягальная, перадусім, сродкамі навуковага пазнання. Пазней барацьба супраць метафізічнасці філасофіі прывяла да ўзнікнення метадалагічных і аналітычных напрамкаў філасофіі, якія спрабавалі паставіць гнэсалагічную і онталагічную праблематыку традыцыі на прыныпова новыя рэйкі, даўшы пачатак рацыяналізму новага гатунку. Падобная тэндэнцыя пераважна характарызуе развіццё *аналітычнага* напрамку філасофіі, садзейнічае паўстанню моцных традыцый *філасофіі навукі і тэхнікі*, школ *метадалогіі* пазнання.

Другі напрамак развіцця вынікае з гісторыі паўстання тэхнакратычнага грамадства, першаснага замілавання і наступнага расчаравання ў яго ідэалогіі. Чым большых поспехаў у эвалюцыі чалавецтва дасягала навука, чым больш маштабнымі былі яе адкрыцці, тым больш відавочным рабіўся той факт, што тэхнічныя дасягненні зусім неабавязкова нясуць чалавеку толькі карысць. Навука дала чалавеку мноства штучных прылад ды прадметаў і адначасова адгарадзіла яго ад прыроды. Няспынны тэхнічны прагрэс веў да ўніфікацыі жыццёвай прасторы, ператвараў чалавека ў прыдатак машыны. Разбуралася індывідуальнасць чалавека, нарасталая яго залежнасць ад ананімных знешніх структур нахштальт масавай вытворчасці, сродкаў масавай інфармацыі, палітычных і грамадскіх інстытутаў. Небяспечнае забруджванне вады, паветра і глебы, імклівая ўрбанізацыя ды некантраляваная хімізацыя прыводзілі да наступстваў, якія ставілі пад сумненне самую магчымасць выжывання чалавецтва. Хірасіма і Нагасакі разбурылі міф аб маральнай непрадужатасці навукі і яе здольнасці да дабрачыннага прагрэсу. Аптымістычная вера ў тое, што ўсе сусветныя праблемы будуць вырашаны праз навуковы прагрэс і заснаваныя на ім сацыяльнымі маніпуляцыі, развеелася дымам. У гэтай сувязі, прыкладам, той жа *экзістэнцыялізм* паддае радыкальнай крытыцы ідэалогію тэхнакратызму з яго наіўнай вераю ў навукова-тэхнічны прагрэс. Існасць чалавечага жыцця вызначаецца не тэхнікай і спажываннем. Вера ў здольнасць індывіда як унікальнай самасці процістаяць уніфікаванай вонкавасці, ананімнай сацыяльнасці, псеўдакалектывізму – вось аснова жыцця. Усё гэта дае падтрымку розным антытэхніцыстскім і інварайнменталістскім (скіраваным на абарону навакольнага асяроддзя, ад *англ.* environment – навакольнае асяроддзе) грамадскім ідэалогіям.

Цяжкасці, з якімі сутыкнулася посткласічная філасофія, крызіс культуры і веры стымулявалі ажыўленне таксама і рэлігійных пошукаў. У разнастайнасці сучаснай заходняй філасофіі ўзнікаюць і развіваюцца *рэлігійна-філасофскія сістэмы*, якія адлюстроўвалі як канфесійныя (найперш каталіцкія ды пратэстанцкія), так і агульнахрысціянскія рэаліі. Радыкальныя перамены ў сацыяльным жыцці, дэмакратызацыя палітычнай сферы і культурны плюралізм, так характэрныя для XX стагоддзя, і, самае галоўнае, узрастанне ролі навукі ў вырашэнні сацыяльных праблем, вялі да пашырэння *атэізму* ў светапоглядзе людзей і скарачэння

колькасці вернікаў. У гэтых умовах першачарговай задачай робіцца мадэрнізацыя веравучэння на падставе пераасэнсавання новаеўрапейскай філасофскай спадчыны, крытычнага прачытання сучаснай філасофіі і прыстасавання ідэй новага прыродазнаўства да патрэб царквы і рэлігіі. У каталіцкай традыцыі гэта вядзе да пераасэнсавання традыцыйнай філасофіі св. Тамаша Аквінскага на карысць палітыкі царкоўнага абнаўлення, дастасавання рэлігійнай дагматыкі да патрэб сучаснага жыцця, што зрэшты прывяло да паўстання новага фармата рэлігійнай філасофіі, так званага *неатамізму*. У пратэстанцкай традыцыі пошук актуальных форм разважання пра трансцэндэнтныя рэчы прыводзіць да развіцця напрамку *дыялектычнай тэалогіі*, скіраванай на новыя спосабы разумення Пісання, пераасэнсаванне месца чалавека ў свеце, быццёвых характарыстык Бога, свету і чалавека.

Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі.

## ТЭКСТЫ

### ГЕАРГ ФРЫДРЫХ ВІЛЬГЕЛЬМ ГЕГЕЛЬ

Адносна гісторыі філасофіі нам у галаву найперш можа прыйсці думка, што ў самім гэтым прадмеце ўтрымліваецца відавочная ўнутраная супярэчнасць. Бо філасофія хоча спазнаць нязменнае, вечнае, існае самае па сабе і для сябе; яе мэта – *праўда*. Гісторыя, аднак, паведамляе пра тое, што існавала ў адзін час, а ў іншы час знікла і было выцеснена іншым. Калі мы зыходзім з таго, што праўда вечная, то яна не ўваходзіць у сферу таго, што прамінае і не мае гісторыі. Калі ж яна мае гісторыю, то, паколькі гісторыя ёсць толькі адлюстраваннем шэрагу мінулых вобразаў пазнання, у ёй нельга знайсці праўду, бо праўда не ёсць мінулым...

Знешнюю гісторыю маюць не толькі рэлігія, але і іншыя навукі, а сярод іншага таксама і філасофія. Апошняя мае гісторыю свайго ўзнікнення, распаўсюду, росквіту, заняпаду, адраджэння – гісторыю яе настаўнікаў, апекуноў, праціўнікаў, а таксама ворагаў-пераследнікаў, гэтаксама як і гісторыю знешніх дачыненняў, часцей за ўсё паміж ёю і рэлігіяй, а часам таксама і дачыненняў паміж ёю і дзяржавай. Гэты бок яе гісторыі таксама дае падставу для цікавых пытанняў і, між іншым, для наступнага: калі філасофія – гэта навука пра абсалютную праўду, то ў чым палягае сэнс тае з'явы, што яна, як сведчыць яе гісторыя, уяўляе сабою здабытак наогул вельмі невялікай колькасці індывідаў, паасобных народаў, паасобных эпох; гэтакім самым чынам і адносна хрысціянства – якое выкладае праўды ў значна больш ўсеагульнай форме, чым гэтая самая праўда ў філасофскім увасабленні, – вылучалася і такога кшталту цяжкасць: ці няма, пыталіся, супярэчнасці ў тым, што гэтая рэлігія ўзнікла так позна і заставалася так доўга, і нават яшчэ і цяпер застаецца, абмежаванаю пэўнымі народамі? Але гэтыя ды падобныя да іх пытанні маюць ужо нашмат больш спецыяльны характар і таму не залежаць толькі ад акрэсленай вышэй агульнай супярэчнасці. Толькі пасля таго, як мы бліжэй пазнаёмімся са своеасаблівай прыродаю філасофскага пазнання,

мы атрымаем магчымасць заняцца тымі бакáмі, у большай ступені звязанымі са знешнім існаваннем і знешняй гісторыяй філасофіі...

### Тлумачальныя заўвагі адносна розных філасофій

У кожным выпадку, цалкам слушным і досыць абгрунтаваным фактам ёсць тое, што існуюць і існавалі розныя філасофіі; але ж праўда – адна: гэткае неадольнае адчуванне або неадольную веру мае інстынкт розуму. «Значыць, толькі адна філасофія можа быць праўдзіваю, а паколькі іх шмат, то астатнія, робіцца адсюль выснова, павінны быць памылковымі. Але ж кожная з іх сцвярджае, абгрунтоўвае і даказвае, што якраз яна і ёсць адзіная праўдзівая філасофіяй». Так выглядае звычайнае і як быццам слушнае меркаванне цвярозай думкі. Але што да цвярозасці думкі, гэтага паўсюль ужыванага слоўка, то ў дачыненні да яе мы ведаем са штодзённага досведу, што, калі мы цвярозыя, то мы адначасова з гэтым, ці неўзабаве пасля гэтага, маем адчуванне голаду. Але вышэйзгаданая думка валодае асаблівым талентам і спрытам, і яна ад свае цвярозасці не пераходзіць да голаду і не імкнецца падсілкавацца, а ёсць і застаецца сытаю сама ў сабе. Думка, якая прамаўляе тою моваю, дарэшты выдае сябе і паказвае гэтым, што яна – адно мёртвае разважанне, бо толькі мёртвае бывае цвярозым і, разам з тым, сытым, і гэтакім яно застаецца. Але фізічна жывое, падобна як і духоўна жывое, не задавальняецца ўстрыманнем: яно ёсць схільнасцю, пераходзіць у голад і прагу да праўды, да пазнання апошняй; яно нястрымна імкнецца да задавальнення гэтае схільнасці і не насычаецца рэфлексіямі, падобнымі да вышэйзгаданай.

Але з нагоды гэтай рэфлексіі мы павінны былі б сказаць найперш тое, што, якімі б рознымі ні былі філасофіі, яны ўсё ж маюць тое агульнае паміж сабою, што ўсе яны ёсць філасофіяй. Вось чаму той, хто вывучаў якую-небудзь філасофію або валодаў бы ёю (калі яна наогул ёсць філасофіяй), ён тым самым валодае ёю. Тое ёсць адхіленнем ад тэмы, адгаворкаю, якая чапляецца толькі за факт простага адрознення гэтых вучэнняў ды – з прычыны агіды і страху перад асаблівасцю, у якой знаходзіць сваю сапраўднасць нешта ўсеагульнае – не жадае спасцігаць або прызнаваць гэтую ўсеагульнасць; вось гэтае меркаванне я ў іншым месцы параўнаў з хворым, якому лекар параіў есці садавіну; і вось яму прапануюць словы, вішні або вінаград, а ён, апантаны педантызмам развагі, адмаўляецца ад іх, бо ніводзін з гэтых пладоў не ёсць садавіною наогул, а адны – гэта вішні, другія – гэта словы, а трэція – гэта вінаград.

Але сутнасца важна яшчэ глыбей зразумець, што азначае гэтае адрозненне філасофскіх сістэм для існага стану. Філасофскае пазнанне таго, што такое праўда і філасофія, дазваляе нам распазнаць самую гэтую рознасць як такую яшчэ і ў зусім іншым сэнсе, чым у тым, у якім яго разумеюць, зыходзячы з абстрактнага проціпастаўлення праўды і памылкі. Тлумачэнне гэтага пункту раскрые перад намі значэнне ўсяе гісторыі філасофіі.

Мы павінны даць зразумець, што гэтая разнастайнасць філасофій не толькі не робіць шкоды самой філасофіі – магчымасці філасофіі, – а што, наадварот, гэткая разнастайнасць была і ёсць безумоўна неабходнаю дзеля існавання самой навукі філасофіі, што гэта ёсць яе істотнаю рысай.

У гэтым разважанні мы зыходзім, зразумела, з таго ўяўлення, што філасофія мае на мэце спасціжэнне праўды праз думку, у паняццях, а не імкнецца пазнаваць тое, што няма чаго спазнаваць, ці што, прынамсі, рэальная праўда недасягальная для пазнання, а для апошняга дасягальная толькі часовая канечная праўда (г. зн. праўда, якая, разам з тым, ёсць адначасова і чымсьці непраўдзівым). Мы зыходзім, далей, з таго погляду, што ў гісторыі філасофіі мы маем дачыненне з самою філасофіяй.

Дзеі, якімі займаецца гісторыя філасофіі, у гэткай жа малой ступені ўяўляюць сабою прыгоды – у гэткай жа малой ступені сусветная гісторыя мае толькі рамантычны выгляд, – гэта не проста скопішча выпадковых падзей, падарожжаў вандроўных рыцараў, якія змагаюцца, церпяць нягоды, не маючы перад сабою аніякае мэты, чые справы бяследна знікаюць; гэтаксама мала таго, што тут адзін адвольна прыдумаў адно, а там другі – іншае; не, у руху мысленчага духу і ёсць істотная сувязь, і ў ім усё здзяйсняецца разумна. З гэтаю верай у сусветны дух мы павінны распачынаць вывучэнне гісторыі, і асабліва гісторыі філасофіі.

Г. В. Ф. Гегель. Лекцыі пра гісторыю філасофіі. *Пераклад Р. Грудніцкага*  
паводле: Hegel, G. W. F. Vorlesungen  
über die Geschichte der Philosophie.

Bd. I. Leipzig, 1971. S. 93–94, 95–96, 106–108.

## **ФРЫДРЫХ ШЛЕГЕЛЬ**

Сапраўды мэтазгоднымі ўводзінамі [у філасофію] магла б быць толькі *крытыка* ўсіх папярэдніх філасофіяў, якая б адначасова вызначала і стаўленне ўласнай філасофіі да іншых, што ўжо існуюць...

Зусім немагчыма цалкам абстрагавацца ад усіх папярэдніх сістэм ды ідэй і адкінуць іх усе, як гэта паспрабаваў зрабіць Дэкарт. Да падобнага ж зусім новага тварэння з уласнага духу, поўнага забыцця ўсяго, што думалася раней, імкнуўся і Фіхтэ, і гэта таксама не прынесла яму поспеху.

Аднак зусім і не трэба імкнуцца да гэтага, бо аднойчы прадуманая слушная думка заўсёды можа быць прызнаю ў якасці гэткай – і не толькі можа, але і павінна быць успрынятая наступнымі пакаленнямі.

Цяжкасці, што ўзнікаюць падчас спробы такіх уводзінаў, надта вялікія і разнастайныя.

Бо калі філосаф хоча распаўсюдзіць свой погляд на папярэднія філасофскія тэорыі і даць цікавыя характарыстыкі іншых сістэм, то апрача яго ўласнай філасофіі ён павінен мець нерастрачаны запас генія, лішак духу, які выходзіць за межы ўласнае сістэмы, – усё тое, што сустракаецца вельмі рэдка. Менавіта таму ўводныя агляды папярэдніх філасофіяў недастатковыя і недавальняльныя. Яны прытрымліваюцца толькі таго, што бліжэй, – або імкнуцца абстрагавацца ад усяго папярэдняга, прычым праз немагчымасць падобнай абстракцыі, пра што ўжо сказана, непазбежна ўсплываюць рэмінісцэнцыі ці абвяржэнні іншых сістэм, або робяцца спробы абвергнуць ці знішчыць непасрэдна папярэднюю

сістэму, ачысціць і падаць яе крытыцы, далучаючыся да яе цалкам або часткова. Гэты метада зусім не дастатковы і незадавальняльны, бо адна філасофская сістэма абпіраецца на другую, дзеля ведання адной нязменна патрабуецца веданне другой, якая ёй папярэднічае, і ўсе філасофіі ўтвараюць адзін непарыўны ланцуг, веданне аднаго звяна якога заўсёды патрабуе ведання другога...

Усё, што мы ведаем пра філасофію ці што выдаем за яе, можна падзяліць на пяць асноўных відаў: *эмпірызм, матэрыялізм, скептыцызм, пантэізм і ідэалізм.*

Эмпірызм ведае толькі досвед пачуццёвых уражанняў і адсюль усё выводзіць з досведу.

Матэрыялізм усё тлумачыць праз матэрыю, прымае яе як нешта першаснае, адвечнае, як крыніцу ўсіх рэчаў.

Скептыцызм адмаўляе любыя веды, любую філасофію.

Пантэізм абвяшчае ўсе рэчы *адным і тым жа*, бясконцым адзінствам без якога-кольвечы адрознення. У яго толькі *адно* пазнанне – найвышэйшай тоеснасці  $a=a$ , г. зн. негатыўнага пазнання бясконцага.

Ідэалізм усё выводзіць з *аднаго* духу, тлумачыць узнікненне матэрыі з духу або падпарадкоўвае яму матэрыю.

З характарыстыкі першых чатырох відаў вынікае, што апошні від – адзіны, які знаходзіцца на слухным шляху, гэта значыць ён ёсць сапраўды філасофскім. Таму вывучэнне першых з неабходнасцю мусіць папярэднічаць даследаванню апошняга.

Усе гэтыя віды – эмпірызм, матэрыялізм, скептыцызм і чысты пантэізм – шчыльна звязаныя паміж сабою і пераходзяць адзін у адзін; іх нельга назваць філасофіяй ва ўласным сэнсе, бо яны маюць у сабе вялікую недасканаласць.

Фрыдрых Шлегель. Развіццё філасофіі.

*Пераклад Р. Грудніцкага паводле:*

Friedrich Schlegels philosophische Vorlesungen  
aus den Jahren 1804 bis 1806 nebst Fragmenten  
vorzüglich theologisch-philosophischen Inhalts.  
Bonn, 1836. S. 237–238, 242–243.

## **ФРЫДРЫХ ВІЛЬГЕЛЬМ ЁЗЭФ ШЭЛІНГ**

Маецца шэраг прычын, дзеля якіх мэтазгодна, хоць бы ў якасці ўводзінаў у філасофію, рэтраспектыўна паглядзець на папярэднія філасофскія сістэмы. Бо навуку таксама стварыў час, і яна таксама ўвесь час развіваецца. Кожны, хто лічыць сябе здольным спрыяць яе пэўнаму – большаму ці меншаму – прагрэсу, абавязкова адчуе ў сабе жаданне паказаць сваё стаўленне да таго, што яму папярэднічала, і праз гэта вызначыць, з якога пункту развіцця навукі або яе стагнацыі ён выходзіць і да якой бліжэйшай мэты імкнецца. Паказаўшы, як на розных стадыях філасофскага мыслення аж да цяперашняга часу не ўдалося дасягнуць вышэйшай мэты, ён падвысіць цікавасць да свайго даследавання. Пачатковец у галіне філасофіі такім чынам папярэдне пазнаёміцца ўжо, няхай толькі гістарычна, з галоўнымі праблемамі дысцыпліны, якія пераважна цікавілі мысляроў мінулых

стагоддзяў. І нарэшце, калі дзеля таго, каб шанаваць праўду і меркаваць пра яе, неабходна ведаць таксама і пра памылкі, то гэтакі выклад матэрыялу – самы лепшы і найбольш асцярожны спосаб паказаць пачаткоўцу, якія памылкі павінны быць выпраўленыя. Значнасць усіх гэтых прычын істотна павялічваецца, калі гаворка ідзе не толькі пра ўвядзенне новага метаду або змену пункту погляду па асобных пытаннях, а пра змену самога паняцця філасофіі. У гэтым выпадку пажадана, каб такога кшталту паняцце, незалежна ад першапачаткова ўласцівай яму ступені праўдзівасці, набыло выгляд натуральнага гістарычнага наступства ранейшых няўдалых спроб не толькі ў сваёй усеагульнасці, але і ў якасці несумненнага выніку менавіта дадзенага часу.

Ф. В. Ё. Шэлінг. Да гісторыі новай  
філасофіі. Пераклад Л. Баршчэўскага  
паводле: Schelling, F. W. J. Zur Geschichte  
der neueren Philosophie. Leipzig, 1984. S. 30.

## АНЁЛ ДОЎГІРД

Ілюзіі ідэалізму, якія цяпер з нямецкай школы ўжо трапляюць у асяроддзе навукоўцаў іншых народаў, аніякім чынам не могуць не закранаць праўдзівага асветніцтва, як нас у тым хацелі б пераканаць прыхільнікі вышэйгаданага вучэння. Абсалютнае прэрэчанне гэтых мрояў агульнай і здаровай развазе павінна выклікаць падазрэнні ў сапраўднага філосафа; бо яны намагаюцца патушыць або, прынамсі, прыглушыць тое натуральнае святло нашага розуму, якое да гэтых пары было ўласцівае ўсім эпохам і народам...

Калі мы палічым праўдзівымі сцвярджэнні ідэалістаў, то якую вартасць будуць мець усе тыя навукі, карысць ад якіх неаспрэчная, а аб'ект якіх не вычарпаны; я маю на ўвазе навукі, якія апіраюцца на доследы – да прыкладу: фізіка, хімія, медыцына, усе адгалінаванні натуральнай гісторыі і г. д.? Хіба намеры першых відавочна не скіраваныя на знішчэнне тых дасягненняў, якімі ганарацца другія? Бо як можа быць праўдаю тое, што сцвярджае вучоны-прыродазнаўца ў дачыненні да вельмі шматлікіх і разнастайных відаў істот, якія ўваходзяць у склад арганічнай матэрыі, або тое, што сцвярджае фізік наконт уласціvasцяў мёртвых цел, хімік наконт сапраўдных уласціvasцяў элементаў, з якіх яны складаюцца – калі праўда тое, што кажуць ідэалісты, а менавіта, што матэрыя па-за нашым мысленнем не мае сапраўднага быцця? Акрамя таго, якое значэнне будуць мець тыя найбольш каштоўныя адкрыцці чалавечага розуму, з дапамогаю якіх дакладна разлічваюцца шлях, размяшчэнне, адлегласць адно да аднаго і сувязь паміж нябеснымі цэламі, гэтак што можна з вялікай дакладнасцю прадказаць з'явы, якія будуць мець месца на працягу стагоддзяў?

Анёл Доўгірд. Сапраўднасць чалавечых ведаў.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:

Dowgird, A. Rzeczywistość poznań ludzkich // Wizerunki i roztrząsania naukowe. Wilno; 1939. T. 5.

Str. 9–11.

§ 10

Разглядаючы філасофію ўсіх эпох у цэлым, можна прыйсці таксама да таго пераканання, што яна, нібы той ківач, вагаецца паміж рацыяналізмам і ілюмінізмам, г. зн. паміж выкарыстаннем то аб'ектыўнай, то суб'ектыўнай крыніцы пазнання. Рацыяналізм, які мае сваім органам спрадвеку прызначаны выключна на служэнне волі і ў праз гэтага скіраваны *навонкі* інтэлект, спачатку з'яўляецца ў выглядзе *дагматызму* і, як такі, бывае зусім аб'ектыўны. Далей ён пачынае чаргавацца са *скептыцызмам*, і ў выніку гэтага становіцца, урэшце, *крытыцызмам*, які імкнецца згладзіць спрэчку, беручы пад увагу *суб'ект*, – г. зн. рацыяналізм ператвараецца ў трансцэндэнтальную філасофію. Пад ёю я маю на ўвазе ўсялякую філасофію, якая зыходзіць з таго, што яе найбліжэйшым і непасрэдным прадметам ёсць не рэчы, а чалавечае *ўсведамленне* гэтых рэчаў, якое праз гэта ніколі не варта выпускаць з-пад увагі. Французы досыць недакладна называюць гэткую філасофію «*méthode psychologique*»<sup>8</sup>, у процілегласць «*méthode purement logique*»<sup>9</sup>, пад якім яны разумеюць філасофію, якая папросту зыходзіць з аб'ектаў ці то з аб'ектыўна мажлівых паняццяў – г. зн. дагматызм. Дасягнуўшы гэтага пункту, рацыяналізм прыходзіць да ўсведамлення таго, што яго орган ухоплівае адну з'яву, але не апошнюю, патаемную і самабытную існасць рэчаў. На ўсіх стадыях рацыяналізму, а ў гэтым выпадку найбольш, у дадзеным пункце, набывае значэнне, як яго антытэза, *ілюмінізм*, які, скіраваны паводле самое свае існасці ўнутр, мае за свой орган унутранае прасвятленне, інтэлектуальнае сузіранне, вышэйшую свядомасць, непасрэдна пазнаваўчы розум, богасвядомасць, уніфікацыю і да т. п. і пагардліва ставіцца да рацыяналізму, як да «святла прыроды». Пры гэтым, калі ён кладзе ў свой падмурак рэлігію, ён становіцца *містыцызмам*. Яго падставовая загана палягае ў тым, што яго пазнанне немагчыма паведаміць, часткова таму, што для *ўнутранага* ўспрымання няма аніякага крытэру тоеснасці аб'екта ў розных суб'ектаў, а збольшага таму, што гэтае пазнанне павінна б было рабіць паведамленне ўсё-ткі пры дапамозе слова; мова ж, якая ўзнікла дзеля патрэбаў скіраванага *навонкі* інтэлектуальнага пазнання, шляхам абстракцый з яго, зусім не прыдатная для таго, каб выяўляць па сутнасці адрозныя ад такога пазнання ўнутраныя станы, якія ёсць зместам ілюмінізму; з гэтае прычыны ілюмінізм павінен быў бы ўтварыць сваю ўласную мову, але і апошняя зноў-такі, паводле першай з названых прычын, апынулася б непрыдатнаю. Усялякае пазнанне падобнага кшталту немагчыма паведаміць, і яно недаказальнае; таму рацыяналізм, поруч са скептыцызмам, зноў і выходзіць на першы план... Аднак жа філасофія павінна быць пазнаннем, якое *магчыма паведаміць*, г. зн. рацыяналізмам. Згодна з гэтым, я хоць і паказаў у высновах да

<sup>8</sup> Псіхалагічны метада (франц.).

<sup>9</sup> Чыста лагічны метада (франц.).



сваёй філасофіі на сферу ілюмінізму, як на тое, што існуе, але і засцярогся хоць бы на адзін крок наблізіцца да яе; затое я і не спрабаваў даваць апошнія тлумачэнні наконт сутнасці свету і дайшоў толькі да тых межаў, да якіх магчыма дайсці на аб'ектыўным, рацыяналістычным шляху. Я даў ілюмінізму поўную свабоду дзеяння ў яго сферы, дзе ён і можа займацца на свой лад разгадвааннем усіх загадак, не становячыся мне ўпоперак дарогі і не ўступаючы са мною ў палеміку.

Часам бывае, аднак, што ў падмурку рацыяналізму ляжыць прыхаваны ілюмінізм, у бок якога філосаф у такім выпадку і паглядае, як на схаваны кампас, цалкам перакананы пры гэтым, што ён не кіруецца на сваім шляху анічым іншым, акрамя як зоркамі, г. зн. аб'ектамі, якія знаходзяцца вонкі і ў полі зроку, і толькі іх і бярэ пад увагу. Гэта дапушчальна, бо ён не пераймаецца думкаю паведаміць каму-небудзь сваё пазнанне, якое немагчыма паведаміць, – пры гэтым яго зробленыя паведамленні носяць чыста аб'ектыўны і рацыянальны характар...

Зрэшты, *ілюмінізм* сам па сабе ёсць натуральнаю спробаю абгрунтавання праўды, і ў гэтай якасці можа быць апраўданы. Бо скіраваны *навонкі* інтэлект, у якасці прылады для мэтай волі, г. зн. у якасці чагосьці дзюгараднага, уяўляе сабою толькі частку ўсяе нашае чалавечае існасці; ён належыць да *з'яваў*, і пазнанне яго прыстасаванае толькі да *з'явы*, бо ён існуе выключна ў інтарэсах апошняе. Што ж можа быць больш натуральным, як не звяртанне па дапамогу, – пасля няўдачы з аб'ектыўна пазнаваўчым інтэлектам, – да ўсёй астатняй нашай існасці, якая менавіта і павінна быць рэччу ў сабе, г. зн. належаць да сапраўднай існасці свету і праз гэтага мець у сабе тую або іншую разгадку ўсіх загадак, – падобна да таго, як старадаўнія немцы, прайграўшы ўсё, ставілі на карту ўласную сваю асобу? А адзіна праўдзівы і аб'ектыўна правамерны спосаб дасягнуць гэтага палягае ў прызнанні эмпірычна дадзенага факту існавання волі, якая заяўляе пра сябе ў нашым унутраным свеце, – мала таго, якая нават ёсць адзінаю існасцю апошняга, і ў выкарыстанні гэтага факту дзеля тлумачэння аб'ектыўнага, знешняга пазнання; як гэта і зроблена мною. Наадварот, шлях чыстага ілюмінізму, з вышэй-пададзеных прычын, не вядзе да мэты.

Артур Шопэнгаўэр. Parerga i  
Paralipomena. *Пераклад*  
*Л. Баршчэўскага* паводле:  
Philosophenlesebuch. Bd. 3.  
Berlin, 1991. S. 19–21.

## ЛЮДВИГ ФОЕРБАХ

Гісторыя філасофіі зусім не ёсць гісторыяй выпадковых суб'ектыўных думак, г. зн. гісторыяй асобных *меркаванняў*.

Калі зірнуць на яе павярхоўна, то яна, здаецца, сама стварае нам падставу для падобных згадак, не даючы нічога акрамя змены розных сістэм, у той час як праўда адзіная і нязменная. Аднак праўда не ёсць адзінаю ў сэнсе абстрактнага адзінства, гэта значыць яна – не простая думка, якой процістаіць адрозненне; яна ёсць духам, жыццём, самавызначальным і распазнавальным адзінствам, г. зн.

канкрэтнай ідэяй. Адрозненне сістэм мае свае падставы ў самой ідэі праўды; гісторыя філасофіі – не што іншае, як часавая экспазіцыя розных азначэнняў, якія разам складаюць змест самой праўды. Праўдзівая аб'ектыўная катэгорыя, у якой яна мусіць быць разгледжана, – гэта ідэя *развіцця*. Яна сама па сабе ёсць разумным, неабходным працэсам, актам пазнання праўды, што няспынна працягваецца; розныя філасофскія сістэмы – гэта паняцці, якія адзначаюцца ідэяй, гэта неабходныя вобразы яе: неабходныя не ў знешнім сэнсе, калі заснавальніка якое-небудзь сістэмы падахвочваюць ідэі яго папярэднікаў, і такім чынам, адна сістэма абумоўліваецца іншаю, – яны неабходныя ў найвышэйшым сэнсе, калі думка, што складае прынцып сістэмы, выказвае вызначэнне абсалютнае ідэі, саму праўду, *істотную рэальнасць*, якая праз гэта ў шэрагу развіцця мусіла сама па сабе з'явіцца ў якасці самастойнае філасофскае сістэмы. Гісторыя філасофіі з гэтае прычыны мае дачыненне не з мінулым, а з *сучасным*, што жыве яшчэ сёння. З кожнай філасофскаю сістэмай знікае не сам прынцып, а толькі тое, чым гэты прынцып імкнецца быць: абсалютным, цэлым азначэннем абсалютнага. Больш позняя і больш змястоўная філасофская сістэма заўсёды змяшчае ў сабе самыя істотныя азначэнні прынцыпаў папярэдніх сістэм. Таму вывучэнне гісторыі філасофіі – гэта вывучэнне самой філасофіі. Гісторыя філасофіі ёсць *сістэмай*. Хто яе па-сапраўднаму зразумее і пазбавіць ад формы таго, што прамінае, а таксама ад знешніх умоў гісторыі, той убачыць саму абсалютную ідэю – як яна развіваецца ўнутры самое сябе, у элеменце чыстага мыслення.

Хоць сам па сабе працэс развіцця гісторыі філасофіі ёсць неабходным, незалежным ад знешніх умоў працэсам развіцця ідэі і хоць гісторыя філасофіі сама – не што іншае, як часовае разгортванне вечных, унутраных самаазначэнняў ці адрозненняў абсалютнае ідэі, але пры гэтым яна непарыўна злучаная з сусветнай гісторыяй. Філасофія адрозніваецца ад астатніх вобразаў духу толькі тым, што яна ахоплівае праўдзівае, абсалютнае як думку або ў форме думкі. Той самы дух і змест, які адлюстроўваецца і навочна ўяўляецца ў элеменце мыслення як філасофія аднаго народа, змяшчаецца і адлюстроўваецца таксама ў рэлігіі, мастацтве, палітычным стане – але ў выглядзе фантазіі, уяўлення, пачуццёвасці ўвогуле. Таму трэба мысліць сабе пра дачыненне філасофіі да астатніх вобразаў духу і адваротна, кіруючыся не пустым уяўленнем уплыву, а, наадварот, катэгорыяй адзінства. «Спасціжэнне думкаю ідэі ёсць, разам з тым, паступальным рухам, напоўненым цэласнаю і развітаю рэчаіснасцю, такім паступальным рухам, які мае месца не ў мысленні індывіда, увасабляецца не ў пэўнай індывідуальнай свядомасці, а паўстае перад намі ўсеагульным духам, што ва ўсім багацці сваіх формаў увасабляецца ў сусветнай гісторыі. Таму ў гэтым працэсе развіцця здараецца так, што адна форма, адна ступень ідэі ўсведамляецца адным народам, так што гэты народ і гэты час выяўляюць толькі гэтую форму, у межах якой гэты народ будзе свой свет і ўдасканалвае свой стан; а больш высокая ступень выяўляецца, адваротна гэтаму, праз шмат стагоддзяў у іншага народа» (К. Л. Райнгалд. Пра паняцце гісторыі філасофіі... Т. 1, 1791. С. 47). «Але кожная сістэма філасофіі менавіта праз тое, што яна адлюстроўвае асаблівую ступень развіцця, належыць да сваёй эпохі і падзяляе з ёю абмежаванасць» (тамсама, с. 59).

Знешняе паходжанне філасофіі не ёсць таму незалежным ад часу і месца. Арыстотэль кажа, што філасофстваваць людзі пачалі толькі пасля таго, як папярэдне паклапаціліся аб задавальненні неабходных жыццёвых патрэбаў. Аднак ёсць патрэба не толькі фізічная, але і палітычная, а ў дадатак і патрэбы іншага кшталту. Таму сапраўдная філасофія, філасофія, узятая ў строгім сэнсе слова, пачынаецца, паводле Гегеля, не на Усходзе, хоць менавіта там дастаткова філасофствавалі і там знаходзяць мноства філасофскіх школ. Філасофія пачынаецца толькі там, дзе ёсць асабістая і палітычная свабода, дзе суб'ект адносіць сябе да аб'ектыўнае волі, якую ён пазнае як сваю ўласную волю, да субстанцыі, да агульнага ўвогуле – такім чынам, што ён у адзінстве з ёю атрымлівае сваё Я, сваю самасвядомасць. А гэта мае месца не на Усходзе, дзе найвышэйшай мэтай ёсць несвядомае парыванне ў субстанцыю, а толькі ў грэцкім ды германскім свеце. Таму грэцкая і нямецкая філасофіі і ёсць дзвюма галоўнымі формамі філасофіі.

Людвіг Фоербах. Гісторыя філасофіі.

Пераклад Р. Грудніцкага паводле:

Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke.

Leipzig, 1846. S. 6–8.

## КАРЛ МАРКС

### 1

Галоўны недахоп усяго папярэдняга матэрыялізму – уключаючы і фоербахаўскі – заключаецца ў тым, што прадмет, рэчаіснасць, пачуццёвасць бярэцца толькі ў форме аб'екта або ў форме сузірання, а не як чалавечая пачуццёвая дзейнасць, практыка, не суб'ектыўна. Таму і здарылася так, што дзейны бок, у процілегласць матэрыялізму, развіваўся ідэалізмам, але толькі абстрактна, бо ідэалізм, зразумела, не ведае сапраўднай пачуццёвай дзейнасці як такой. Фоербах хоча мець справу з пачуццёвымі аб'ектамі, сапраўды адметнымі ад мысленных аб'ектаў, але самую чалавечую дзейнасць ён не бярэ як прадметную дзейнасць. Таму ў «Сутнасці хрысціянства» ён разглядае, як па-сапраўднаму чалавечую, толькі тэарэтычную дзейнасць, пры гэтым практыка бярэцца і фіксуецца толькі ў брудна-іўдзейскай форме яе праяўлення. Таму ён не разумее значэння «рэвалюцыйнай», «практычна-крытычнай» дзейнасці.

### 2

Пытанне аб тым, ці валодае чалавечае мысленне прадметнай ісціннасцю – зусім не пытанне тэорыі, а практычнае пытанне. У практыцы павінен даказаць чалавек сапраўднасць, магутнасць і прыналежнасць да рэчаіснасці свайго мыслення. Спрэчка аб сапраўднасці або несапраўднасці мыслення, якое ізалюецца ад практыкі, ёсць чыста схаластычнае пытанне.

### 3

Матэрыялістычнае вучэнне аб тым, што людзі ёсць прадукты абставінаў і выхавання, што, такім чынам, людзі, якія змяніліся, – гэта прадукты іншых

абставін і змененага выхавання, – гэтае вучэнне забывае, што абставіны мяняюцца якраз людзьмі і што выхавацеля самога трэба выхаваць. Таму яно непазбежна прыходзіць да таго, што падзяляе грамадства на дзве часткі, адна з якіх узвышаецца над грамадствам (напрыклад, у Роберта Оўэна).

Супадзенне змянення абставінаў і чалавечай дзейнасці можа разглядацца і быць рацыянальна зразумета толькі як *рэвалюцыйная практыка*...

## 6

Рэлігійную сутнасць Фоербах зводзіць да *чалавечай* сутнасці. Але сутнасць чалавека – гэта не абстракт, уласцівы асобнаму індывіду. У сваёй рэчаіснасці яна ёсць сукупнасць грамадскіх адносін...

## 8

Грамадскае жыццё з’яўляецца па сутнасці *практычным*. Усе містэрыі, якія забавліваюць тэорыю ў містыцызм, знаходзяць сваё рацыянальнае вырашэнне ў чалавечай практыцы і ў разуменні гэтай практыкі...

## 11

Філасафы толькі рознымі спосабамі *тлумачылі* свет, але справа заключаецца ў тым, каб *змяніць* яго.

Карл Маркс. Тэзісы аб Фоербаху //  
Маркс К., Энгельс Ф. Выбраныя  
творы ў двух тамах. Том II. Мінск,  
1952. С. 378–380.

## ЭДМУНД ГУСЭРЛЬ

### [§ 6]. Гісторыя філасофіі Новага часу як змаганне за чалавечы сэнс

Калі падумаць пра ўплыў развіцця філасофскіх ідэй на ўсё чалавецтва (нават на тое, што не мае філасофскага мыслення), то варта сказаць:

Унутранае разуменне памкненняў філасофіі Новага часу, пачынаючы з Дэкарта і сканчваючы сучаснасцю, перш за ўсё робіць магчымым разуменне гэтай самай сучаснасці. Сапраўднае адзіна значнае змаганне, характэрнае для нашага часу, – гэта змаганне паміж чалавецтвам, якое ўжо распалася, і чалавецтвам, якое яшчэ стаіць на цвёрдай глебе, аднак змагаецца за гэтую глебу ці за здабыццё новай глебы. Уласна гэтае духоўнае змаганне еўрапейскага грамадства як такога разгортваецца як *змаганне філасофій*, а менавіта змаганне паміж скептычнымі філасофіямі (хутчэй, нефіласофіямі, бо ў іх захавалася толькі назва, а не задача) і сапраўднымі філасофіямі, яшчэ жывымі ў нашы дні. Іх жыццёвасць палягае ў тым, што яны змагаюцца за свой сапраўдны і праўдзівы сэнс і тым самым за сэнс сапраўднага чалавецтва. Прывесці латэнтны розум да самапазнання сваіх магчымасцяў і тым самым высветліць магчымасць метафізікі як сапраўдную магчымасць – гэта і ёсць адзіны шлях сапраўднага ажыццяўлення метафізікі або ўніверсальнай філасофіі.

Толькі пасля гэтага можна вырашаць: ці здабыло еўрапейскае грамадства разам з узнікненнем грэцкай філасофіі нейкі тэло<sup>10</sup> – імкненне быць чалавецтвам, зыходзячы з філасофскага розуму і быць толькі гэтакім; ці чалавецтва знаходзіцца ў бясконцым руху ад латэнтнага розуму да выяўлення розуму, у бясконцым імкненні да самаабмежавання сябе з дапамогаю гэтае праўды і сапраўднасці чалавецтва; ці гэтая мэта – рэальны гістарычны міраж, выпадкова здабыты нейкім народам, што суіснуе разам з іншымі народамі ў коле пэўных гістарычных падзей; ці, наадварот, энтэлехія<sup>11</sup>, што ўпершыню выявілася ў грэцкім народзе, паводле сваёй сутнасці ўжо закладзена ў грамадстве як такім? Паводле той самай сваёй сутнасці грамадства – гэта чалавечае быццё, якое аб'ядноўвае людзей паводле паходжання і ў сацыяльным сэнсе, а сам чалавек – гэта разумная істота (*animal rationale*), ён ёсць такім толькі ў той ступені, у якой усё чалавецтва – гэта разумнае чалавецтва, – незалежна ад таго, ці яно арыентавана латэнтна на розум, ці, відавочна на энтэлехію, якая спасцігае саму сябе, робіцца адкрытаю для сябе і *свядома кіруе* чалавечым станавленнем – у гэтакім выпадку філасофія і навука былі б *гістарычным рухам адкрыцця ўніверсальнага розуму, уласцівага грамадству як такому.*

Гэта было б сапраўды так, калі б не завершаны і да сёння рух *апынуўся* рухам энтэлехіі, якая аказвае чыстае ўздзеянне на гэты працэс, або калі б розум выказаў сябе пры сваім поўным усведамленні і ў адэкватнай сваёй сутнасці форме, г. зн. раскрыў бы сябе ў форме ўніверсальнай філасофіі дзякуючы ападыктычнаму разуменню і ападыктычнаму метаду. Толькі тады можна было б вырашыць, ці нясе еўрапейскае грамадства ў самім сабе абсалютную ідэю, а не ёсць проста эмпірычна зафіксаваным антрапалагічным тыпам, які ахопліваецца словам «Кітай» або «Індыя»; у гэтым выпадку ці не ёсць еўрапеізацыя іншых народаў сведчаннем абсалютнага сэнсу, якое належыць да сэнсу свету, а не да гістарычнай бессэнсоўнасці?

Цяпер мы ўжо ведаем, што і рацыяналізм XVIII стагоддзя, і той спосаб, якім ён спрабаваў знайсці глебу для еўрапейскага грамадства, былі наіўнымі. Але ці не адкінуты разам з гэтым наіўным і нават, калі яго паслядоўна асэнсаваць, недарэчным рацыяналізмам *сапраўдны* сэнс рацыяналізму? І як складаюцца справы з асветаю датычна гэтай наіўнасці і з рацыянальнасцю ўсхваленага і прыпісанага нам ірацыяналізму? Калі ўважліва паставіцца да яго, ці можа ён пераканаць нас – людзей, якія разумна фармулююць і абгрунтоўваюць свае развагі? Ці не ёсць яго ірацыянальнасць наступствам бяздушнай і кепскай рацыянальнасці, яшчэ горшай, чым тая, якой вызначаўся ранейшы рацыяналізм? Ці не ёсць яна прыкметаю «ленага розуму», які *ўхіляецца* ад змагання за высьвятленне гранічных дадзенасцяў і ад вылучэння сапраўды рацыянальна вызначаных мэтаў?

---

<sup>10</sup> Мэта (ст.-грэцк.).

<sup>11</sup> ἐντελέχεια (ст.-грэцк.) – уласцівасць нечага мець у сабе сваю мэту.

Але пакуль што досыць: я пайшоў задалёка наперад дзеля таго, каб паказаць велізарную значнасць высвятлення глыбінных матываў крызісу, у якім ужо даўно знаходзяцца філасофія ды навука Новага часу і які радыкальна ўзмацняецца ў нашы дні.

Эдмунд Гусэрль. Крызіс еўрапейскіх навук і трансцэндэнтальная феноменалогія.

*Пераклад Л. Баричэўскага паводле:*  
Philosophenlesebuch. Bd. 3. Berlin, 1991.  
S. 241–243.

## **МІКАЛАЙ БЯРДЗЯЕЎ**

Магчымыя самыя разнастайныя класіфікацыі тыпаў філасофіі. Але праз усю гісторыю філасофскае думкі праходзіць адрозненне двух тыпаў філасофіі. Дваістасць пачаткаў працінае ўсю філасофію, і гэтая дваістасць заўважная ў рашэнні асноўных праблем філасофіі. І няма відавочнага аб'ектыўнага прымусу ў выбары гэтых розных тыпаў. Выбар паміж гэтымі двума тыпамі філасофскіх рашэнняў сведчыць пра асабовы характар філасофіі. Два тыпы філасофіі я прапанаваў бы размясціць па наступных праблемах: 1) прымат свабоды над быццём і прымат быцця над свабодаю, гэта першае і самае галоўнае; 2) прымат экзистэнцыяльнага суб'екта над аб'ектываваным светам ці прымат аб'ектываванага свету над экзистэнцыяльным суб'ектам; 3) дуалізм або манізм; 4) валюнтарызм або інтэлектуалізм; 5) дынамізм або статызм; 6) творчы актывізм або пасіўная сузіральнасць; 7) персаналізм або імперсаналізм; 8) антрапалагізм або касмізм; 9) філасофія духу або натуралізм. Гэтыя пачаткі могуць быць па-рознаму камбінаваныя ў розных філасофскіх сістэмах. Я рашуча выбіраю філасофію, у якой сцвярджаецца прымат свабоды над быццём, прымат экзистэнцыяльнага суб'екта над аб'ектываваным светам, дуалізм, валюнтарызм, дынамізм, творчы актывізм, персаналізм, антрапалагізм, філасофія духу. Дуалізм свабоды і неабходнасці, духу і прыроды, суб'екта і аб'ектывацыі, асобы і грамадства, індывідуальнага і агульнага для мяне – асноўнае і вызначальнае. Але гэта – філасофія трагічнага. Трагічнае вынікае з прымату свабоды над быццём. Толькі зацвярджэнне прымату быцця над свабодаю – бестрагічнае. Крыніца трагічнага для філасофскага пазнання палягае ў немагчымасці дасягнуць быцця праз аб'ектывацыю зносінаў – праз сацыялізацыю, у адвечным канфлікце паміж «я» і «аб'ектам»; у праблеме адзіноты, што ўзнікае адсюль як праблема пазнання; у самоце філосафа і ў філасофскай самоце. Гэта таксама звязана з адрозненнем паміж філасофіяй шматпланавасці чалавечага існавання і філасофіяй аднапланавасці.

Мікалай Бярдзяеў. І свет аб'ектаў.  
Досвед філасофіі адзіноты і зносінаў.  
*Пераклад А. Сцяпанавай паводле:*  
Мир философии: кн. для чтения. Ч. I.  
Москва, 1991. С. 175–176.

Якім чынам актуалізуецца для нас філасофія – гэта стрыжнявая праблема для кожнага, хто займаецца філасофстваннем – праблема, што патрабуе канкрэтнага вырашэння. Філасофія пацвярджаецца і характарызуецца тым, як яна прымае сваю гісторыю. Можна нават часам здавацца, што праўда сучаснага філасофствання выяўляецца не гэтулькі ў стварэнні новых стрыжнявых паняццяў..., колькі ў новым гучанні, якое мы можам пачуць у старых думках.

Чыста тэарэтычнага разгляду гісторыі філасофіі недастаткова. З таго, што філасофстванне ёсць практыкаю, для таго, хто займаецца гісторыяй філасофіі, вынікае патрабаванне: тэарэтычнае стаўленне да філасофіі павінна набываць рэчаіснае аблічча праз жывое засваенне яе зместу з тэкстаў. Індывідуальныя веды пра ідэі перашкаджаюць такому засваенню...

Таму заўсёды трэба імкнуцца спасцігаць думкі каля іх крыніц. Думкі гэтыя ёсць рэальнасцю побыту чалавека, які ўсвядоміў у іх свой побыт і зразумеў самога сябе. Засваенне гісторыі філасофіі, відавочна, вымагае ведання паняццяў, але яго сэнс палягае ў тым, каб удзельнічаць у жывой, узнёслай практыцы таго мыслення. Тое, якое глыбіні я дасягну, засвойваючы гэтыя гістарычныя крыніцы, вырашыць лёс самой маёй існасці. Знешнія праявы не ўяўляюць тут сабою хоць якога ўлоўнага крытэру. Аўтэнтычнае мысленне жыве ў гісторыі як таямніца, якая, аднак, можна раскрыцца кожнай разумнай істоце...

Гісторыяй філасофіі – у адрозненне ад гісторыі навук – немагчыма займацца пры дапамозе аднаго толькі інтэлекту. Тое, што ў нас слухае і што выходзіць з гісторыі нам насустрач, – гэта праўдзівасць чалавечай існасці, якая раскрываецца ў мысленні.

Філасофская гісторыя філасофіі мае наступныя асаблівасці:

Аўтэнтычны сэнс гісторыі стварае тое, што ёсць вялікім, адзіным, непаўторным. Гэта вялікія філосафы і вялікія творы даюць нам крытэры выбару таго, што ёсць істотным. Уся праца над гісторыяй філасофіі ўрэшце служыць іх дакладнаму разуменню...

Разуменне думак вымагае грунтоўнага вывучэння тэкстаў. Да філасофіі можна наблізіцца толькі праз разуменне, якое імкнецца спасцігнуць кожную дэталю...

Разуменне філасофіі вымагае таго, каб яна ўспрымалася ў перспектыве ўсеагульнай гісторыі. Гісторыя філасофіі як усеагульная гісторыя філасофіі павінна зрабіцца адным вялікім цэлым...

Нябачнае панаванне духу філосафаў. Філасофствуючы, мы жывём як бы ў пэўнай, схаванай ад іншых неаб'ектыўнай супольнасці: быць прынятым у яе ёсць патаемным жаданнем кожнага, хто займаецца філасофстваннем. Філасофія не мае ніякага інстытуцыянальнага ўвасаблення, не ёсць канкурэнтам цэркваў, дзяржаў і рэальных супольнасцяў свету. Любая аб'ектывізацыя, стварэнне школ і сектаў для яе згубныя...

Перспектыва ўсеагульнай гісторыі – гэта ўмова найбольш рашучага ўсведамлення сваёй эпохі. Толькі на падставе досведу чалавецтва цалкам зразумелым робіцца тое, што мы можам выпрабаваць цяпер, а таксама тое, чаго мы ўжо сёння

не можам перажыць ды спазнаць, роўна як і тое, што менавіта сёння мы можам перажыць і спазнаць упершыню.

Карл Ясперс. Пра маю філасофію.  
*Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле:  
Jaspers, K. *Rechenschaft und Ausblick.*  
*Reden und Aufsätze.* München, 1951. S. 4–6.

## УЛАДЗІСЛАЎ ТАТАРКЕВІЧ

Дваццаціпяцівяковае развіццё еўрапейскае філасофіі дае розныя падставы для падзелу яе на эпохі. Сутнасна найважнейшую мяжу паміж эпохамі вызначае факт узнікнення хрысціянскае філасофіі, бо хрысціянства стварыла новае стаўленне да свету і чалавечага жыцця. З гэтага гледзішча еўрапейская філасофія распадаецца на дзве вялікія эры: старажытную і хрысціянскую. Аднак гэтка падзел мае свае адмоўныя бакі, а менавіта: пералом у прамежку паміж дзвюма эрамі адбыўся не адразу, і цягам чатырох стагоддзяў з лішкам старажытная і хрысціянская філасофіі існавалі побач адна з адною. Пазбаўлены гэтай цяжкасці падзел еўрапейскае філасофіі на тры вялікія эпохі: на старажытную, сярэднявечную і навачасную. Ён мае тую перавагу, што ўпісваецца ў традыцыю, якая існуе ад XVII стагоддзя, і адначасова супадае з падзелам, прынятым у іншых раздзелах гістарыяграфіі. Што праўда, гэтыя перавагі маюць фармальны, а не сутнасны характар, бо гэты традыцыйны падзел не адпавядае вялікім зменам у галіне філасофіі: новыя філасофскія ідэі, што дамінавалі ў сярэдня вякі, узніклі яшчэ ў старажытнасці, а навачасныя ідэі – яшчэ на самым піку сярэднявечча.

Паводле гэтай класіфікацыі гісторыя еўрапейскае філасофіі падзяляецца на тры вялікія эпохі:

- I. Старажытная філасофія, якая пачынаецца ў VI ст. да н. э. і згасае ў VI ст. н. э.
- II. Сярэднявечная філасофія, якая развіваецца да XIV ст.
- III. Навачасная філасофія, пачатак якой прыпадае на XV ст.

Гэтыя эпохі можна яшчэ далей падзяляць на перыяды, але паралелізм з развіццём іншых галін культуры ўжо цяжка захоўваць, і далейшыя прынцыпы падзелу павінна даць развіццё самой філасофіі. Перыяды варта размяжоўваць паводле таго, які ў іх дамінаваў тып філасофствавання. Але існавалі выразна адрозныя тыпы філасофіі; гэта натуральна ў навуцы, што ўзнікла з розных крыніц і імкнулася служыць розным патрэбам.

Калі Арыстотэль кажа, што філасофія ўзнікла са здзіўлення, гэта слушна толькі для аднаго тыпу філасофіі, бо побач з ім існуе другі тып, які ўзнік з недаверу. Філасофія здзіўлення імкнулася да таго, каб зразумець і апісаць сусвет, яе праца мела пазітыўны характар. У той жа час філасофія недаверу, прасякнутая крытычным стаўленнем да з'яваў і перакананняў, якія мы выказваем, імкнулася тыя перакананні паддаць крытыцы, а розумы прасвятліць, ачысціўшы іх ад памылковых меркаванняў, як тып крытычны і негатыўны. Першая прагнула знайсці праўду, а другая – галоўным чынам адысці ад фальшу; першая імкнулася стварыць сістэму, другая абмяжоўвалася крытыкай і прасвятленнем розумаў.



Плёнам «філасофіі недаверу» ў гісторыі філасофіі былі перыяды крытыкі ды асветніцтва: праз іх прайшла кожная з трох вялікіх эпох філасофіі. Кожная прайшла таксама праз перыяд, у якім яна, дасягнуўшы вяршыні сваіх высноваў, стварала сістэмы – плён «філасофіі здзіўлення». Гэтым перыядам заўсёды папярэднічаў карацейшы або даўжэйшы перыяд развіцця. Але пасля таго, як правіла, надыходзіў перыяд школ, бо ўжо былі вызначаны прынцыповыя пазіцыі, і тады ўтвараліся школы, якія трымаліся гэтых пазіцый і развівалі іх у дэталях.

І нягледзячы на ўсе адрозненні, што падзяляюць тры вялікія эпохі філасофіі, супольным у іх ёсць тое, што кожная з іх прайшла праз тры перыяды: перыяд развіцця, перыяд крытыкі і асветніцтва, перыяд сістэм і перыяд школ.

Уладзіслаў Татаркевіч. Гісторыя філасофіі. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Tatkiewicz, Wł. Historia filozofii. T. 1. Warszawa, 2011. Str. 15–16.

### **ВЕРНЕР ГАЙЗЕНБЕРГ**

...Гэткім чынам, урэшце, у XIX стагоддзі ўсталяваліся непакісныя межы для прыродазнаўчых навук, якія пачалі вызначаць не толькі аблічча навукі, але і ўсеагульныя погляды больш шырокіх масаў людзей. Гэтыя межы былі апісаны пры дапамозе падставовых паняццяў класічнай фізікі, прасторы, часу, матэрыі ды прычыннасці. Паняцце рэчаіснасці пачало суадносіцца з рэчамі і працэсамі, якія мы ўспрымаем праз нашы органы пачуццяў або якія могуць назірацца з дапамогаю дакладных прылад, што ў іх распараджэнне дала тэхніка. Матэрыя была першаснай рэальнасцю. Прагрэс навук прадэманстраваў сябе як заваявальны паход у матэрыяльны свет. З іншага боку, гэтыя межы былі такімі вузкімі і цвёрда вызначанымі, што было складана знайсці ў іх адпаведнае месца для шмат якіх паняццяў нашае мовы, што заўсёды належалі да яе сапраўднага зместу – напрыклад, паняцці духу, чалавечае душы або жыцця. Дух мог быць убудаваны ва ўсеагульную карціну толькі як пэўнага кшталту люстэрка матэрыяльнага свету; і калі ўласцівасці гэтага люстэрка вывучаліся ў псіхалогіі, навукоўцы ва ўсё большай ступені перажывалі спакусу – калі тут можна дазволіць сабе гэткае параўнанне – скіраваць сваю ўвагу больш на механічныя, чым на аптычныя ўласцівасці гэтага люстэрка. І ў гэтым выпадку нібыта яшчэ робяцца спробы выкарыстоўваць паняцці класічнае фізікі, асабліва паняцце каўзальнасці. Гэткім самым чынам павінна было тлумачыцца жыццё – як фізічна-хімічны працэс, які праходзіць згодна з законамі прыроды і цалкам абумоўлены каўзальнасцю. Дарвінаўская тэорыя эвалюцыі дала багатую спажыву такому погляду. Было асабліва складана знайсці ўнутры гэтых межаў месца для складнікаў рэчаіснасці, якія стварылі аб'ект існых рэлігій і цяпер у большай ці меншай ступені выяўлялі сваю ілюзорнасць.

Вернер Гайзенберг. Фізіка і філасофія. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Heisenberg, W. Physik und Philosophie. Stuttgart, 1984. S. 191–192.

## Асветніцкая рацыянальнасць: гэндэнцыі станаўлення

Рацыянальнасць у дадзеным кантэксце мы будзем разумець як агульную катэгорыю, якая паўстае ў выніку спробаў убачыць пэўную цэласнасць эпохі, эпоху ў яе эпістэمالагічнай татальнасці.

Гэтая катэгорыя характарызуе пэўным чынам тып і «тапалогію» мыслення і звязаная:

з пэўным месцазнаходжаннем суб'екта ведаў (хто, адкуль, ад імя каго гаворыць);

з пэўнай структурацыяй эпістэمالагічнай прасторы, выпрацоўкай іерархіі тыпаў ведаў, іх сувяззю.

Але рацыянальнасць не проста выяўляе структурацыю ведаў, яе ўнутраныя разрывы і канфлікты. Больш істотна, што яна абазначае межы той прасторы, якая прынцыпова можа быць даследаваная і ўведаная. Прасторы, за якой разлягаецца эпістэمالагічна іншае, якое ў сваёй чужасці ніколі не можа быць прадметам пазітыўнай ведаў, – і такім чынам ніколі не можа быць рацыяналізаванае.

У гэтым сэнсе катэгорыя «рацыянальнасці» не з'яўляецца эпістэمالагічна і культуралагічна нейтральнаю: яна ўжо прадугледжвае, яўна альбо ўтоена, пэўны тып арганізацыі прасторы, пэўную іерархію ведаў, пры якой менавіта розум знаходзіць сябе ў цэнтры і з'яўляецца адзінай легітымнай падставай ведаў. Гэтае цэнтральнае месца розуму – дастаткова нядаўняя з'ява, якая выяўляецца як гістарычная падзея думкі, як *новаеўрапейская рацыянальнасць*. Але яна пры гэтым імкнецца забыць сваю генеалогію і свой кантэкст, падаць сябе як універсальную і адзіна магчымую...

Станаўленне раннеасветніцкай рацыянальнасці выяўлялася ў наступных гэндэнцыях і працэсах:

– эмансipaцыі філасофіі ў сістэме познесхаластычных ведаў, што было звязана са сцвярджаннем аўтаномнасці філасофскага пазнання (светагляднай падставай такога выдзялення стаў дэізм);

– вылучэнні эксперыментальнага прыродазнаўства (фізікі альбо натуральнай філасофіі) з сістэмы тэарэтычных ведаў і пераход ад тэарэтычнага даследавання прыроды да практычнага (эксперыментальнага);

– трансфармацыі логікі і адасабленні яе ад корпуса філасофскіх ведаў, а таксама насычэнні яе эпістэمالагічным матэрыялам (праблема метаду), натуралізацыі і псіхалагізацыі.

Пераход да класічнай асветніцкай парадэгмы быў звязаны з паўставааннем фізіякратызму і адпаведных спробаў абаперці працэс вытворчасці ведаў на *ўніверсальную рацыянальнасць прыроды (натуральных законаў)*. Гэты пераход выяўляўся ў наступным:

– у распадзе ўніверсальнай перспектывы філасофіі (філасофіі як тэарэтычнага пазнання), што ўрэшце прывяло да знікнення філасофіі як асобнай дысцыпліны, якая ў сувязі з паўставааннем асобных навук губляе сваю традыцыйную прадметнасць;

– у заняпадзе этыкі (практычнай філасофіі), замене этыкі натуральнымі сістэмамі маральнай філасофіі.

Калі казаць пра рэальнае ўвасабленне гэтых тэндэнцый, дык яны выявіліся ў пераходзе ад эклектычнай філасофіі да фізіякратызму і, потым, да эпістэмалагічнага плюралізму ў межах позняга Асветніцтва.

Ігар Бабкоў. Філасофія Яна Снядэцкага.

Мінск – Вільня, 2002. С.27–29.

### III. ОНТАЛОГІЯ

**Філасофскае вучэнне аб быцці.** Свет утварае бясконцае мноства разнастайных прадметаў, з'яў і працэсаў, агульнай рысай якіх з'яўляецца тое, што яны існуюць. Гэтыя прадметы змяняюцца, злучаюцца з іншымі прадметамі, раз'ядноўваюцца, рухаюцца. Але гэта магчыма толькі тады, калі ёсць нейкая прычына, якая рухае, злучае, нараджае і змяняе гэтыя прадметы. Гэта і ёсць быццё. Яно прыпісваецца ўсяму, што ёсць. Паняцце быцця, сцвярджаючы наяўнасць чагосьці (штосьці ёсць), адначасова сведчыць аб тым, што яно сабою ўяўляе (указвае на існасць прадмета) і якім яно бывае (фіксуе яго характарыстыкі). *Быццё – гэта філасофская катэгорыя, якая абазначае існаванне разнастайнасці свету ў яго адзінстве і цэласнасці.*

Традыцыйна паняцце быцця ў філасофіі мае два значэнні: па-першае, яно азначае ўсё тое, што калі-небудзь існавала, існуе цяпер і мае ўнутраную патэнцыю для рэалізацыі ў будучым; па-другое, пад быццём разумеюць пачатак і аснову свету, яго сутнасць. Быццё ў першым значэнні – гэта космас, сусвет, *Універсум*; у другім жа значэнні быццё – гэта аснова *Універсуму*, прычына яго адзінства, цэласнасці і вечнасці. *Універсум* існуе як непарушнае адзінства па-за волюю ды свядомасцю і незалежна ад іх. У яго ўваходзіць і свет духоўны, або ідэальны. Яны вельмі розныя, але паміж імі агульнае тое, што абодва яны ёсць, існуюць. *Універсум* не проста існуе – ён рэальны, сапраўдны і ў гэтай якасці перад-стаіць чалавеку ў выглядзе рэчаў, працэсаў, створаных чалавекам прадметаў, іншых людзей. Гэта рэчаіснасць, якая рэальна перад-стаіць свядомасці як аб'ект пазнання і практычнай дзейнасці асобных індывідаў і пакаленняў людзей.

Такім чынам, паняцце быцця азначае:

- 1) *рэальнасць саму па сабе;*
- 2) *існаванне як сутнасцю характарыстыку ўсіх рэчаў і жывых істот;*
- 3) *адзінства і цэласнасць свету ў яго разнастайнасці з'яў і працэсаў.*

Быццё дзеліцца на аб'ектыўнае (матэрыя, рэчы, з'явы, людзі) і суб'ектыўнае (пачуцці, мысленне, ідэі).

**Праблема субстанцыі ў філасофіі.** Першай і агульнай прыкметай быцця ёсць існаванне. Але паўстае пытанне: што з'яўляецца яго першапрычынай, адзінай першаасновай? Для абазначэння такой першаасновы ў гісторыі філасофіі карысталіся катэгорыяй *субстанцыі* (ад лацінскага *substantia* – існасць, тое, што ляжыць у аснове). Пад субстанцыяй ад часоў Арыстотэля разумелі тое, што існуе само па сабе, залежыць толькі ад сябе, а не ад нечага іншага і з'яўляецца ўмовай узнікнення, існавання і змянення разнастайных элементаў свету. Субстанцыя характарызуецца самадэтэрмінацыяй (нестваральнасць, незнішчальнасць), універсальнасцю (абазначае ўстойлівую, пастаянную, абсалютную, ні ад чаго не залежную першааснову), каўзальнасцю (ёсць усеагульная прычына ўсіх з'яў).

Розныя філасофскія школы па-рознаму трактуюць прыроду субстанцыі. Гэта залежыць ад таго, якім чынам прадстаўнікі гэтых школ вырашаюць пытанне аб адзінстве свету і яго паходжанні. Тыя вучэнні, якія выводзяць свет з адной субстанцыі і, апіраючыся на яе, будуць карціну свету як адзінства разнастайных прадметаў і з'яў, характарызуюцца *філасофскім манізмам*. Калі ў якасці першаасновы свету бяруцца дзве субстанцыі, то такая пазіцыя называецца *дуалізмам*. Калі ж паходжанне свету тлумачыцца дзеяннем некалькіх субстанцый, то такі пункт погляду называецца *плюралізмам*.

У гісторыі філасофіі існавалі два асноўныя падыходы да разумення субстанцыі: матэрыялістычны і ідэалістычны. Матэрыялістычны манізм заснаваны на перакананні ў тым, што свет адзіны, непадзельны, ад пачатку матэрыяльны, і гэтая матэрыяльнасць заснавана на матэрыяльнасці субстанцыі. Дух, свядомасць, ідэальнае ў такіх канцэпцыях пазбаўлены субстанцыяльнага характару і выводзяцца з матэрыяльнай субстанцыі як яе ўласцівасці і праявы (французскія асветнікі-матэрыялісты XVIII ст., прадстаўнікі марксісцкай філасофіі). Ідэалістычны манізм прызнае матэрыю вытворнай ад духу, што з'яўляецца асновай усякага быцця, валодае вечным існаваннем і характарызуецца незнішчальнасцю. Пры гэтым адрозніваюць аб'ектыўна-ідэалістычны манізм (Бог у філасофіі Тамаша Аквінскага, абсалютны дух Г. В. Ф. Гегеля) і суб'ектыўна-ідэалістычны манізм (суб'ектыўная свядомасць Джорджа Бёрклі, комплекс адчуванняў Эрнста Маха).

**Філасофскае вучэнне аб матэрыі.** Субстанцыяльныя пошукі філасофіі прывялі да паняцця «*матэрыі*», якое ў гісторыка-філасофскім працэсе неаднаразова мяняла свой змест. Першапачаткова пад матэрыяй разумелі пэўны канкрэтна-прадметны пачатак (зямля, вада, агонь, паветра), з якога ўсё нараджаецца і ў які ўсё ператвараецца. Пазней матэрыя ператвараецца ў адзіную субстанцыю, якая ўяўляе сабой бясконцае мноства найпрасцейшых элементаў (атамы, гомемерыі ў Анаксагора). У творчасці Платона матэрыя – гэта пасіўны пачатак, які набывае форму дзякуючы творчай ідэі. Арыстотэль лічыў матэрыю першапачаткам усяго існага, як другую па ліку субстанцыю, што актуалізуецца пры наяўнасці фармальнай і мэтавай прычыны.

У філасофіі Новага часу адраджаецца атамістычная канцэпцыя свету, у якой матэрыя паўстае як бясконцая сукупнасць атамаў, надзеленых атрыбутыўнымі ўласцівасцямі: працягласцю, масай, непадзельнасцю, непранікальнасцю. Так фарміравалася ўяўленне аб матэрыі як будаўнічым матэрыяле, з якога ўсё «зроблена», але які існуе і сам па сабе, у чыстым выглядзе. Такое разуменне матэрыі адпавядала прадметна-субстрактнаму падыходу да тлумачэння свету і аналітычнаму метаду навуковага пошуку.

Але ўжо французскія матэрыялісты XVIII ст. ставяць пад сумненне гэтыя ўяўленні, звяртаючы ўвагу на тое, што такую матэрыю ніхто нідзе не знаходзіў. Матэрыя, лічылі яны, гэта ўсё тое, што ўздзейнічае на нашыя органы пачуццяў і выклікае ў іх разнастайныя адчуванні. Гэтая ідэя атрымала сваё развіццё ў марксізме, які, па-першае, адмовіўся ад звядзення матэрыі толькі да прыроднага быцця і распаўсюдзіў яе на сацыяльную рэальнасць, а па-другое, звязаў паняцце матэрыі са свядомасцю як яе функцыянальнай уласцівасцю. Тут *матэрыя* –

гэта аб'ектыўная рэальнасць, якая, хоць і дадзеная свядомасці, існуе незалежна ад яе. У такой інтэрпрэтацыі паняцце матэрыі азначае: 1) мноства прадметаў, з'яў і працэсаў, узятых разам; 2) аб'ектыўную рэальнасць, што існуе па-за свядомасцю і незалежна ад яе; 3) агульную рысу ўсіх рэчаў і з'яў; 4) незнішчальную рэшту, якая захоўваецца пры любых зменах прадметаў. Пры гэтым матэрыя разглядаецца не як штосьці неакрэсленае, аморфнае, а як дынамічная сістэмная цэласнасць, арганізаваная ў прасторы і часе, у пэўным сэнсе як сінонім быцця.

**Структурная арганізацыя матэрыі.** Матэрыя заўсёды існуе ў выглядзе арганізаваных сістэм. Пад сістэмай звычайна разумеюць абмежаваную і арганізаваную сукупнасць элементаў, сувязі паміж якімі больш трывалыя, чым сувязі з элементамі іншых сукупнасцяў, што надае ім адзінства і цэласнасць. Сістэмы бываюць закрытыя і адкрытыя. Закрытымі называюць сістэмы, у якіх адсутнічаюць абменныя працэсы са знешнім асяроддзем, у выніку чаго ўзрастае энтрапія (распад), якая вядзе да дэзынтэграцыі ды гібелі сістэмы. Адкрытыя ж сістэмы ажыццяўляюць разнастайныя абменныя працэсы і характарызуюцца ўстойлівасцю, здольнасцю да самарэгуляцыі і развіцця.

Элементы, з якіх складаецца сістэма, знаходзяцца ў дачыненнях каардынацыі і субардынацыі. Гэта азначае, што сістэма структурна арганізаваная. *Структура* – гэта спосаб сувязі элементаў, унутраная будова сістэмы, якая надае ёй цэласнасць, устойлівасць і якасную акрэсленасць. Структурная арганізацыя матэрыі мае шматузроўневы характар, пры гэтым кожны канкрэтны ўзровень уключае ў сябе элементы ніжэйшых узроўняў і сам у якасці элемента ўваходзіць у больш складаныя сістэмы. Такая арганізацыя матэрыяльных сістэм з'яўляецца ўмовай адзінства свету. Сучасная навука вылучае субмікраэлементарны, мікраэлементарны, ядзерны, атамна-малекулярны, макраскапічны, планетарны, галактычны і метагалактычны ўзроўні структурнай арганізацыі матэрыі.

**Дынамічная арганізацыя Універсуму.** Сістэмна арганізаваны і структурна ўладкаваны матэрыяльны свет існуе як няспынная зменлівасць. Гэтая зменлівасць уласцівая свету на ўсіх узроўнях яго арганізацыі, таму яна з'яўляецца яго атрыбутам. Зменлівасць праяўляецца ва ўзаемадзеянні, руху ды развіцці. Пад узаемадзеяннем звычайна разумеюць такія адносіны паміж сістэмамі, калі ў працэсе ўзаемага ўздзеяння змены ў адной сістэме прыводзяць да змен у другой сістэме. Рухам называюць любыя змены матэрыяльных сістэм, па-за якімі іх існаванне немагчымае. Таму рух называюць спосабам існавання матэрыі. На пачатку развіцця філасофіі пад рухам разумелі ўзнікненне і знікненне чаго-небудзь, пазней рухам называлі злучэнне і раздзяленне. У Арыстотэля рух – гэта перамена месца цела ў прасторы, але і колькасныя і якасныя змены ў рэчах. Яшчэ ад Геракліта паўстала традыцыя звязваць паняцце руху з светам як яго асноўную характарыстыку, што пазней знайшло сваё найбольшае ўвасабленне ў філасофскай дыялектыцы Гегеля і Маркса–Энгельса. Відавочна, што на розных этапах развіцця філасофіі існавала тэндэнцыя зводзіць рух да адной з яго формаў. Гэтая тэндэнцыя атрымала назву *рэдукцыянізму*. Сучасная навука дазваляе вылучыць такія формы руху, якія яшчэ ў XIX ст. былі невядомыя. Прынцып жа класіфікацыі застаецца ранейшы: сувязь з відам матэрыі, спосабам існавання якога з'яўляецца дадзеная форма руху.

*Прасторавы-часавая арганізацыя свету.* Калі рух з'яўляецца спосабам існавання матэрыі, то формай такога існавання ёсць прастора і час. Уяўленні аб прасторы і часе фарміруюцца ў працэсе практычнага і тэарэтычнага засваення свету. Параўноўваючы розныя прадметы, мы заўважаем, што яны бываюць доўгія і кароткія, шырокія і вузкія, высокія і нізкія; адны знаходзяцца бліжэй, другія далей, зверху альбо знізу і г. д. Гэтыя ўласцівасці характарызуюць працягласць прадметаў, іх узаемнае размяшчэнне і будову. Іх абагульненне і прыводзіць нас да паняцця прасторы. *Прастора – гэта ўсеагульная форма быцця матэрыі, якая ёсць умовай узнікнення ды існавання канкрэтных матэрыяльных сістэм і адлюстроўвае іх працягласць, узаемнае размяшчэнне і структурную арганізацыю.*

Гэтак жа фарміруюцца і ўяўленні пра час. Мы заўважаем, што адны прадметы існуюць даўно, другія з'явіліся нядаўна, адны папярэднічаюць другім, другія з'яўляюцца пасля першых, працягласць існавання адных большая, другіх меншая і г. д. *Час – гэта ўсеагульная форма быцця матэрыі, якая таксама ёсць умовай узнікнення і змянення канкрэтных матэрыяльных сістэм, яна адлюстроўвае тэрміны іх існавання, паслядоўнасць змены станаў і працэсаў структурнай арганізацыі.*

У працэсе станаўлення і развіцця ўяўленняў аб прасторава-часавай арганізацыі свету ў філасофіі сфарміраваліся паняцці рэальнага, перцэптуальнага і канцэптуальнага часу і прасторы. Пад рэальнымі прасторай і часам разумелі характарыстыкі аб'ектыўнай рэальнасці вачыма абстрактнага назіральніка. Перцэптуальная прастора і час трактаваліся як формы ўладкавання ўнутранага чалавечага досведу (успрыманняў, уяўленняў, перажыванняў). Канцэптуальныя прастора і час – гэта тэарэтычная мадэль рэальнай прасторы і часу.

Гістарычна сфарміраваліся дзве асноўныя канцэпцыі прасторы і часу: *субстанцыяльная і рэляцыйная.* У субстанцыяльнай канцэпцыі прастора і час паўставалі як універсальныя, абсалютныя, незалежныя адна ад аднае формы быцця, якія не аказвалі ніякага ўплыву на матэрыяльны свет і самі не паддаваліся ўплыву з боку аб'ектыўнага свету. Гэтая канцэпцыя ўзнікае ў філасофіі Дэмакрыта, а сваё прыродазнаўчае абгрунтаванне атрымала ў ньютанаўскай фізіцы і новаеўрапейскай матэрыялістычнай філасофіі. Тут яны набылі статус незалежных ад матэрыі, вечных, нязменных і самастойных ёмістасцяў, што ўтрымліваюць у сабе ўсе прадметы.

Рэляцыйная канцэпцыя трактуе прастору і час як уласцівасці саміх матэрыяльных сістэм, як формы адносінаў паміж прадметамі, з'явамі і працэсамі. Самі па сабе, па-за гэтымі прадметамі яны не існуюць, залежаць адно ад аднаго, а таксама ад умоў існавання матэрыяльных сістэм, характарыстыкамі якіх з'яўляюцца. Пачатак гэтай канцэпцыі быў пакладзены ў філасофіі Арыстотэля, развіты Ляйбніцам і абгрунтаваны ў тэорыі рэлятывізму Эйнштэйна ды ў сучаснай рэлятывісцкай фізіцы. Менавіта тут сфарміравалася ўяўленне аб адзінай *прасторы-часе, прастора-часавым кантынуме*, дзе прастора і час звязаныя паміж сабою і маюць сэнс толькі адносна адно аднаго. Метрычнымі характарыстыкамі прасторы з'яўляюцца трохмернасць, аднароднасць (раўназначнасць усіх

напрамкаў) ды ізатропнасць (раўназначнасць усіх пунктаў прасторы). Час жа аднамерны, незваротны і анізатропны.

Такім чынам, онталогія як раздзел філасофіі дае ўяўленне аб будове свету як цэласным Універсуме, аб спосабах і формах яго існавання. Яна:

– фарміруе ўяўленне аб быцці як існаванні ўсяго, што надае свету адзінства і цэласнасць;

– прапануе канцэпцыю субстанцыі як асновы свету ў розных яе філасофскіх інтэпрэтацыях (маністычнай, дуалістычнай і плюралістычнай);

– дае навукова абгрунтаваную характарыстыку сістэмна-структурнай, дынамічнай і прасторава-часовай арганізацыі Універсуму.

**Прырода як аб'ект філасофскага пазнання.** Праблема спасціжэння прыроды стаіць перад чалавекам адвеку. Дыяпазон цікавасці людзей да прыроды шырокі і разнастайны: ад чыста спажывецкага да маральна-эстэтычнага. Як жа мяняліся погляды людзей на сутнасць прыроды, на спосабы і формы ўзаемадзеяння чалавека і прыроды?

Варта зазначыць, што ў гісторыі філасофіі існавалі і развіваліся тры асноўныя пазіцыі ў гэтым аспекце: *онталагічная*, задача якой палягала ў доказе існавання прыроды як аб'ектыўнай рэальнасці; *гнасеалагічная*, з імкненнем абгрунтаваць неабмежаваныя магчымасці ў пазнанні прыроды чалавекам; *аксіялагічная* – разуменне і тлумачэнне прыроды як каштоўнасці, без якой чалавек не здольны існаваць і развівацца ў якасці разумнай ды гуманнай істоты.

Кожная з гэтых пазіцый дазваляе трактаваць прыроду ў шырокім і вузкім сэнсе слова. У шырокім сэнсе прырода – гэта ўся разнастайнасць формаў быцця, аб'ектыўная рэальнасць, матэрыя, адметнай рысай якой ёсць існаванне на-за свядомасцю і незалежна ад яе. Розныя аспекты і фрагменты гэтай прыроды выступаюць аб'ектам прыродазнаўчага пазнання.

А ў якой жа якасці прырода цікавіць філасофію? Чаму філасофія ўвогуле звяртае сваю ўвагу на прыроду? Адказ на гэтыя пытанні павінен улічваць спецыфіку філасофіі як навукі. Яе галоўнай праблемай ёсць чалавек, таму прыроду яна разглядае выключна з пазіцый чалавека, яго інтарэсаў і патрэб. У вузкім сэнсе прырода як аб'ект філасофскага пазнання – гэта сукупнасць натуральных умоў існавання чалавека і грамадства. Відавочна, што з пункту погляду прыродазнаўства такое азначэнне прыроды не зусім слушнае: натуральныя ўмовы існавання чалавека – гэта не ўся прырода, а толькі частка яе: зямная кара, ніжняя частка атмасферы, глеба, гідрасфера, раслінны і жывёльны свет – г. зн. тое, што звычайна называюць *геаграфічным асяроддзем*. Але менавіта тут і ажыццяўляецца ўзаемадзеянне чалавека са знешнімі светам, і менавіта гэты аспект прыроды і ёсць аб'ектам філасофскага разгляду. Сучаснае прыродазнаўства на падставе прынцыпу ўніверсальнага эвалюцыянізму стварае вобраз прыроды як сістэмнай цэласнасці, што знаходзіцца ў стане самаразвіцця. На аснове ідэй сістэмнасці і эвалюцыянізму яно абгрунтоўвае адзіную навуковую карціну свету, у якой аб'ядноўваюцца тры яго асноўныя сферы: нежывая прырода, арганічны свет і сацыяльнае жыццё. Уяўленні аб прыродзе як сістэме, здольнай да самаразвіцця, грунтуюцца на тэорыі нестацыянарнага Сусвету, сінергетыцы і тэорыі біялагічнай эвалюцыі, дапоўненай канцэпцыямі *біясферы* і *наасферы*.



Падагульняючы сказанае, заўважым, што *развіццё прыродазнаўчых навук у XIX – XX стст. вяло да станаўлення агульнанавуковай карціны свету як здольнай да самаразвіцця сістэмы. Гэтая карціна свету выступае не толькі як тэарэтычная аснова сучаснага светапогляду, але і як фундаментальная праграма навуковых даследаванняў.*

**Філасофская канцэпцыя прыроды.** Як ужо адзначалася, філасофія звяртае ўвагу на прыроду як сферу існавання чалавека і даследуе яе з пункту погляду інтарэсаў чалавека. Гэта значыць, што філасофію ў першую чаргу цікавіць пытанне аб характары ўзаемадзеяння чалавека і прыроды. Якія ж формы ўзаемадзейнення ў з прыродай выяўляліся на розных этапах гістарычнага развіцця грамадства? Звычайна вылучаюць тры формы стаўлення чалавека да знешняга свету. *Практычныя адносіны*, у якіх прырода выступае ў якасці натуральных умоў існавання, сродка стваральнай дзейнасці чалавека, матэрыялу для вытворчасці. Тут пераважае прагматычна-ўтылітарны інтарэс, а прырода разглядаецца як крыніца спажывання. *У пазнавальных адносінах* галоўнай мэтай з’яўляецца пазнанне прыродных працэсаў, а сама прырода паўстае як аб’ект навуковага даследавання. *У гэтых адносінах* рэалізуюцца інтарэсы спасціжэння прыроды, але дыктуюцца яны практычнымі патрэбамі людзей і вызначаюцца імі. Сродкам рэалізацыі гэтых адносінаў з’яўляюцца канкрэтныя прыродазнаўчыя навукі. Нарэшце, *каштоўнасныя адносіны* грунтуюцца на ацэнках прыроды з пазіцыяй дабра і прыгажосці. Пры гэтым прырода можа разглядацца і як сфера дасканаласці, ідэал гармоніі ды ўзор для пераймання, і як сфера нізкага, неразумнага і недасканалага ў параўнанні з культураю.

Такім чынам:

1) *у спецыфічна філасофскім разуменні прырода – гэтая натуральная перадумова існавання чалавека і грамадства, сфера яго жыццядзейнасці;*

2) *спосабы ўзаемадзеяння чалавека і прыроды залежаць ад узроўню развіцця тэхналогій і свядомасці, маюць гістарычны характар і працягваюцца ў тытах прыродакарыстання ці прыродааховы;*

3) *узаемадзеянне чалавека і прыроды ўключае ў сябе як уплыў прыроды на чалавека, так і ўздзеянне чалавека на прыроду.*

Р. Грудніцкі.

## ТЭКСТЫ

### АНАКСАГОР

Разам былі ўсе рэчы, бязмежныя паводле многасці і паводле маласці; бо маласць была бязмежнаю. І пакуль усе былі разам, не было магчымасці выразна адрозніваць нічога з прычыны маласці. Бо ўсё стрымлівалася паветрам і эфірам, а абодва яны – бязмежныя рэчывы. Бо гэта самыя вялікія рэчывы, якія ёсць у агульнай масе, як паводле многасці, так і паводле велічыні...

Калі, аднак, усё гэта паводзіць сябе гэткім чынам, трэба прыняць меркаванне, што ва ўсім, што злучаецца, утрымліваецца множнае і разнастайнае і зародкі ўсіх рэчаў, якія маюць шматлікія разнастайныя формы, колеры, смакі і пахі...

Анаксагор. Аб прыродзе.

Пераклад Л. Баршчэўскага

паводле: Die griechische Literatur in Text und Darstellung. Klassische Periode I. Stuttgart, 1986. S. 342, 344.

## ЗЯНОН ЭЛЕЙСКИ

...Калі існае не мае памеру, то быццам бы яго няма; калі ж яно ёсць, то неабходным чынам кожная частка павінна мець пэўныя памеры і таўшчыню і адлегласць адна ад аднае. І для таго, што знаходзіцца перад тою размешчанай часткай, справядлівае тое самае сцверджанне. Менавіта: і яна будзе мець свае памеры, а перад ёю будзе знаходзіцца іншая частка. Падобнае сцверджанне, такім чынам, справядлівае раз і назаўсёды. Бо ніякая частка гэткага кшталту (цэлага) будзе ўтвараць самую крайнюю мяжу, і ніколі адна з іх не страціць дачынення з іншаю. Такім чынам, калі маецца шмат рэчаў, то яны мусяць быць адначасова быць і малымі, і вялікімі: малымі да нікчэмнасці, вялікімі да бясконцасці...

Калі ёсць мноства, то неабходным чынам павінна быць дакладна столькі рэчаў, колькі іх сапраўды ёсць – не болей і не меней. Калі, аднак, ёсць столькі рэчаў, колькі іх ёсць, то іх колькасць гэтым і абмежаваная.

Калі ёсць мноства, то колькасць існых рэчаў не абмежаваная. Бо іншыя ўвесь час знаходзяцца паміж існых рэчаў і зноў іншыя сярод тых. І тым самым колькасць існых рэчаў не абмежаваная.

Зянон Элейскі. Аб прыродзе.

Пераклад Л. Баршчэўскага

паводле: Die griechische Literatur in Text und Darstellung. Klassische Periode I. Stuttgart, 1986. S. 338, 340.

## ЭМПЕДОКЛ

Хачу я пра падвойнае сказаць: то вырастае ўсцяж адно  
Ў адзінае быццё з шматлікага, то зноўку дзеліцца яно,  
Каб стаць шматлікім з аднаго. Падвойнае заўжды  
Ўзнікненне тленных рэчаў і падвойнае заўжды  
Іх убыванне. Бо як першае стварае і бурыць спалучэнне ўсіх  
Без рэшты рэчываў, так і другое, не паспеўшы ўзнікнуць, зноў  
На часткі разлятаецца, у момант, як яны падзеляцца.  
І гэты не спыняецца абмен: то праз любоў усё зліваецца,  
То рэчывы ўсе раздзяляюцца, у спрэчках і нянавісці.  
Наколькі навучылася адно з шматлікага ўзнікаць

І ад распаду аднаго шматлікае ўзнікае зноў,  
Настолькі станаўленне іх ідзе, і зменлівае іх жыццё  
Заўжды, і не спыняецца абмен, наколькі непакіснымі  
Істоты ёсць у цыкле кругабегу дзён...

Эмпедокл. Аб прыродзе. Пераклад  
Л. Баршчэўскага паводле:  
Die griechische Literatur in Text und  
Darstellung, Klassische Periode I.  
Stuttgart, 1986. S. 216.

## АРЫСТОТЭЛЬ

...Большасць першых філосафаў лічыла пачаткам усяго адны толькі матэрыяльныя пачаткі, а менавіта тое, з чаго складаюцца ўсе рэчы, з чаго як першага яны ўзнікаюць і ўва што як у апошнія яны, гінучы, ператвараюцца, прычым сутнасць хоць і застаецца, але змяняецца ў сваіх праявах, – гэта яны лічаць элементам і пачаткам рэчаў. І таму яны мяркуюць, што нішто не ўзнікае і не знікае, бо такая прырода заўсёды захоўваецца; падобна да таго, як і пра Сакрата мы не кажам, што ён увогуле робіцца, калі робіцца цудоўным або адукаваным, або што ён гіне, калі страчвае гэтыя ўласцівасці, бо застаецца субстрат – сам Сакрат, гэтак сама, кажуць яны, не ўзнікае і не знікае ўсё астатняе, бо мусіць быць нейкая прырода – ці адна, ці больш за адну, адкуль узнікае ўсё астатняе, у той час як сама гэта прырода захоўваецца.

Адносна колькасці і гатунку такога пачатку не ўсе вучылі аднолькава. Фалес – заснавальнік такога кшталту філасофіі – сцвярджаў, што пачатак – вада (таму ён і абвясчаў, што зямля знаходзіцца на вадзе); да гэтага меркавання ён, магчыма, прыйшоў праз назіранне, што страва ўсіх істот вільготная і што само цяпло ўзнікае з вільгаці і з яе дапамогаю жыве (а тое, з чаго ўсё ўзнікае, – гэта і ёсць пачаткам усяго). Такім чынам, ён менавіта таму прыйшоў да сваёй высновы, роўна як і таму, што насенне ўсяго паводле сваёй прыроды вільготнае, а пачатак прыроды вільготнага – вада.

Сёй-той, аднак, лічыць, што і старэйшыя, якія жылі задоўга да цяперашняга пакалення і першыя пісалі пра багоў, мелі менавіта такія погляды на прыроду: Акіян і Тэфію яны лічылі творцамі ўзнікнення, а багі, на іх думку, прысягалі вадю, якую сам паэты называлі Стыксам, бо найбольш шанаванае – яно самае старажытнае, а тое, чым прысягаюць, – яно найбольш шанаванае. Але ці сапраўды гэтае меркаванне аб прыродзе спрадвечнае і старажытнае – гэта, магчыма, і недакладна: у кожным разе пра Фалеса кажуць, што ён менавіта так і выказаўся пра першую прычыну (што тычыцца Гіпона, дык яго, бадай, не кожны згодзіцца паставіць побач з гэтымі філосафамі з прычыны ўбоства ягоных думак).

Але Анаксімэн і Дыяген мяркуюць, што паветра больш першаснае, чым вада, і з простых цел пераважна яго лічаць пачаткам; а Гілас з Метапонта і Геракліт з Эфеса – агонь, Эмпедокл жа – чатыры элементы, дадаючы да названых зямлю ў якасці чацвёртага. Гэтыя элементы, на яго думку, заўсёды захоўваюцца і не ўзні-

каюць, а ў большай ці меншай колькасці злучаюцца ў адно або раз'ядноўваюцца з аднаго.

А Анаксагор з Клазаменаў, які быў старэйшым за Эмпедокла, але які напісаў свае творы пазней за яго, сцвярджае, што пачаткаў бясконца шмат: паводле яго, амаль усе гомеамерыі, гэтак жа як вада або агонь, узнікаюць і знішчаюцца менавіта такім шляхам – толькі праз злучэнне і раз'яднанне, а інакш не ўзнікаюць і не знішчаюцца, а часам існуюць вечна.

Грунтуючыся на гэтым, за адзіную прычыну можна было б прызнаць гэтак званую матэрыяльную прычыну. Але па меры таго, як яны прасоўваліся ў гэтым напрамку, сама сутнасць справы паказала ім шлях і прымусіла іх да далейшага пошуку. Сапраўды, няхай усялякае ўзнікненне і знішчэнне абавязкова зыходзіць з чагосьці аднаго або з большай колькасці пачаткаў, але чаму гэта адбываецца і што ёсць прычынаю гэтага? Бо як бы там ні было, а не сам субстрат выклікае ўласную перамену; я разумею, што, напрыклад, не дрэва і не медзь – прычына змены саміх сябе і не дрэва робіць ложа, і не медзь – статую, а штосьці іншае ёсць прычынаю змены. А шукаць гэтую прычыну – значыць шукаць нейкі іншы пачатак, [а менавіта], як бы мы казалі, – той, адкуль бярэ свой пачатак рух. Дык вось, тыя, хто з самага пачатку ўзяўся за падобнае даследаванне і абвясціў, што субстрат адзін, не зведалі аніякае незадаволенасці сабою, але ва ўсякім разе некаторыя з тых, хто прызнаваў адзін субстрат, быццам пад ціскам гэтага даследавання абвясчалі адзінае нерухомым, як і ўсю прыроду, не толькі ў дачыненні да ўзнікнення і знішчэння (гэта старажытная тэорыя, і ўсе з ёю пагаджаліся), але і ў дачыненні да ўсялякага іншага кшталту змяненняў; і праз гэта іх думкі адрозніваюцца ад іншых. Такім чынам, з тых, хто абвясчаў сусветнае цэлае адзіным, нікому не ўдалося разгледзець адзначаную прычыну, хіба што Парменіду, ды і яму адно таму, што ён дапускае не адну, але ў нейкім сэнсе дзве прычыны. Тыя ж, хто прызнае мноства прычын, хутчэй могуць пра гэта казаць; напрыклад, тыя, хто прызнае за пачаткі цёплае і халоднае або агонь і зямлю: яны разглядаюць агонь як тое, што валодае рухальнай прыродаю, а ваду, зямлю і да таго падобнае – як процілеглае яму.

Пасля гэтых філосафаў з іх пачаткамі, бо гэтых пачаткаў было замала, каб вывесці з іх прыроду існага, сама праўда, як мы казалі, вымушала шукаць далейшы пачатак. Што адны рэчы бываюць, а іншыя – робяцца добрымі і цудоўнымі, прычынай гэтага не можа, натуральна, быць ні агонь, ні зямля, ні што-небудзь іншае гэткага самага кшталту, ды так яны і не думалі; але гэтак жа памылкова было б аддаць такую справу выпадку і простаму збегу акалічнасцяў. Таму той, хто сказаў, што розум знаходзіцца і ў прыродзе, гэтак жа як у жывых істотах, і што ён ёсць прычынаю сусветнага парадку і ўсяе светабудовы, здаваўся разважлівым у параўнанні з неабдуманымі разважанніямі яго папярэднікаў. Мы ведаем, што Анаксагор выказаў такія думкі, але маюцца падставы лічыць, што раней за яго пра гэта сказаў Герматым з Клазаменаў. Тыя, хто адстойваў такі погляд, адначасова прызнавалі прычыну дасканаласці [у рэчах] першапачаткам існага, і прытым гэтакім, ад якога існае атрымоўвае рух...

Можна меркаваць, што Гесіэд першы стаў шукаць нешта падобнае ці яшчэ

хто лічыў каханне або пажадлівасць пачаткам – напрыклад, Парменід: бо і ён, апісваючы ўзнікненне Сусвету, заўважае:

Перш ад усіх багоў быў ёю задуманы Эрот.

А паводле Гесіёда:

Перадусім у Сусвеце Хаос нарадзіўся,  
а потым шыракагрудая Гея.  
З імі – Эрот, што з усіх неўміручых багоў  
выглядае адрозна, –

бо павінна быць сярод існага пэўная прычына, якая прыводзіць у рух рэчы і злучае іх. Пра тое, хто з іх першы выказаў гэта, няхай дазволена будзе меркаваць пазней; а паколькі ў прыродзе відавочна было і процілетлае добраму, і не толькі ўладкаванасць ды прыгажосць, але таксама неўладкаванасць і пачварнасць, прычым кепскага было больш, чым добрага, а пачварнага – больш, чым прыгожага, то другі ўвёў сяброўства і варожасць, – кожнае як прычыну аднаго з іх. І сапраўды, калі ісці ўслед за Эмпедоклам і разумець яго словы паводле сэнсу, а не паводле таго, што ён цьмяна прамаўляе, дык будзе заўважана, што сяброўства ёсць прычынаю добрага, а варожасць – прычынаю ліхога. І таму, калі сказаць, што ў пэўным сэнсе Эмпедокл – і прытым першы – кажа пра ліха і дабро як пра пачаткі, дык гэта, бадай, будзе сказана слушна, калі толькі прычына ўсіх дабротаў – само дабро, а прычына ліхога – ліха.

Такім чынам, згаданыя філосафы, як мы сцвярджаем, да гэтае пары, відавочна, закраналі дзве прычыны з ліку тых, што мы адрознівалі ў творы аб прыродзе, – матэрыю і тое, адкуль паходзіць рух: акрамя таго, невыразна і без якой-небудзь упэўненасці, так, як паводзяць сябе ў бітве непадрыхтаваныя жаўнеры: бо і яны, паварочваючыся ва ўсе бакі, зрэдку наносяць добрыя ўдары, але без ведання справы; і гэтак сама здаецца, што і гэтыя філосафы не ведаюць, што яны кажуць, бо зусім відавочна, што яны амаль зусім не звяртаюцца да сваіх пачаткаў, хіба што толькі крыху. Анаксагор разглядае розум як сродак тварэння свету, і калі ў яго ўзнікае цяжкасць, з якое прычыны нешта існуе паводле неабходнасці, дык ён спасылаецца на розум, а ў астатніх выпадках ён абвясчае прычынаю таго, што адбываецца, усё што заўгодна, толькі не розум. А Эмпедокл звяртаецца да прычын больш, чым Анаксагор, але ўсё-ткі недастаткова, і пры гэтым не атрымліваецца ў яго ўзгодненасці. Сапраўды, нярэдка ў яго сяброўства падзяляе, а варожасць аб'ядноўвае. Бо калі сусветнае цэлае праз варожасць распадаецца на элементы, агонь злучаецца ў адно, і гэтак сама кожны з астатніх элементаў. Калі ж элементы зноў праз сяброўства злучаюцца ў адно, часцінкі кожнага элемента з неабходнасцю зноў распадаюцца.

Эмпедокл, такім чынам, у адрозненне ад сваіх папярэднікаў, першы падзяліў гэтую [рухальную] прычыну, прызнаў не адзін пачатак руху, а два розныя, і прытым процілеглыя. Акрамя таго, ён першы назваў чатыры матэрыяльныя элементы, аднак ён тлумачыць іх не як чатыры, а нібыта іх ёсць толькі два: з аднаго боку, асобна агонь, а з другога – процілеглыя яму зямля, паветра і вада як існасць аднаго кшталту. Такую выснову можна зрабіць, вывучаючы яго вершы.

Такім чынам, Эмпедокл, як мы кажам, абвясціў гэтка пачаткі і менавіта ў гэткай колькасці. А Леўкіп і яго паслядоўнік Дэмакрыт прызнаюць элементамі паўнату і пустэчу, называючы адно існым, другое не-існым, а менавіта: поўнае і шчыльнае – існым, а пустое і [разрэджанае] – не-існым (таму яны і кажуць, што існае існуе зусім не больш за не-існае, бо і цела існуе зусім не больш за пустату), а матэрыяльнай прычынаю існага яны называюць і адно, і другое. І як тыя, хто прызнае асноўную існасць адзінаю, а ўсё астатняе выводзіць з яе ўласцівасцяў, беручы разрэджанае і шчыльнае за асновы ўласцівасцяў [рэчаў], гэтак і Леўкіп з Дэмакрытам сцвярджаюць, што адрозненні [атамаў] – гэта прычыны ўсяго іншага. А гэтых адрозненняў яны называюць тры: абрыс, парадак і стан. Бо існае, кажуць яны, адрозніваецца толькі «суразмернасцю», «судакрананнем» і «паваротам»; з іх «суразмернасць» – гэта абрысы, «судакрананне» – парадак, «паварот» – стан; а менавіта: А адрозніваецца ад N абрысамі, AN ад NA – парадкам, Z ад N – станам.

А пытанне пра рух, адкуль або якім чынам ён у існага, і яны, падобна да іншых, легкадумна абышлі.

Такім чынам, вось, відаць, да якіх межаў, як мы казалі, нашы папярэднікі давялі даследаванне адносна дзвюх прычын...

Існым называецца, з аднаго боку, тое, што існуе як дадатковае, з другога – тое, што існуе само па сабе. Як дадатковае – напрыклад, мы кажам, што справядлівы – адукаваны, што чалавек – адукаваны і што адукаваны – чалавек, прыблізна гэтак жа, як мы кажам, што адукаваны ў мастацтве будзе дом, бо будаўніку быць адукаваным у мастацтве ці адукаванаму ў мастацтве быць домабудаўніком – гэта штосьці дадатковае (бо «вось гэта ёсць тое» азначае тут, што вось гэта ёсць дадатковым для яго)...

Быццё ж само па сабе прыпісваецца ўсяму таму, што абазначаецца праз формы катэгарыяльнага выказвання, бо колькімі спосабамі робяцца гэтыя выказванні, у гэткай жа колькасці сэнсаў абазначаецца быццё. А паколькі адны выказванні пазначаюць сутнасць рэчы, другія – якасць, іншыя – колькасць, іншыя – стаўленне, іншыя – дзеянне ці зведванне, іншыя – «дзе», іншыя – «калі», то, згодна з кожным з іх, тыя самыя значэнні мае і быццё. Бо ж няма аніякае розніцы сказаць: «чалавек ёсць здаровым» або «чалавек здаровы», і гэтак жа сама: «чалавек ёсць істотаю, якая ідзе ці рэжа» або «чалавек ідзе ці рэжа»; і гэтакім чынам ва ўсіх іншых выпадках.

Далей, «быццё» і «ёсць» абазначаюць, што нешта праўдзівае, а «небыццё» – што яно не праўдзівае, а фальшывае, аднолькава пры сцвярдженні і адмаўленні; напрыклад, выказванне «Сакрат адукаваны» – праўдзівае, або «Сакрат не бледны» – таксама праўдзівае; а выказванне «дыяганаль не ёсць несувымернаю» – непраўдзівае.

Акрамя таго, быццё ды існасць абазначаюць у згаданых выпадках, што адно ёсць у патэнцыі, другое – у сапраўднасці. Напраўду, мы кажам «гэта тое, што бачыць» і пра тое, што бачыць у патэнцыі, і пра тое, што бачыць у сапраўднасці. І гэтак жа сама мы прыпісваем веданне і таму, што здольнае карыстацца ведамі, і таму, што ў сапраўднасці карыстаецца імі. І станам спакою мы называем і тое, што ўжо знаходзіцца ў стане спакою, і тое, што можа знаходзіцца ў спакоі. Тое самае можна сказаць і пра існасць: бо мы кажам, што ў камені ёсць [выява] Гермеса і што палова лініі ёсць у лініі, і называем хлебам хлеб яшчэ недаспелы. А калі штосьці ёсць у патэнцыі і калі яго яшчэ няма – гэта трэба разгледзець у іншым месцы...

Што ж да існасці матэрыяльнай, дык не трэба выпускаць з-пад увагі, што, калі нават усё паходзіць з аднаго і таго ж першапачатку або з адных і тых жа першапачаткаў і матэрыя як пачатак усяго, што ўзнікае, адна і тая самая, тым не менш, кожная рэч мае пэўную ўласцівую толькі ёй матэрыю, напрыклад: першая матэрыя слізі – салодкая і тлустая, жоўці – горкая ці яшчэ што-небудзь, хоць, можа, яны паходзяць з аднае і тае ж матэрыі... З другога боку, з аднае матэрыі могуць узнікнуць розныя рэчы, калі рухальная прычына розная: напрыклад, з дрэва – і скрынка, і ложак. А ў пэўных рэчаў – менавіта таму, што яны розныя – матэрыя абавязкова мусіць быць рознаю; напрыклад, піла не можа атрымацца з дрэва, і гэта не залежыць ад рухальнае прычыны: яна не здольная зрабіць пілу з воўны ці дрэва. Таму, калі адно і тое самае можа быць зроблена з рознай матэрыі, то зразумела, што мастацтва, г. зн. рухальны пачатак, мусіць быць адным і тым жа: бо калі б і матэрыя, і тое, што рухае, былі рознымі, то розным было б і тое, што ўзнікла.

Дык вось, калі шукаюць прычыну, то, паколькі пра яе можна казаць у розных значэннях, належыць падаваць усе магчымыя прычыны. Напрыклад: што складае матэрыяльную прычыну чалавека? Ці не месячныя выдзяленні? А што – як рухальнае? Ці не сперма? Што – як форма? Сутнасць яго быцця. А што – як канчатковая прычына? Мэта (і тое, і другое, бадай, адно і тое самае). А прычыны варта паказваць бліжэйшыя; на пытанне, што за матэрыя, паказваць не агонь ці зямлю, а матэрыю, уласцівую толькі гэтай рэчы. Што ж да натуральных і тых, што ўзнікаюць, існасцяў, то, калі вывучыць іх правільна, іх варта вывучыць азначаным вышэй чынам, – калі ўжо гэтыя прычыны ёсць і іх столькі, то і спазнаваць належыць менавіта прычыны.

А што да сутнасцяў натуральных, але вечных, дык тут ідзеца пра іншае. Бо некаторыя з іх, бадай, не маюць матэрыі, або [ва ўсякім разе] маюць не такую, а толькі тую, што дапускае прасторавы рух. І таксама не мае матэрыі тое, што, хоць і існуе ад прыроды, але не ёсць існасцю, а сутнасць – гэта яго субстрат. Напрыклад: якая прычына зацьмення Месяца, чым ёсць яго матэрыя? Яе няма, а Месяц ёсць тым, што зведвае зацьменне. А якая рухальная прычына, захінае святло? Зямля. І мэты тут, бадай што, і няма. А прычына як форма – гэта азначэнне; але яно застаецца невыразным, калі не ўтрымлівае ў сабе прычыны. Напрыклад: што такое зацьменне? Страта святла. Калі ж дадаць «у выніку таго, што Зямля апынулася паміж [Месяцам і Сонцам]», то азначэнне будзе ўтрымліваць прычыну. Адносна сну незразумела, што тут ёсць першае, якое мусіць зведваць. Ці сказаць, што жывая істота? Так, але ў якім гэта дачыненні і якая яго частка першасная? Ці будзе гэта сэрца ці нешта іншае? Далей: адкуль бярэцца сон? Далей: які стан, што зведваецца гэтай часткаю, а не ўсім целам? Сказаць, што гэта нейкая нерухомасць? Так, вядома, але чым яна выклікаецца ў першым, хто гэта зведвае?

Паколькі пэўныя рэчы пачынаюць і перастаюць існаваць, не зведаўшы ані ўзнікнення, ані знішчэння – напрыклад, кропкі, калі толькі яны існуюць, і наогул – формы, або вобразы (бо не бель узнікае, а дрэва робіцца белым, паколькі ўсё, што ўзнікае, узнікае з чагосьці і робіцца чымсьці), то не ўсе процілегласці могуць узнікнуць адна з аднае, але ў адным сэнсе смуглявы чалавек становіцца бледным

чалавекам, а ў іншым – смуглявасць робицца бледнасцю, і матэрыю мае не ўсё, а толькі тыя рэчы, якія ўзнікаюць адна з аднае і пераходзяць адна ў адну; а тое, што пачынае і перастае існаваць, не пераходзячы адно ў адно, матэрыі не мае.

Арыстотэль. Метафізіка. *Пераклад*

*Р. Грудніцкага* (рэдакцыя паводле:

Αριστοτέλους τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

Т. Α΄. Αθήνα, 2006, σελ. 40–56, 302–

306; [https://el.wikisource.org/wiki/](https://el.wikisource.org/wiki/Μεταφυσικά/Βιβλιο_Η)

[Μεταφυσικά/Βιβλιο\\_Η](https://el.wikisource.org/wiki/Μεταφυσικά/Βιβλιο_Η)).

## ЦІТ ЛУКРЭЦЫЙ КАР

...Зараз пачну: да пачаткаў прабіцца хачу ва ўсіх рэчах –  
Тых, што прырода і творыць усе з іх, і множыць, і жывіць,  
І на якія па смерці яна зноў усё раскладае.  
Тыя пачаткі мы клічам: матэрыя, ці то часцінкі  
Асноватворныя рэчаў, а часам насеннем тых рэчаў  
Мы называем іх; зрэшты, і ім даём іншую назву:  
Першачасцінкі, паколькі ўсё найперш з іх і ўзнікае...  
Каб не было ў кожнай рэчы тых першародных часцінак,  
Ці ж іх сваяцтва б яднала – мелі б яны адну маці?  
А калі ўсё, што наўкола, са свайго вынікае насення,  
Там толькі рэчаў пачатак і да святла іх імкнення.  
Дзе, уласцівая рэчам, матэрыя ёсць, ёсць часцінкі.  
Вось чаму так не бывае, каб з усяго ўсё ўзнікала:  
Кожная рэч асабліваець мае сваю і мае сілу...  
Дадзена нейкая колькасць, пэўна, матэрыі рэчам,  
Каб яны здолелі ўзнікнуць, вось жа, яна ўсё й стварае.  
То пагадзіся ж: з нічога ўзнікнуць нішто і не здольна:  
Трэба насенне, з якога рэчы маглі б нарадзіцца,  
А па з'яўленні на свеце, у неба маглі каб цягнуцца...  
..Нішчачы рэчы, аднак жа, не ператворыць прырода  
Іх у нішто – раскладзе іх на першачасцінкі.  
Бо калі б нейкія рэчы цалкам маглі вынішчацца,  
Ў нас на вачах бы знікала то штось адно, то другое,  
То не патрэбна ніякай сілы было б, каб на крошкі  
Рэч раздрабніць хоць якую ці яе тканкі расплесці.  
Вось, калі ў вечным насенні кожнае рэчы зародак,  
То, пакуль гэткая сіла ўдарам сустрэчным не зрыне  
Гэтую рэч ці не знішчыць проста з сярэдзіны, з пораў –  
Дух не дазволіць прыроды творчай той рэчы загінуць.

Ціт Лукрэцый Кар. Аб прыродзе рэчаў.

*Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле:

[https://la.wikisource.org/wiki/De\\_rerum\\_natura\\_\(Titus\\_Lucretius\\_Carus\)/Liber\\_I](https://la.wikisource.org/wiki/De_rerum_natura_(Titus_Lucretius_Carus)/Liber_I)



## МАРК АЎРЭЛІЙ

Для натуры Цэлага ўся сусветная сутнасць падобная да воску. Вось яна зляпіла каня; тады ператоплівае яго і фармуе дрэва, тады – чалавека, а пасля яшчэ нешта іншае. І ўсё гэта ў адзін дзень. Для скрынкі няма нічога жудаснага ў тым, каб раз быць разабранаю, як і ў тым, каб іншым разам быць збітаю ў цэласць...

Натура, якая ўпраўляе цэласцю, неўзабаве з'іначыць усё тое, што ты бачыш, і з субстанцыі ўсяго створыць іншыя рэчы і зноў іншыя рэчы з іхняе субстанцыі, каб сусвет быў вечна маладым.

Марк Аўрэліюс. Роздумы. *Пераклад Міхася Кавыля*. Byelorussian Charitable Educational Fund. [Gainsville, Fla.,] 1978. С. 78. (*Праваніс зменены*)

## АЎГУСЦІН

Зірні: я адказваю тым, хто там пытаецца: «Што рабіў Бог, перш чым ён стварыў Неба і Зямлю?»

Я не буду яму адказваць так, як я некалі нібыта жартам адказваў: «Ён зрыхтаваў тым, якія памыляюцца ў сваіх спробах вымераць высокія таямніцы, апраметныя». «Ведаць» і «няўдала жартаваць» – гэта розныя паняцці, таму я не хацеў бы даваць такі адказ. Я не ведаю, чаго я не ведаю, акрамя як адказаць так, каб зрабіць аб'ектам кпінаў таго, хто пытаецца пра такое Высокае, каб узнесці пахвалу нікчэмнаму кпліўцу. Але я называю цябе, нашага Бога, Тварца ўсяго Тварэння. І калі пад словамі Неба і Зямля разумець усё Стварэнне, то я адважна кажу: «Перш чым Бог стварыў Неба і Зямлю, ён не рабіў нічога». Бо калі ён стварыў, ці магло існаваць нешта іншае, апроч ягонага Стварэння?» Калі б я ўсё-ткі тое, што я хацеў бы ведаць дзеля свае карысці, ведаў так добра, як я ведаю, што не было створана Стварэння, перш чым адбылося Тварэнне. Калі ж нейкі летуценны розум, поўны фантазій, заблукае ў мінулых часах і здзівіцца, што ты, Усёмагутны, Усётворны і Усяміласцівы Бог, Тварэц Неба і Зямлі, перад здзяйсненнем такой велізарнае працы незлічоную колькасць стагоддзяў спачываў, перш чым ты стварыў тое, то няхай гэтка розум збярэцца з думкамі і асэнсуе тое, што ён здзівіцца фальшывым рэчам. Як маглі прайсці незлічоныя стагоддзі, якіх ты перад тым не стварыў, бо ты ёсць Першастворцам і Творцам усіх стагоддзяў? Або як мог існаваць час, якога ты не стварыў, і як ён мог прамінуць у таго, у каго яго ніколі не было? Калі ж ты гэтка чынам ёсць Тварцом часоў і калі існаваў нейкі час, перад тым, як ты стварыў Неба і Зямлю, як можна тады казаць, што ты нібыта перад тым не быў дзейны? Бо менавіта гэты час ты і стварыў, і не маглі прамінуць аніякія часы, перш чым ты не стварыў часу. Бо не было ніякага «Тады», калі не было ніякага часу.

Аўгустын. Споведзь. *Пераклад Л. Баршчэўскага*  
паводле: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,\\_Augustinus,\\_Confessionum\\_Libri\\_Tredecim,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Confessionum_Libri_Tredecim,_MLT.pdf) (p. 815).

...Я ані не сумняюся ў тым, што свет першапачаткова быў створаны ва ўсёй сваёй дасканаласці, так што ўжо тады існавалі Сонца, Зямля, Месяц і зоркі; на зямлі не толькі меліся зародкі раслін, але і самі расліны раслі на пэўнай яе частцы; Адам і Ева былі створаны не дзецьмі, а дарослымі. Хрысціянская рэлігія патрабуе ад нас гэткае веры, а натуральны розум пераконвае нас у яе праўдзівасці, бо, беручы пад увагу ўсёмагутнасць Бога, мы мусім меркаваць, што ўсё ім створанае было ад самага пачатку з кожнага гледзішча дасканалым. І падобна да таго, як прыроду Адама і райскіх дрэў можна нашмат лепш спасцігнуць, калі разгледзець, як дзіця паступова фарміруецца ва ўлонні маці і як расліны вырастаюць з насення, чым проста бачыць іх, якімі іх стварыў Бог, – гэтак жа сама мы лепш растлумачым, якою наогул ёсць прырода ўсіх існых у свеце рэчаў, калі мы зможам уявіць некаторыя вельмі зразумелыя і вельмі простыя прыныцыпы, грунтуючыся на якіх мы выразна здолеем паказаць паходжанне свяцілаў, Зямлі і ўсяго іншага відочнага свету як бы з пэўнага насення; і хоць мы ведаем, што ў сапраўднасці ўсё гэта ўзнікла не так, мы вытлумачым усё лепш, чым апісаўшы свет такім, якім ён ёсць або якім, як мы верым, ён быў створаны. А паколькі я думаю, што я знайшоў падобнага кшталту прыныцыпы, я і паспрабую тут іх выкласці.

### Якія гэтыя здагадкі

Мы ўжо адзначылі вышэй..., што ўсе цэлы, складнікі ўніверсуму, паходзяць з аднае і тае самае матэрыі, бясконца падзельнай і сапраўды падзеленай на мноства часцінак, якія рухаюцца па-рознаму; прычым рух іхні пэўным чынам колападобны, і ў свеце пастаянна захоўваецца адна і тая ж колькасць руху. Але наколькі вялікія часцінкі, на якія матэрыя падзелена, наколькі хутка яны рухаюцца і якія дугі апісваюць, мы не здолелі падобным жа чынам вызначыць. Бо паколькі Бог можа кіраваць імі бясконца рознымі спосабамі, дык тое, якія з гэтых спосабаў ім абраныя, мы можам спасцігнуць толькі праз досвед, але ніяк не з дапамогаю развагі. Вось чаму мы можам свабодна выказаць здагадку наконт любых спосабаў, абы ўсё, што з іх вынікае, зольшага было ўзгоднена з досведам. Такім чынам, калі хочаце, мы выкажам здагадку, што ўся матэрыя, з якой Бог стварыў відочны свет, была ім спачатку падзелена на часцінкі, наколькі магчыма роўныя паміж сабою і прытым умеранай велічыні, г.зн. сярэдняй паміж рознымі велічынямі тых, што цяпер складаюць неба і зоркі. Выкажам, урэшце, здагадку, што ўсе яны пачалі рухацца з роўнаю сілаю двума рознымі спосабамі, а менавіта – кожная вакол свайго ўласнага цэнтра, утварыўшы гэтакім чынам вадкае цэла, якім я лічу неба; акрамя таго, некаторыя з іх рухаліся разам вакол некалькіх цэнтраў, размешчаных ва ўніверсуме гэтак, як у цяперашні час размешчаныя цэнтры нерухомых зорак; іх колькасць тады была большаю, яна была роўная колькасці зорак разам з колькасцю планет і камет; хуткасць, з якою яны былі рухомыя, была ўмераная – інакш кажучы, Бог уклаў у іх увесь рух, што маецца ў свеце і па сённяшні час...

## Іх памылковасць не замінае праўдзівасці таго, што з іх выводзіцца

Гэтых нешматлікіх здагадак, мне здаецца, досыць, каб карыстацца імі як прычынамі або прынцыпамі, з якіх я выбудую ўсе высновы, заўважныя ў нашым свеце, на падставе адных выкладзеных вышэй законаў... Я не думаю, каб можна было прыдумаць іншыя, больш простыя, больш даступныя розуму, а таксама і больш праўдападобныя прынцыпы, чым гэтыя. І хоць згаданыя законы прыроды ёсць такімі, што, нават уявіўшы сабе апісаныя паэтамі хаос, інакш кажучы, поўнае змешванне ўсіх частак універсуму, усё ж з дапамогаю гэтых законаў магчыма давесці: змешванне павінна было паступова прывесці да існага цяпер парадку свету – што я ўжо і спрабаваў паказаць..., – але паколькі, у адпаведнасці з найвышэйшай дасканаласцю, уласцівай Богу, належыць лічыць яго не гэтулькі стваральнікам змешвання, колькі творцам парадку, а таксама і таму, што паняцце наша пра яго менш выразнае, то я і палічыў патрэбным аддаць перавагу тут сувымернасці ды парадку перад хаатычным змешваннем. І гэтаксама, як няма сувымернасці і парадку прасцейшых і больш даступных пазнанню за той, які палягае ў поўнай роўнасці, я і выказаў меркаванне, што ўсе часткі матэрыі напачатку былі роўныя як паводле сваёй велічыні, так і паводле свайго руху, і не пажадаў дапусціць ва ўніверсуме аніякае няроўнасці, акрамя тае, што палягае ў адрозненні становішча нерухомых зорак – што для кожнага, хто сузірае начное неба, выяўляецца нагэтулькі выразна, што не дапускае аніякіх сумневаў. Зрэшты, не надта важна, якім я лічу першапачатковае размяшчэнне матэрыі, паколькі пазней, згодна з законамi прыроды, у гэтым размяшчэнні ўсё адно павінна была адбыцца змена. Наўрад ці можна ўявіць сабе размяшчэнне матэрыі, зыходзячы з якога нельга было б давесці, што, згодна з гэтымі законамi, дадзенае размяшчэнне павінна ўвесь час змяняцца, аж пакуль не сфармуецца свет, зусім падобны да нашага (хоць, магчыма, з аднаго меркавання гэта выводзіцца даўжэй, чым з іншага). Бо ў выніку дзеяння гэтых законаў матэрыя паслядоўна прымае ўсе формы, да якіх яна здольная; вось жа, калі па парадку разгледзець гэтыя формы, магчыма нарэшце дайсці і да тае, што ўласцівая нашаму свету. Я асабліва гэта падкрэсліваю дзеля таго, каб стала зразумела, што, кажучы пра меркаванні, я не раблю, аднак, ні аднаго гэткага, памылковасць якога – хоць бы і відавочная – магла б даць падставу ўсумніцца ў праўдзівасці высноў, што робяцца на падставе яго.

Р. Дэкарт. Прынцыпы філасофіі. *Пераклад*

*Р. Грудніцкага* (рэдакцыя паводле: Œuvres de Descartes. Méditations et Principes.

Publiées par Ch. Adam & P. Tannery.

Traduction française. IX. Paris, 1904. P. 124–126).

### ЛУКАШ ЗАЛУСКИ

...У рэчах дадзена першасная матэрыя. Яна ёсць першым суб'ектам усяго, з яе створана ўсё, што існуе не акцыдэнтальна, і пры разбурэнні рэчаў яна апынаецца тым апошнім, што захоўваецца пасля разбурэння рэчы. Сама па сабе, а не

атрымоўваючы ўнутраную абумоўленасць формаю, яна мае сваё актуальнае быццё паводле сутнасці. Хоць яна мае ўнутраную здольнасць да ўспрымання формы, усё ж такі яна існуе дзякуючы свайму ўласнаму існаванню. Яе патэнцыя – рэальная ўпарадкаванасць, а не толькі супярэчнасць. Яна і ёсць тым, што ўспрымае субстанцыяльныя і акцыдэнтальныя формы.

...Першасная матэрыя – гэта прыродная магчымасць любых формаў, няхай яны нават даўно ўзніклі, а цяпер разбураны. Ніякая матэрыя не мае роўнай сабе паводле часу формы цялеснасці, а матэрыя пад месяцам<sup>12</sup> – ніякай роўнай паводле часу субстанцыяльнай формы. Але ёй заўсёды ўласцівая нявызначаная колькасць. Яна можа звышнатуральна існаваць без усялякае формы. У тых рэчаў, што існуюць пад нябёсамі, яна аднаго і таго самага кшталту. Імаверна, што могуць быць дадзеныя розныя віды гэтай матэрыі.

...Субстанцыяльная форма – гэта акт, што разам з матэрыяй утварае складанае цэлае. Любая матэрыяльная форма ўзнікае з магчымасці матэрыі без якога-кольвечы папярэдняга перадіснавання ў ёй. Богам дадзеным спосабам адна форма ў шмат якіх матэрыях і шмат якія формы ў адной матэрыі могуць быць. Прыватныя субстанцыяльныя формы, аддзяляльныя ад цэлага, у жывых істотах не дадзеныя. Душы звяроў разнастайныя. Мы прызнаём, што труп мае форму. Колькасць, якая ў першаснай матэрыі дапускаецца, не ёсць беспасярэднім суб'ектам іншых акцыдэнцый, а самую матэрыяй.

...Прырода ёсць пачаткам ды прычынаю руху і стану спакою, у якім яна першасна, сама па сабе, а не акцыдэнтальна, існуе. Складаецца яна з матэрыі і формы субстанцыяльнай, як матэрыяльнай, гэтак і нематэрыяльнай...

Лукаш Залускі. Агульная філасофія.  
Пераклад Л. Чарнышовай // Памятнікі  
філасофскай мыслі Беларусіі  
XVII – першай паловіны XVIII в.  
Мінск, 1991. С. 102. (Новая рэдакцыя).

## ГОТФРЫД ВІЛЬГЕЛЬМ ЛЯЙБНІЦ

... У свеце не існуе нічога, акрамя розуму, прасторы, матэрыі ды руху. Розумам я называю быццё, якое мысліць; прастора ёсць быццём першасна-працяглым, або матэматычным цэлам – г. зн. такім, якое не ўтрымлівае ў сабе нічога, акрамя трох вымярэнняў, – і ёсць усеагульным месцам усіх рэчаў. Матэрыя – гэта быццё другасна-працяглае, ці такое, якое апрача працягласці, або матэматычнага цэла, мае і фізічнае цэла, г. зн. супраціўленне, антытыпію, шчыльнасць, напаўненне прасторы і непранікальнасць, якая палягае ў тым, што пры сустрэчы двух такіх цел або адно з іх саступае месца, або другое, у сваю чаргу, прыходзіць да стану спакою;

---

<sup>12</sup> «Матэрыя пад месяцам» – матэрыя, утвораная з чатырох першаэлементаў: зямлі, вады, паветра і агню. Прызнавалі таксама існаванне матэрыі, утворанай з пятага элемента – эфіру. Ім запоўненая касмічная прастора. (*Заўвага перакладчыцы.*)

з гэткае прыроды непранікальнасці вынікае рух. Такім чынам, матэрыя ёсць быццём у прасторы або быццём, супрацяглым з прастораю. Рух ёсць зменаю прасторы. Фігура ж, велічыня, стан, лік і г. д. – гэта не [віды] быцця (entra), рэальна адрозныя ад прасторы, матэрыі ды руху, але толькі адносіны паміж прастораю, матэрыяй, рухам і іх часткамі, створанымі розумам, які іх пераўзышоў. Фігуру я азначаю як мяжу працяглага, велічыню – як колькасць частак у працяглым. Лік я азначаю так: адзінка + адзінка + адзінка і т. д., гэта значыць як сукупнасць адзінак. Стан зводзіцца да фігуры, бо ён ёсць канфігурацыяй некалькіх рэчаў. Час – гэта не што іншае, як велічыня руху. А паколькі любая велічыня – гэта колькасць частак, то няма нічога дзіўнага, што Арыстотэль вызначыў час як колькасць руху.

Г. В. Ляйбніц. Ліст да Якаба Тамазія за 20/30 крас. 1669 г.

Пераклад Р. Грудніцкага паводле: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz. Berlin, 1875. S. 23.

## ВАЛЬТЭР

### Пра тое, што знешнія аб'екты сапраўды існуюць

Наўрад ці хто-небудзь падумаў бы трактаваць гэты прадмет, калі б філосафы не спрабавалі засумнявацца ў самых што ні ёсць відавочных рэчах, падобна да таго, як іх жа спакушала надзея спазнаць рэчы самыя сумнеўныя.

Нашы пачуцці, кажуць яны, падаюць нам ідэі; але вельмі можа быць, што наша свядомасць атрымлівае гэтыя ўспрымання без таго, каб па-за намі існавалі якія-кольвечы аб'екты. Нам вядома, што падчас сну мы бачым і адчуваем рэчы, якія не існуюць; можа, наша жыццё – не што іншае, як бесперапынны сон, смерць жа бывае момантам нашага абуджэння або канцом сну, за якім ніякае абуджэнне не прыйдзе.

Пачуцці нашы ўводзяць нас у зман нават тады, калі мы не спім; самая маленькая перамена ў нашых органах пачуццяў прымушае нас часам бачыць аб'екты і чуць гукі, не выкліканыя нічым іншым, як разладам нашага цела; таму цалкам магчыма, што мы заўсёды адчуваем тое, што здараецца з намі час ад часу.

Яны дадаюць, што, калі мы бачым аб'ект, мы заўважаем яго колер, абрысы, чуем гукі, і нам было пажадана даць усяму гэтаму назву *модус дадзенага аб'екта*, але якою тады ёсць субстанцыя гэтага аб'екта? Сапраўды, сам аб'ект выслізгвае ад нашага ўяўлення; тое, чаму мы з гэткаю адвагаю надаём назву субстанцыі, у сапраўднасці ёсць не чым іншым, як спалучэннем модусаў. Пазбаўце канкрэтнае дрэва гэтага колеру, гэтых абрысаў, якія даюць вам ідэю дрэва, – і што ж застаецца? Значыць, тое, што я называю модусамі, ёсць не чым іншым, як маімі ўспрыманнямі; я магу колькі заўгодна казаць пра тое, што я маю ідэю зялёнага колеру і цела, якое мае вось гэтакія абрысы, але я не маю аніякага доказу існавання такога цела і гэтага колеру: вось, што кажа Сэкст Эмпірык<sup>13</sup> і з нагоды чаго ён не можа знайсці адказу.

<sup>13</sup> Грэцкі філосаф і лекар, які жыў у III ст. н. э., прадстаўнік скептыцызму.

Прыпішам на імгненне гэтаму спадарству нешта большае за тое, на што яны прэтэндуюць; яны сцвярджаюць, быццам ім нельга давесці, што існуюць целы; прызнаём, што яны ўмеюць давесці самім сабе небыццё цел. Што ж з гэтага будзе вынікаць? Ці пачнём мы інакш паводзіць сябе ў нашым жыцці? Ці будуць у нас хоць пра што-небудзь іншыя ідэі? Неабходна будзе толькі змяніць адно слова ў сваіх размовах. Напрыклад, калі адбудзецца некалькі бітваў, трэба будзе казаць: «здаецца, было забіта дзесяць тысяч чалавек; пэўнага афіцэра, *відаць*, параніла ў нагу, а пэўны хірург, як *падаецца*, яе яму ампутаваў». Гэта як калі б, згаладаўшыся, мы запатрабавалі бачнасці кавалка хлеба, каб зрабіць выгляд, што мы яго з'ядаем. Аднак вось што ім можна адказаць значна больш сур'эзна:

1) Дакладна кажучы, вы не можаце параўнаць жыццё са станам сну, бо ў сне вы думаеце толькі пра рэчы, ідэі якіх вы мелі ў той час, калі не спалі; вы бываеце ўпэўненыя ў тым, што вашы сны – не што іншае, як слабыя рэмінісцэнцыі. Наадварот, падчас няспання і атрымоўваючы адчуванне, мы ні ў якім разе не можам зрабіць выснову, што атрымліваем яго ў парадку рэмінісцэнцыі. Да прыкладу, калі камень, падаючы, параніць нам плячо, дастаткова цяжка ўявіць, быццам гэта адбываецца ў выніку намаганняў памяці.

2) Абсалютна слушна тое, што нашы пачуцці часта бываюць уведзенымі ў зман, але што з гэтага вынікае? Уласна кажучы, мы валодаем толькі адным пачуццём – дотыку: гук, пах – гэта толькі дакрананне да прамежкавых цел, што зыходзяць з аддаленага ад нас цела. Ідэя зорак узнікае ў мяне толькі ў выніку дотыку да святла, якое б'е мне ў вока з адлегласці тысяч мільёнаў лье; ён адчуваецца зусім не так, як дотык маіх рук; і ён залежыць ад асяроддзя, праз якое прабіваюцца цельцы святла; гэта той дотык, які недакладна называюць *падманным* [для пачуццяў]; ён зусім не дазваляе мне ўбачыць аб'екты на іх сапраўдным месцы; ён не дае мне аніякага ўяўлення пра іх памеры; аніводзін з гэтых дотыкаў, якія нельга адчуваць, не дае мне пазытывнай ідэі цел. Калі я ўпершыню адчуваю пах нябачнага прадмета, ад якога ён зыходзіць, мой розум не выяўляе ніякае сувязі паміж нейкім целам і гэтым пахам; але дотык у дакладным сэнсе гэтага слова, збліжэнне майго цела з іншым, дае мне, незалежна ад іншых маіх пачуццяў, ідэю матэрыі; бо, калі я датыкаюся да каменя, я выдатна адчуваю, што не магу стаць на яго месца; і гэта значыць, што тут знаходзіцца нешта працяглае і непранікальнае. Такім чынам, калі дапусціць (бо чаго толькі мы не дапускаем!), што чалавек меў бы ўсе пачуцці, з выняткам пачуцця дотыку ва ўласным сэнсе слова, чалавек гэты мог бы цалкам сумнявацца ў існаванні знешніх аб'ектаў і нават, можа, доўга заставаўся б без якога-кольвечы іх ідэі; але глухі і сляпы, які іх адчуваў бы, не здольны быў бы сумнявацца ў існаванні рэчаў, што выклікаюць у яго адчуванне калянасці; усё гэта таму, што ні афарбоўка, ні гучанне не належаць да сутнасці матэрыі – а толькі працягласць і непранікальнасць. І што адказалі б скрайнія скептыкі на наступныя два пытанні:

1) Калі наогул не існуюць знешнія аб'екты і ўсё гэта – справа майго ўяўлення, чаму мяне апякае ад дотыку да агню і ніякім чынам не апякае, калі ў мроях мне здаецца, нібыта я датыкаюся да яго?

2) Калі я накідваю свае ідэі на гэтым аркушы паперы, а іншы чалавек

збіраецца прачытаць мне тое, што я напісаў, якім чынам магу я зразумець свае ўласныя словы, якія я мысліў і напісаў – калі гэты іншы чалавек не чытае іх мне ў сапраўднасці? Як магу я гэтыя словы прызнаць, калі на паперы яны не існуюць?

Нарэшце, якія б намаганні я ні прыкладаў на карысць маіх сумненняў, я, хутчэй, перакананы ў існаванні цел, чым у большасці геаметрычных аксіём. Гэта можа падацца дзіўным, але я нічога не магу тут зрабіць: я цалкам здольны абысціся без геаметрычных доказаў, калі хачу пераканацца, што ў мяне ёсць бацька і маці; я магу колькі заўгодна прызнаваць даказаным мне аргумент (ці, інакш кажучы, не магу яго аспрэчыць), які сведчыць, што паміж акружнасцю і датычнай да яе можна правесці бясконцае мноства крывых ліній, але я адчуваю несумненна, што калі б нейкая ўсёмагутная істота паспрабавала сказаць мне, што з двух сказаў – *целы існуюць і бясконцае мноства крывых праходзіць паміж акружнасцю і датычнай да яе* – адзін непраўдзівы, і папрасіла б адгадаць, які менавіта, я адказаў бы, што другі; бо, выдатна ведаючы, што мне доўгі час невядомы быў гэты апошні і спатрэбілася няспынная ўвага дзеля спасціжэння яго доказу; што я бачыў тут наяўнасць цяжкасцяў; урэшце, што геаметрычныя аксіёмы знаходзяць рэальнасць толькі ў маім розуме, я мог бы западозрыць свой розум у тым, што ён уведзены ў зман.

Вальтэр. Метафізічны трактат. *Пераклад*

*Р. Грудніцкага* (рэдакцыя паводле: [https://fr.wikisource.org/wiki/Traité\\_de\\_métaphysique/p.206-208/](https://fr.wikisource.org/wiki/Traité_de_métaphysique/p.206-208/)).

Мудрацы, у якіх пытаюцца, што такое душа, адказваюць: мы нічога пра гэта не ведаем. Калі ў іх пытаюцца, што такое матэрыя, адказ іх гучыць дакладна гэтак сама. Што праўда, прафесары, асабліва школьныя, ведаюць усё гэта дасканала; паўтараючы, што матэрыя працяглая і падзельная, яны лічаць, быццам гэтым сказалі ўсё; аднак, калі іх просяць растлумачыць, што абазначае «працягласць», яны адчуваюць збянтэжанасць. «Працяглая» значыць «тая, што складаецца з частак», – кажуць яны. Але з чаго складаюцца гэтыя часткі? Ці падзельныя элементы гэтых частак? І тады яны альбо змаўкаюць, альбо кідаюцца ў шматслоўныя тлумачэнні: тое і іншае выглядае аднолькава падазрона. Амаль невядомае нам быццё, названае матэрыяй, – ці вечнае яно? Уся антычнасць адказвала на гэтае пытанне сцвярдзальна. Ці валодае яна сама па сабе актыўнаю сілай? Шматлікія філосафы меркавалі, што валодае. А тыя, хто гэта адмаўляе, ці маюць права яны гэта рабіць? Вы не разумееце, якім чынам матэрыя можа мець штосьці сама па сабе. Але як вы можаце сцвярджаць, нібыта яна не валодае сама па сабе неабходнымі ёй уласцівасцямі? Вы не разумееце яе прыроды і адмаўляеце яе модусы, закладзеныя ў яе прыродзе: бо, урэшце, з таго моманту, як яна існуе, неабходна, каб яна мела пэўны выгляд і форму, а з моманту, калі яна праз неабходнасць атрымлівае форму, хіба магчыма, каб яна не мела іншых модусаў, датычна сваіх абрысаў? Матэрыя існуе, і вы пазнаяце яе выключна праз свае адчуванні. Які жаль! Чым служаць нам усе тонкасці розуму, калі мы разважаем? Геаметрыя паведаміла нам нямаля аксіём, метафізіка – надта мала. Мы ўзважваем матэрыю, вымяраем яе, раскладаем на часткі; але калі мы захочам зрабіць хоць крок па-за

межы гэтых грубых аперацый, мы адчуем сваю бездапаможнасць і бездань, што зеўрае пад намі.

Прабачце ўсяму свету за тое, што ён памыляўся, калі верыў у самастойнае існаванне матэрыі. Ды і ці мог ён дзейнічаць іначай? Як можна ўявіць сабе, што рэч, якая не мае пераемнасці, не існавала спрадвеку? Калі існаванне матэрыі не было неабходным, чаму яна існуе? І калі ёй было неабходна існаваць, чаму яна не існавала ад веку? Аніводная аксіёма не мела гэткага ўніверсальнага распаўсюду, як гэтая: «Нішто не ўзнікае з нічога». У выніку, процілеглы тэзіс неспасцігальны. Ва ўсіх народаў хаос папярэднічаў уладкаванню цэлага свету, створанага боскаю рукой. Вечнасць матэрыі ані ў аднаго народа не пашкодзіла культу Боскасці. Рэлігія ніколі не была здольная падважыць уяўленне, якое прызнавала вечнага Бога ўладаром вечнае матэрыі. Мы цяпер досыць ашчасліўленыя вераю, якая дапамагае нам зразумець, што Бог здабыў матэрыю з небыцця; аднак аніводзін народ не быў раней навучаны гэтаму дагмату; самі іўдзеі яго не ведалі. Першы верш «Кнігі Роду» абвясчае, што багі Элогім (а не адзін Элоі) стварылі неба і зямлю; але там не сказана, нібыта неба і зямля былі створаныя з нічога...

Матэрыя, маючы вечны характар, павінна была мець вечныя ўласцівасці – гэтакія, як канфігурацыю, сілу інерцыі, рух, падзельнасць. Апошняя ёсць адно толькі вынікам руху, бо без яго нішто не падзяляецца, не драбніцца і не арганізуецца зноўку. Такім чынам, рух разглядалі як уласцівы матэрыі. Хаос быў бязладным рухам, а космас – рухам упарадкаваным, які валадар сусвету надаў усім цэлам. Але як магла матэрыя мець свой уласны рух? Паводле ўсіх антычных філосафаў, яна валодала ім гэтаксама, як працягласцю і непранікальнасцю.

Аднак калі яе немагчыма спазнаць без працягласці, то цалкам можна спасцігнуць без руху. На гэта адказвалі: немагчыма сабе ўявіць, каб матэрыя была непранікальнаю; але калі яна пранікальная, то нешта мусіць пастаянна пранікаць у яе поры; сапраўды, дзеля чаго існуюць праходы, калі няма чаму праходзіць?

Пытанні, адказы – і гэтак бясконца; сістэма вечнай матэрыі мае свае вялікія цяжкасці, як і ўсе астатнія сістэмы. Тая, якая дапускае ўтварэнне матэрыі з небыцця, не менш неспасцігальная. Яе трэба дапусціць, не цешачы сябе пры гэтым надзеяй на магчымасць яе абгрунтавання; філасофія ўвогуле нічога не абгрунтоўвае. Якія толькі неспасцігальныя рэчы не бываем мы змушаны дапуськаць, нават у геаметрыі! Ці можна спасцігнуць дзве лініі, якія пастаянна сыходзяцца, але ніколі не перасякаюцца?

Што праўда, геометрыі нам кажуць: уласцівасці асімптот вам даказаны, вы не можаце адмовіцца дапусціць іх, а тварэнне не даказана зусім, то чаму ж вы яго дапускаеце? Што перашкаджае вам верыць разам з усёю антычнасцю ў вечную матэрыю? З іншага боку, на вас накінецца тэолаг і скажа вам: калі вы верыце, што матэрыя вечная, значыць, вы прызнаеце два прынцыпы – Бога і матэрыю...

Мы нічога не адкажам геометрам, бо гэтыя людзі ведаюць адно толькі свае лініі, паверхні ды аб'ёмы; а тэолагу можна сказаць: чаму вы далучаеце мяне да маніхейцаў? Вось перад вамі камяні, не створаныя аніякім дойлідам, але дойлід узвёў з іх велізарны будынак; я не дапускаю двух дойлідаў: грубы камень падпарадкаваўся магутнасці і таленту.



На шчасце, якой бы сістэмы ні трымацца, ніводная з іх не шкодзіць маралі, бо якая розніца – створана матэрыя ці ўладкаваная? Усё адно, Бог – наш абсалютны валадар. Мы мусім быць аднолькава дабрадзеійнымі пры ўладкаваным хаосе або пры хаосе, што паўстаў з небыцця; амаль ніводная з гэтых метафізічных праблем не ўплывае на жыццёвыя паводзіны; дыспуты – тое самае, што марная балбатня за сталом: пасля бяседы кожны забывае, што ён сказаў, і накіроўваецца туды, куды клічуць яго ягоныя інтарэсы і густы.

Вальтэр. Філасофскі слоўнік. *Пераклад*  
*Р. Грудніцкага* (рэдакцыя паводле:  
[http://www.lechasseurabstrait.com/revue/IMG/pdf/Voltaire\\_-\\_Dictionnaire\\_philosophique.pdf/p.1561-1563/](http://www.lechasseurabstrait.com/revue/IMG/pdf/Voltaire_-_Dictionnaire_philosophique.pdf/p.1561-1563/)).

### ДЭВІД Х'ЮМ (ЮМ)

Няма такога ўражання або такой ідэі любога кшталту, якіх бы мы не ўсведамлялі або не прыгадвалі і пра якія б мы не ўяўлялі, што яны існуюць; відавочна, што з такога ўсведамлення і выводзіцца найбольш дасканалая ідэя быцця і ўпэўненасць у ім. Грунтуючыся на гэтым, мы можам сфармуляваць наступную дылему, самую зразумелую і пераканаўчую, якую толькі можна сабе ўявіць, а менавіта: паколькі мы ніколі не прыгадваем ніводнага ўражання і ніводнае ідэі, не прыпісваючы ім існавання, значыць ідэя існавання павінна або выводзіцца з выразнага ўражання, спалучанага з кожным успрыманнем ці з кожным аб'ектам нашай думкі, або быць тоеснай самой ідэі ўспрымання ці аб'екту.

Паколькі гэтая дылема, відавочна, вынікае з прынцыпу, які абвяшчае, што кожная ідэя паходзіць ад падобнага да яе ўражання, то наш выбар паміж абодвума палажэннямі дылемы не можа паддавацца сумневу. Не толькі няма такога выразнага ўражання, якое суправаджала б кожнае ўражанне і кожную ідэю, але я не думаю, каб існавалі ўвогуле два выразныя ўражанні, якія былі б непарыўна злучаныя. Хоць нейкія адчуванні і могуць быць у пэўны час злучаныя, мы неўзабаве заўважаем, што яны дапускаюць падзеленасць і могуць быць пададзены паасобку. І гэтакім чынам, хоць кожнае ўражанне і кожная ідэя, якія мы толькі памятаем, разглядаюцца як існыя, аднак ідэя існавання не выводзіцца з якога-кольвечы асобнага ўражання.

Вось жа, ідэя існавання тоесная ідэі таго, што мы ўяўляем як існае. Проста думаць пра якую-небудзь рэч і думаць пра яе як пра існуючую не ўяўляе сабою ніякай розніцы. Ідэя існавання, далучаная да ідэі якога-небудзь аб'екта, нічога да яе не дадае. Што б мы сабе ні ўяўлялі, мы ўяўляем гэта як існае. Любая ідэя, якую б мы ні стварылі, ёсць ідэяй пэўнага быцця; а ідэя пэўнага быцця – гэта любая ідэя, якую б мы ні стварылі.

Кожны, хто будзе выказвацца супраць гэтага, неабходным чынам павінен паказаць гэтае выразнае ўражанне, з якога выводзіцца ідэя быцця, і давесці, што гэтае ўражанне неадлучнае ад кожнага [такога] успрымання, якое мы лічым існым. А гэта, як мы можам зрабіць выснову без усялякіх ваганняў, немагчыма.

Выкладзеная намі вышэй аргументацыя, датычная адрознівання ідэі пры адсутнасці рэальнага адрознення паміж імі тут нам цалкам не прыдатная. Гэты

від адрознівання заснаваны на тым, што адна і тая ж простая ідэя можа быць падобнаю да розных ідэй з рознага гледзішча. Але нам не можа быць дадзены такі аб'ект, які быў бы падобны да нейкага аб'екта з гледзішча яго існавання і адрозніваўся б ад іншых аб'ектаў з таго самага гледзішча, бо ўсялякі дадзены аб'ект абавязкова павінен быць існым.

Падобная ж аргументацыя растлумачыць нам таксама ідэю знешняга існавання. Мы можам заўважыць, што ўсе філосафы прызнаюць той і сам па сабе досыць відавочны факт, што розуму рэальна ніколі не дадзена нічога, акрамя яго ўспрыманняў або ўражанняў ды ідэй, і што знешнія аб'екты робяцца нам вядомымі толькі праз выкліканя імі ўспрыманняў. Ненавідзецц, кахаць, думаць, адчуваць, бачыць – усё гэта тое самае, што і ўспрымаць.

Але калі розуму ніколі не дадзена нічога, акрамя ўспрыманняў, і калі ўсе ідэі выводзяцца з чаго-небудзь, папярэдне дадзенага розуму, то адсюль вынікае, што мы не можам уявіць сабе што-небудзь або стварыць ідэю чагосьці спецыфічна адрознага ад ідэй і ўражанняў. Паспрабуем засяродзіць сваю ўвагу [на чымсьці] па-за намі, наколькі гэта магчыма; паспрабуем узнесціся сваім уяўленнем да нябёсаў або да крайніх межаў сусвету; мы рэальна ані на крок не выходзім па-за межы саміх сябе і не можам уявіць сабе якое-кольвечы існаванне, акрамя тых успрыманняў, што з'явіліся ў абсягу гэтага вузкага далягляду. А гэты кругагляд – сусвет, што ствараецца ўяўленнем, і ў нас няма ідэй, акрамя тых, што спароджаныя тут.

Самае большае, што мы можам зрабіць дзеля таго, каб зразумець знешнія аб'екты, мяркуючы, што яны *спецыфічна* адрозныя ад нашых успрыманняў, – гэта ўтварыць суадносную ідэю пра іх, не прэтэндуячы на спасціжэнне аб'ектаў, суаднесеныя з успрыманнямі. Уласна кажучы, мы і не мяркуем, што знешнія аб'екты спецыфічна адрозныя ад успрыманняў, а толькі прыпісваем ім іншыя дачыненні і сувязі ды іншую працягласць.

Дэвід Х'юм. Трактат аб чалавечай  
прыродзе. *Пераклад Л. Баршчэўскага*  
паводле: <https://ebooks.adelaide.edu.au/h/hume/david/treatise-of-human-nature/B1.2.6.html>

## **БЕНЕДЫКТ ДАБШЭВІЧ**

### **3 метафізікі**

Метафізіка – гэта навука пра тое, што ёсць у роўнай ступені агульным для матэрыяльных і нематэрыяльных рэчаў. Яна падзяляецца на онталогію, этыялогію і пнеўматалогію. У онталогіі гаворка ідзе пра існае, у этыялогіі – аб прычынах, у пнеўматалогіі – пра духаў.

### **Онталогія**

...Онталогія – гэта навука, якая разглядае быццё (існае) наогул і яго агульныя ўласцівасці. Пад назваю існага наогул мы разумеем усё тое, што ёсць магчымым. Пры гэтым існае, якое разумеецца адасоблена, разглядаецца або як магчымае,

або як тое, што існуе, або як субсістэнтнае. Магчымае існае – гэта ўсё тое, што ўключае ў сваё разуменне «дапасаванне прэдыкатаў», вось чаму мы зводзім унутраную магчымасць існых рэчаў да спалучэння (дапасавання) атрыбутаў, а не да ўсемагутнасці Бога, як лічыў Дэкарт.

Разам з тым, субсістэнтным існым мы называем субстанцыю, што існуе самастойна і субстанцыянальна не спалучана з якой-кольвечы іншай дзейнай субстанцыяй...

Бенедыкт Дабшэвіч. Погляды новых філосафаў, растлумачанья і праілюстраванья фізічнымі з’явамі, матэматычнымі доказамі, развязаннямі задач, назіраннямі ды эксперыментамі, (выкладзеныя ў Наваградку і Вільні,) 1760 г.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Памятники философской мысли Белоруссии XVII – первой половины XVIII в. Минск, 1991.

С. 251–252 (*Перевод А. Цукермана*).

Арыгінальны тэкст у: Dobszewicz, B. Placita recentiorum philosophorum explanata nec non phenomenis physicis, demonstrationibus mathematicis, resolutionibus problematam, observationibus ac experimentis, adornata in Nowogrudke et Vilna. Vilnae, 1760.

## ПОЛЬ ГОЛЬБАХ

Людзі заўсёды будуць памыляцца, калі пачнуць грэбаваць досведам дзеля сістэм, спароджаных уяўленнем. Чалавек – твор прыроды, ён існуе ў прыродзе, падпарадкаваны яе законам, не можа вызваліцца ад яе, не можа – нават у думках – выйсці з-па-за яе межаў. Дарэмна імкнецца яго дух рынуцца па-за межы бачнага свету – ён заўсёды вымушаны змяшчацца ў яго абсягу. Для істоты, створанай прыродаю і абмежаванай ёю, не існуе нічога, апроч таго вялікага цэлага, частку якога яно складае і ўздзеянне якога адчувае. Меркаванья істоты, якія нібыта адрозныя ад прыроды і якія стаяць па-над ёю, заўсёды застануцца зданямі, і мы ніколі не здолеем скласці сабе слухных уяўленняў пра іх, гэтаксама як і пра іх месцазнаходжанні і характары дзеянняў. Няма і не можа быць нічога па-за прыродаю, якая ахоплівае сабою ўсё, што існуе.

Няхай жа чалавек перастане шукаць па-за светам, ім заселеным, істоты, здольныя даць яму тое шчасце, у якім яму адмаўляе прырода; няхай ён вывучае гэтую прыроду і яе законы, няхай сузірае яе энергію і нязменны характар дзеянняў; няхай ён скарыстае свае адкрыцці дзеля дасягнення свайго ўласнага шчасця і моўчкі падпарадкуецца законам, ад дзеяння якіх нішто не можа яго вызваліць. няхай ён пагодзіцца з тым, што не ведае прычын, схаваных для яго за непранікальнай заслонаю; няхай моўчкі ўпакорыцца загадам універсальнае сілы, якая ніколі не дае ходу назад і ніколі не можа ўхіліцца ад дзеяння законаў, прадпісаных ёй яе ўласнай існасцю.

Раней дапускаліся відавочныя злоўжыванні, калі гэтак часта падкрэсліваліся адрозненні паміж *фізічным* чалавекам і чалавекам *маральным*. Чалавек ёсць чыста фізічнай істотаю; маральны чалавек – гэта тая ж самая фізічная істота, толькі разгляданая з пэўнага ракурсу, г. зн. у дачыненні да пэўнага характару дзеянняў, абумоўленага асаблівасцямі яго арганізацыі. Але хіба гэтая арганізацыя не здзейснена прыродаю? Хіба даступныя ёй рухі або характар дзеянняў не ёсць фізічнымі? Бачныя дзеянні чалавека, гэтаксама, як і тыя нябачныя рухі, што здзяйсняюцца ўнутры яго, спароджаныя яго воляю ці думкаю, ёсць натуральным наступствам, непазбежным вынікам яго ўласнага складу і атрыманых ім імпульсаў ад навакольных істот. Усё, што было прыдуманам на працягу гісторыі чалавечым інтэлектам, каб змяніць або палепшыць жыццё людзей і зрабіць іх больш шчаслівымі, заўсёды было толькі непазбежным вынікам самае існасці чалавека ды жывых істот, што ўздзейнічалі на яго. Усе нашы ўстановы, нашы разважанні ды пазнанні маюць за сваю мэту толькі прынесці нам тое шчасце, да якога нас змушае няспынна імкнуцца наша ўласная прырода. Усё, што мы робім або што мы мыслім, усё, чым мы ёсць і чым мы будзем, заўсёды толькі вынік таго, чым нас зрабіла ўсёабдымная прырода. Усе нашы ідэі, жаданні, дзеянні ўяўляюць сабою неабходны вынік сутнасці і якасцяў, укладзеных у нас гэтак прыродай, і абставінаў, якія змяняюць наш кшталт і якія яна прымушае нас адчуваць. Адным словам, *мастацтва* – гэта тая самая прырода, якая дзейнічае з дапамогаю створаных ёю інструментаў...

...Фізічны чалавек – гэта чалавек, які дзейнічае пад уплывам прычын, якія распазнаюцца нам з дапамогаю нашых пачуццяў. Духоўны чалавек – гэта чалавек, які дзейнічае пад уплывам фізічных прычын, спазнаць якія нам перашкаджаюць нашыя прымхі. Дзікі чалавек – гэта дзіця, пазбаўленае досведу, не здольнае працаваць дзеля свайго шчасця. Цывілізаваны чалавек – гэта такі чалавек, якому досвед і грамадскае жыццё даюць магчымасць выкарыстоўваць прыроду дзеля свайго ўласнага шчасця. Асвечаны, дабрадзейны чалавек – гэта чалавек у стадыі сваёй сталасці ці сваёй дасканаласці. Шчаслівы чалавек – гэта такі чалавек, які ўмее карыстацца дабрадзействамі прыроды. Няшчасны чалавек – гэта такі чалавек, які не ўмее карыстацца яе дабрадзействамі.

Такім чынам, чалавек ва ўсіх сваіх пошуках павінен звяртацца да досведу і да фізікі: іх парадзімі ён павінен карыстацца ў сваёй рэлігіі, у сваёй маралі, у сваім заканадаўстве, у сваёй палітыцы, у навуках і мастацтвах, у сваіх задавальненнях і сваіх пакутах. Прырода дзейнічае паводле простых, аднаўзорных, нязменных законаў, спазнаць якія дазваляе нам досвед; з дапамогаю нашых пачуццяў мы звязаны з усёабдымнаю прыродай; з дапамогаю нашых пачуццяў мы можам рабіць яе аб'ектам доследу і раскрываць яе таямніцы; але як толькі мы пакідаем досвед, мы ляцім у пустэчу, дзе нас збівае з трыпу наша ўяўленне.

Усе памылкі людзей – гэта памылкі ў галіне фізікі; людзі ашукваюцца толькі тады, калі грэбуюць прыродаю, не хочуць лічыцца з яе законамі і заклікаць сабе на дапамогу досвед. Гэтак, не маючы досведу, яны склалі сабе недасканалыя ўяўленні пра матэрыю, яе ўласцівасці, склад, сілы, характар яе дзеяння або пра энергію, што вынікае з яе сутнасці. Таму ўвесь сусвет зрабіўся для іх арэнаю

ілюзій. Яны не зразумелі прыроды і яе законаў, не ўбачылі неабходных шляхоў, накрэсленых ёю для ўсяго, што ў ёй заключана. І гэта не ўсё! Яны не зразумелі саміх сябе; усе іх сістэмы, гіпотэзы, развагі, пазбаўленыя падмурку досведу, уяўляюць сабою толькі суцэльную сетку памылак і недарэчнасцяў...

Дакладна гэтак сама, менавіта таму, што чалавек не даследаваў прыроду і яе законы і не імкнуўся адкрыць яе ўласцівасці і рэсурсы, ён марнее ў невуцтве або робіць гэтка марудныя ды няслушныя крокі на шляху да паляпшэння сваёй долі. Праз сваю ляноту ён больш ахвотна кіруецца хутчэй прыкладам, руцінаю, аўтарытэтам, чым досведам, які падахвочвае да дзейнасці, і розумам, які патрабуе разважанняў. Гэтым тлумачыцца тая агіда, якую адчуваюць людзі да ўсяго, што, як ім здаецца, выходзіць па-за межы прыстойнасці, іх дурное і нявольніцкае захапленне даўніною ды самымі бязглуздымі ўстановамі айцоў; гэтым тлумачыцца іхняя трывога, калі ім прапануюць нават найбольш выгодныя перамены і найменш рызыкаўныя досведы. Вось чаму мы бачым, як народы знаходзяцца ў ганебнай летаргіі, стогнуць пад ярмом адвечных злоўжыванняў, як яны скаланаюцца пры адной думцы пра тое, што магло б дапамагчы ім у іх няшчасцях. З прычыны тае самае ленасці духу ды недахопу досведу медыцына, фізіка, агрыкультура – адным словам, усе карысныя навукі – маюць гэтка непрыкметны прагрэс, гэтак доўга застаючыся пад ярмом аўтарытэту. Тыя, хто займаецца гэтымі навукамі, з большай ахвотаю робяць выбар: лепш ісці даўно пракладзенымі дарогамі, чым царабіць новыя шляхі. Яны аддаюць перавагу трызненням свайго ўяўлення і сваім неабгрунтаваным здагадкам перад няпростымі эксперымантамі, якія толькі і могуць вырваць у прыроды яе таямніцы...

Узінемся ж над аблокамі прымхаў. Выйдзем з густога туману вакол нас, каб прааналізаваць погляды людзей, іх розныя тэорыі. Давайце асцерагацца шаленства ўяўлення, пойдзем за досведам, звернемся да прыроды, паспрабуйма ўзяць у яе самой слушныя паняцці аб прадметах, у ёй заключаных. Звернемся да спрыяння нашых пачуццяў, якія нехта спрабаваў зрабіць падазронымі ў нашых вачах; запытаймся ў розуму, які бессаромна агаварылі і зганьбілі; будзьма ўважліва сузіраць відочны свет і давайце паглядзім, ці не дастаткова яго, каб даць нам магчымасць меркаваць пра невядомыя тэрыторыі духоўнага свету. Можна, мы высветлім, што не было аніякіх падставаў адрозніваць адно ад аднаго і падзяляць два царствы, што ў аднолькавай ступені ўваходзяць у абсяг прыроды...

Гэткім чынам, прырода, якая разумеецца ў найшырэйшым сэнсе гэтага слова, ёсць вялікім цэлым, што атрымліваецца ад злучэння розных рэчываў, іх розных спалучэнняў і розных рухаў, якія назіраюцца намі ў сусвеце. Прырода, што разумеецца ў больш вузкім сэнсе ці разглядаецца ў кожнай асобнай з'яве, – гэта цэлае, якое вынікае з сутнасці, г. зн. з уласцівасцяў, спалучэнняў, рухаў або спосабаў дзеянняў, што адрозніваюць адпаведную з'яву ад іншых. Так, чалавек ёсць пэўным цэлым, якое вынікае з камбінацый вядомых рэчываў, надзеленых спецыфічнымі ўласцівасцямі, уладкаванасцю, якая называецца *арганізацыяй*, сутнасць якога палягае ў тым, каб адчуваць, думаць, дзейнічаць – адным словам, рухацца спосабам, які адрознівае чалавека ад іншых істот, з якімі ён сябе параўноўвае. У выніку гэтага параўнання чалавек адносіць сябе да істот асаблівага парадку, сістэмы, кла-

са, адрознага ад класа жывёл, у якіх ён не заўважае тых жа самых уласцівасцяў, што ў сябе. Розныя сістэмы істот, або, калі заўгодна, іх спецыфічныя сутнасці, залежаць ад агульнай сістэмы, ад вялікага цэлага, ад усёабдымнай прыроды, частку якой яны складаюць і з якой неабходным чынам звязана ўсё існае.

Поль Гольбах. Сістэма прыроды.  
*Пераклад Р. Грудніцкага* (рэдакцыя паводле: *Système de la nature ou des lois du monde physique & du monde moral. Par M. Mirabaud. A Londres, 1781. P. 1–7, 9).*

### **УЛАДЗІМІР САЛАЎЁЎ**

У рэальнасці «быццё» мае два цалкам розныя сэнсы, і калі абстрагавацца ад гэтага адрознення, то губляецца ўсялякі пэўны сэнс, застаецца адно слова. Калі я кажу: «я ёсць», «гэтая істота ёсць», і пасля, калі я кажу: «гэтая думка ёсць», «гэта адчуванне ёсць», то я ўжываю дзяслоў «быць» у вельмі адрозным значэнні; у першым выпадку, калі гаворыцца пра быццё істоты – мяне ці іншага, – гэты дзяслоў ужываецца ў сэнсе наўпроставым і безадносным: гэтая істота ёсць сама па сабе, яна – уласны суб’ект быцця, быццё належыць яму самому наўпрост і непасрэдна; наадварот, у другім выпадку, калі гаворыцца пра быццё якога-небудзь адчування, напрыклад, чырвонага колеру або якога-небудзь паняцця, напрыклад, паняцця роўнасці, слова «быццё» ўжываецца ў сэнсе адносным і ўмоўным, адчуванне чырвонага колеру ёсць, але не само па сабе, а толькі ў тым выпадку, калі ёсць той, хто адчувае; паняцце роўнасці ёсць, калі ёсць розум, які мысліць, бо немагчыма дапусціць, каб адчуванне чырвонага колеру або паняцце роўнасці існавалі самі па сабе, без таго, хто адчувае і мысліць: тады яны перасталі б быць адчуваннем і паняццем. Іншымі словамі, калі ў першым выпадку («я ёсць») быццё разумеюць як прэдыкат пэўнага суб’екта, – тае істоты, пра якую я кажу, што яна ёсць, то ў другім выпадку, наадварот, тое, пра што я кажу, – адчуванне чырвані, паняцце роўнасці – само ў сапраўднасці ёсць толькі прэдыкатам суб’екта, які адчувае і мысліць, і, такім чынам, не можа мець быццё сваім безадносным прэдыкатам.

Уладзімір Салаўёў. Філасофскія пачаткі  
цэласных ведаў. *Пераклад Л. Баршчэўскага*  
паводле: Соловьев, В. С. Сочинения.  
Т. 2. Москва, 1989. С. 698–699.

### **АНРЫ БЕРГСОН**

...Мы правялі раздзяляльную лінію паміж неарганічным і арганічным, але мы таксама зазначылі, што падзел матэрыі на неарганічныя целы суадносіцца з нашымі пачуццямі ды інтэлектам і што матэрыя, калі разглядаць яе як непадзельнае цэлае, хутчэй, уяўляе сабою паток, які рухаецца, чым нешта нерухомае. Тым самым мы пазначылі шлях да збліжэння неадусаўленага і жывога.

З іншага боку, мы паказалі..., што тая ж процілегласць адносіцца да інтэлекту і інстынкту, з якіх апошні звязаны з пэўнымі ўмовамі жыцця, а першы стасуецца з абрысамі мёртвай матэрыі. Але інстынкт і інтэлект, казалі мы далей, пры ўсім сваім адрозненні, маюць агульны падмурак, які, калі няма лепшага слова, можна назваць свядомасцю наогул; ён суіснуе з усеагульным жыццём. Тым самым мы пазначылі магчымасць вывесці інтэлект са свядомасці наогул, якая яго ахоплівае.

Зараз мы паспрабуем паказаць паходжанне інтэлекту адначасова з паходжаннем цел; калі, сапраўды, галоўныя лініі нашага інтэлекту абмалёўваюць агульную форму нашага ўздзеяння на матэрыю і матэрыя ў дакладнасці стасуецца з патрабаваннямі нашага ўздзеяння, то абедзве гэтыя з'явы, відавочна, карэлююць адна з адною. Інтэлектуальнасць і матэрыяльнасць ва ўсіх іх дэталях утварыліся праз узаемнае дапасаванне. І тая, і другая паходзяць з больш агульнай і высокай формы існавання. Тут і павінна быць іх месца, калі мы хочам бачыць іх узнікненне.

Гэткая спроба, як можа падацца напачатку, выходзіць далёка па-за межы самых смелых метафізічных спекуляцый. Яна хоча ісці далей за псіхалогію, далей за касмагонію і традыцыйную метафізіку, бо псіхалогія, касмагонія і метафізіка найперш прымаюць інтэлект у яго істотных рысах, у той час як тут гаворка ідзе пра ўзнікненне яго формы і яго матэрыі. Аднак гэтая задача, як мы зараз убачым, значна больш сціплая. Пакажам спачатку, чым яна адрозніваецца ад іншых.

Пачнем з псіхалогіі. Не трэба думаць, што яна паказвае ўзнікненне інтэлекту, калі яна прасочвае яго прагрэсіўнае развіццё ў шэрагу жывёл. Параўнальная псіхалогія вучыць, што чым больш свядомая жывёла, тым больш яна імкнецца разважаць аб дзеяннях, якімі яно ўтылізуе прадметы, і такім чынам наблізіцца да чалавека; але тым самым яе дзеянні ўжо скіраваныя па галоўных лініях чалавечага дзеяння; яны вылучылі ў матэрыяльным свеце тыя ж агульныя напрамкі, што і мы, яны абапіраюцца на тыя ж самыя аб'екты, звязаныя тымі ж самымі дачыненнямі, так што, хоць інтэлект жывёл не ўтварае паняццяў ва ўласным сэнсе слова, але ён ужо рухаецца, так бы мовіць, у абстрактнай атмасферы. Ён у кожны момант абсарбаваны паводзінамі жывёлы і выкліканымі ім становішчамі яе, ён скіроўваецца імі вонкі, робячыся такім чынам, вонкавым у дачыненні да самога сябе; ён, несумненна, хутчэй разыгрывае ў асобах паказы, чым думае іх; але ў кожным выпадку гэтая гульня ўжо вызначае ў агульных рысах схему чалавечага інтэлекту. Тлумачэнне інтэлекту чалавека з інтэлекту жывёл і палягае проста ў тым, каб развіць, так бы мовіць, зародак чалавечнасці ў нешта чалавечае. Пры гэтым мы бачым, як ідуць, усё далей развіваючыся ў пэўным напрамку, усё больш і больш разумныя істоты. Але інтэлект выяўляецца ўжо з таго моманту, як мы паказалі кірунак руху.

Інтэлект, гэтакім чынам, даецца адразу, як матэрыя, напрыклад, у касмагоніі Спенсера<sup>14</sup>; Спенсер паказвае нам, што матэрыя падпарадкавана законам, што

---

<sup>14</sup> Англійскі сацыёлаг і філосаф XIX ст., адзін з родапачынальнікаў пазітывізму.

прадметы і з’явы звязаныя паміж сабой сталымі адносінамі, што свядомасць атрымлівае адбітак гэтых адносінаў і законаў, прыстасоўваючыся гэтак да агульнай карціны прыроды і вызначаючыся як інтэлект. Але тут зусім зразумела, што інтэлект падразумяваецца ўжо з таго моманту, калі бяруцца з’явы і прадметы. Ужо *a priori*, незалежна ад усялякіх гіпотэз аб сутнасці матэрыі, відавочна, што матэрыяльнасць цела не абмяжоўваецца тым пунктам, у якім мы дакранаемся да яго. Яна існуе паўсюды, дзе адчуваецца яе ўплыў. Але ж яе сіла прыцягнення, не закранаючы цяпер іншых сіл, уздзеінічае і на сонца, і на планеты, а магчыма, і на ўвесь сусвет. Чым далей развіваецца фізіка, тым больш яна знішчае індывідуальнасць цел і нават часцінак цел, на якія навуковае ўяўленне напачатку іх раскладала. Целы і часцінкі імкнуцца распусціцца ў сусветным узаемадзеянні. Нашы ўспрымання хутчэй даюць нам выяву нашага магчымага ўздзеяння на рэчы, чым адлюстраванне саміх рэчаў. Абрысы, якія прыпісваюцца намі прадметам, проста паказваюць у іх тое, што мы можам дасягнуць і змяніць. Тыя лініі, якія, на нашу думку, пазначаюцца ў матэрыі, уяўляюць сабою лініі, на якіх нам даводзіцца дзейнічаць. Абрыс і дарожкі рабіліся згодна з тым, якім чынам рыхтавалася ўздзеянне свядомасці на матэрыю, г. зн. увогуле па меры фарміравання інтэлекту. Можна справядліва сумнявацца, каб жывёлы, збудаваныя паводле іншага плана, чым мы – напр., малюскі або насякомыя – бачылі ў матэрыі тыя самыя лініі, што і мы. Магчыма, няма нават ніякай неабходнасці, каб яны злучалі яе ў целы. Каб выконваць указанні інстынкту, няма ніякай патрэбы ўспрымаць *прадметы* – дастаткова адрозніваць *уласцівасці*. Наадварот, інтэлект нават у самай сціплай форме, ужо імкнецца дасягнуць таго, каб матэрыя ўздзейнічала на матэрыю. Калі матэрыя з якога-небудзь боку дапускае падзел на дзейныя і масіўныя элементы ці хоць бы на асобныя часткі, якія суіснуюць, то менавіта гэты бок і прымае пад увагу інтэлект. Чым больш ён займаецца раскладаннем матэрыі на часткі, тым больш ён надае ёй, так бы мовіць, прасторавы характар, разглядаючы яе як размяшчэнне ў шэраг працяглых частак; несумненна, што такі характар уласцівы матэрыі, але ўсё ж такі яе часткі знаходзяцца ў стане змешвання і ўзаемнага пранікнення. Гэткім чынам, той жа самы працэс, які ператварае свядомасць у інтэлект, г. зн. у сістэму выразных паняццяў, прыводзіць матэрыю да падзелу на зусім вонкавыя ў дачыненні адзін да аднаго аб’екты. *Чым больш інтэлектуальны характар прымае свядомасць, тым больш прасторавы выгляд атрымоўвае матэрыя.* А гэта значыць, што калі эвалюцыйная філасофія ўяўляе сабе ў прасторы матэрыю, разрэзаную па тых лініях, па якіх будзе адбывацца наша дзейнасць, гэтая філасофія загадзя прымае гатовы інтэлект, паходжанне якога яна хацела растлумачыць.

Бергсон, А. Творчая эвалюцыя.  
Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Bergson, H. Creative Evolution.  
In the Authorized Translation by  
A. Mitchell. London, 1922.  
P. 196–199.



## АЛФРЭД НОРТ ЎАЙТХЕД

Пад рэчывам, або матэрыяй, я маю на ўвазе ўсё тое, што валодае ўласцівасцю проста займаць пэўнае месца. Пад існаваннем у пэўным месцы маецца на ўвазе некаторая асноўная характарыстыка, якая адносіцца роўным чынам да прасторы і часе, і пэўныя менш значныя характэрыстыкі, па-рознаму звязаныя з прастораю і часам.

Уласцівасць, агульная як для прасторы, гэтак і для часу, палягае ў тым, што пра рэчыва можна казаць як пра тое, што знаходзіцца *тут* у часе і *тут* у прасторы, або тут у прасторы-часу ў зусім пэўным сэнсе, які дзеля свайго разумення не патрабуе аднясення да іншых участкаў прасторы-часу. Вельмі цікава, што ўласцівасць, што знаходзіцца дзе-небудзь, выяўляецца менавіта тады, калі мы разглядаем пэўную сферу прасторы-часу з гледзішча яе абсалютнай ці рэлятывунай абумоўленасці.

Алфрэд Норт Ўайтхед. Навука і сучасны свет. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Whitehead, A. N. Science and the Modern World. Cambridge Univ. Press, 1953. P. 61–62.

## УЛАДЗІМІР ВЯРНАДСКІ

Жывое рэчыва ёсць носьбітам і стваральнікам свабоднай энергіі, якая не існуе ў гэткім маштабе ні ў якой зямной абалонцы. Гэтая свабодная энергія – біягеахімічная энергія – ахоплівае ўсю біясферу і вызначае збольшага ўсю яе гісторыю.

У межах жывога рэчыва ў апошнія дзесяць тысяч гадоў ізноў ствараецца і хутка павялічваецца ў сваім значэнні новая форма гэтай энергіі, яшчэ большая паводле сваёй інтэнсіўнасці і складанасці. Гэтая новая форма энергіі, звязаная з жыццядзейнасцю чалавечых супольнасцяў, роду Homo і іншых (гамінідаў), блізкіх да яго, захоўваючы ў сабе праяву звычайнае біягеахімічнае энергіі, выклікае ў той жа самы час новага кшталту міграцыі хімічных элементаў, якія ў сваёй разнастайнасці і магутнасці пакідаюць далёка за сабою звычайную біяхімічную энергію жывога рэчыва планеты.

Гэтая новая форма біягеахімічнае энергіі, якую можна назваць энергіяй чалавечай культуры ці культурнаю біягеахімічнаю энергіяй, ёсць тою формай біягеахімічнае энергіі, якая стварае ў цяперашні час наасферу...

Гэтая форма біягеахімічнае энергіі ўласцівая не толькі Homo sapiens, але ўсім жывым арганізмам. Хоць, аднак, у іх яна мізэрная, у параўнанні са звычайнаю біягеахімічнаю энергіяй, і ледзь прыкметна выяўляецца ў балансе прыроды, і тое толькі ў геалагічным часе. Яна звязаная з псіхічнай дзейнасцю арганізмаў, з развіццём мозгу ў найвышэйшых праявах жыцця і выяўляе сябе ў форме, якая ажыццяўляе пераход біясферы ў наасферу толькі са з'яўленнем розуму.

Уладзімір Вярнадскі. Філасофскія думкі натураліста.  
Пераклад А. Сцяпанавай паводле: Вернадский, В. И.  
Философские мысли натуралиста. Москва, 1988. С. 508–509.

## БЕРТРАН РАСЭЛ

Калі, грунтуючыся на звычайным здаровым сэнсе, людзі кажуць пра вялікую прорву паміж духам і матэрыяй, яны ў сапраўднасці маюць на ўвазе вялікую прорву паміж візуальнымі або тактыльнымі адчуваннямі і «думкаю» – напрыклад, памяццю, пачуццём задавальнення або жаданнем. Але гэта, як мы бачылі, адрозненне ўнутры свету свядомасці; успрыманне, што ёсць гэткая самаю псіхічнаю з’яваю, як і «думка». Больш спрактыкаваныя людзі могуць думаць пра матэрыю як пра невядомую прычыну адчування, як пра «рэч-у-сабе», якая, відавочна, не мае другасных якасцяў і, магчыма, не мае таксама і першасных. Але колькі б яны ні падкрэслівалі неспазнавальны характар рэчы-ў-сабе, яны ўсё ж мяркуюць, што дастаткова ведаюць пра яе, каб быць упэўненымі ў яе адрозненні ад духу. На маю думку, гэта адбываецца з тае прычыны, што яны яшчэ не пазбавіліся звычкі ўяўляць сабе матэрыяльныя рэчы як нешта цвёрдае, з чым можна сутыкнуцца. Вы можаце сутыкнуцца з цэлам вашага сябра, але не з яго духам; такім чынам, яго цэла адрозніваецца ад яго духу. Гэты аргумент як прадукт уяўлення моцна трымаецца ў людзей, якія не прынялі яго на падставе рацыянальных меркаванняў.

Бертран Расэл. Чалавечае пазнанне.  
Яго маштаб і межы. *Пераклад Л. Баршчэўскага*  
паводле: Russell, B. Human Knowledge.  
Its Scope and Limits. London, 1948. P. 243.

## ГАСТОН БАШЛЯР

Такім чынам, у хіміі, якая доўгі час была пераважна субстанцыялісцкай навукаю, знаходзяць, што пазнанне матэрыі робіцца ўсё больш тонкім. Калі меркаваць пра аб’ект згодна з довадамі на карысць яго аб’ектыўнасці, то варта сказаць, што аб’ект матэматызуецца, што ён выяўляе характэрнае збліжэнне эксперыментальных довадаў з довадамі матэматычнымі. Метафізічная прорва паміж духам і знешнім светам, гэткая непераадольная з пазіцый метафізічных непасрэдных уяўленняў, паўстае як менш шырокая для метафізікі дыскурсіўнай, якая імкнецца паспяваць за навуковым прагрэсам. Можна нават казаць тут пра сапраўднае змяненне месца рэальнага, ачышчэнне рэалізму, пра метафізічную сублимацыю матэрыі. Напачатку рэальнасць трансфармуецца ў матэматычны рэалізм, а пасля матэматычны рэалізм імкнецца да таго, каб, растварыўшыся, перайсці ў нейкі гатунак рэалізму квантавых імавернасцяў, што адпавядае нормам квантавай тэорыі – *schola quantorum*. Філософ атрымлівае навык думаць усё рэальнае ў яго матэматычнай арганізацыі, або, лепей сказаць, нават прывыкае метафізічна вымяраць рэальнае праз яго магчымасці ў напрамку, наўпрост процілеглым рэалістычнаму спосабу мыслення. Выкажам гэтую двайную перавагу ліку над рэччу і імавернасці над лікамі палемічнаю формулай: хімічнае рэчыва, хімічная субстанцыя – гэта не што іншае, як цень ліку.

Элементарны аб’ект мікрафізікі не ёсць цвёрдым цэлам. Напраўду, надалей немагчыма разглядаць электрычныя часцінкі, з якіх фармуецца любое рэчыва,

у якасці сапраўдных цвёрдых цел. І гэта не простае рэалістычнае сцверджанне, якое не мела б большай вартасці за пераборлівыя сцверджанні рэалістычнага атамізму. Паводле гэтай тэзы, сучасны фізік падае глыбокае сведчанне, вельмі характэрнае для найноўшае думкі, што электрычная часцінка не мае сутнасна формы цвёрдага цела, бо яна дэфармуецца ў руху. Пра яе мяркуюць – наколькі гэта магчыма – на падставе матэматычнага пераўтварэння...

Перадусім мы павінны разглядаць матэрыю як трансфарматар энергіі, як яе крыніцу; пасля давесці да дасканаласці эквівалентнасць паняццяў і адказаць на наступнае пытанне: якія чынам энергія можа атрымоўваць розныя характарыстыкі матэрыі. Інакш кажучы, паняцце энергіі дае найбольш плённую рысу ў сувязі паміж рэччу і рухам; менавіта з дапамогаю энергіі мы вымяраем актыўнасць рэчы ў працэсе руху, можам бачыць, як *рух робіцца рэччу*...

...Гэта значыць, што ўжо недастаткова сцвярджаць, нібыта матэрыя вядома нам з дапамогаю энергіі як субстанцыя паводле свайго феномену, і пагатоў не варта казаць, што матэрыя *валодае* энергіяй, хутчэй, у плане быцця, трэба казаць, што матэрыя *ёсць* у энергіі, і, наадварот, энергія *ёсць* у матэрыі (або: матэрыя энергетычная, а энергія матэрыяльная). Гэтая замена дзеяслова «валодаць» на дзеяслоў «быць» сустракаецца ў шмат якіх галінах новай навукі. І гэта мае, на наш погляд, велізарнае метафізічнае значэнне. У выніку месца апісання займаецца раўнаннем, а месца якасці – колькасцю; прычым апошняя замена зусім не азначае нейкай ахвяры. Наадварот, у філасофскім дачыненні для матэматычнай тэорыі гэта рашучая заваёва, паколькі яна, матэматыка, урываецца ў сферу метафізікі. З гэтага часу варта зразумець, што колькасная арганізацыя рэальнага азначае дасягненне, а зусім не страту ў параўнанні з якасным апісаннем звестак, атрыманых праз доследы.

Гастон Башляр. Новы навуковы дух.  
Пераклад Р. Грудніцкага (рэдакцыя паводле:  
Bachelard, G. *Le Nouvel esprit scientifique*.  
Paris, 1934. P. 38, 62, 65, 69, 144).

## МАРЦІН ГАЙДЭГЕР

...Ці ёсць быццё рэччу? Ці знаходзіцца быццё, як і ўсё адпаведна існае, у часе? А наогул, ці ёсць быццё? Калі яно ёсць, то мы павінны непазбежна прызнаць, што яно нейкае існае, і, гэтакім чынам, шукаць яго сярод іншага існага. Гэтая лекцыйная зала *ёсць*. У ёй *ёсць* святло. Мы прызнаем без размоваў і ваганняў гэтую лекцыйную залу існаю. Але дзе ва ўсёй гэтай зале мы знойдзем гэтае «ёсць»? Нідзе сярод рэчаў не знойдзем мы быцця. Кожная рэч мае свой час. Але быццё – не рэч, не штосьці, што знаходзіцца ў часе. Нягледзячы на гэта, быццё па-ранейшаму вызначаецца як прысутнасць, як цяперашняе праз час, праз характэрнае для часу.

Тое, што знаходзіцца ў часе і гэтакім чынам вызначаецца праз час, называюць часавым. Калі чалавек памірае і забіраецца ў тутэйшага, тут і там існага, мы кажам: «Ён дабраславіў часовае». Часовае абазначае тое, што прамінае, тое, што цягам часу праходзіць. Наша мова выказвае гэта яшчэ дакладней: гэткае, што

праходзіць з часам. Бо і сам час праходзіць. Але пастаянна праходзячы, час усё ж такі застаецца часам. Гэтае заставаанне азначае: не-зніканне, а значыць прысутнасць. Вось жа, час вызначаецца праз быццё. Але як жа тады быццё павінна вызначацца праз час? З пастаяннага характару мінучасці часу, – кажа быццё. Усё ж мы нідзе не здолеем выявіць час як нешта існае, як рэч.

Быццё – гэта аніякая не рэч; гэтакім чынам, быццё не будзе нічым часавым, але пры гэтым быццё як прысутнасць усё ж такі вызначаецца праз час.

Час – гэта ніякая не рэч; гэтакім чынам, яно не ёсць нічым існым, але застаецца ў сваёй мінучасці пастаянным, само не ўяўляючы сабою, у адрозненне ад існага ў часе, чагосьці часавага.

Быццё і час вызначаюць сябе ўзаемна, аднак так, што пра кожнае з іх нельга казаць наступным чынам: пра быццё нельга казаць як пра часовае, а пра час нельга казаць як пра існае. Абдумваючы ўсё гэта, мы блукаем сярод супярэчных выказванняў.

(На такія выпадкі ў філасофіі ведаюць пэўнае выйсце. Супярэчнасць пакідаюць, нават завастраюць і спрабуюць гэтае супярэчнае выказванне, якое праз гэта распадаецца, сабраць у нейкае ўсёахопнае адзінства. Гэты метада называюць дыялектыкай. Выкажам здагадку, што калі б было магчыма прывесці да згоды выказванні пра быццё і час, якія супярэчаць адно аднаму, праз адзінства, якое іх ахоплівае, тады гэта было б, вядома, выйцем, г. зн. шляхам, які вядзе ўбок ад пытання, ад рэальнага стану рэчаў, бо гэты шлях не веў бы ні да быцця як такога, ні да часу як такога, ні да суадносінаў таго і другога. Тут цалкам застаецца выключаным пытанне пра тое, ці ёсць узаемаадносіны быцця і часу дачыненнем, якое можна ў такім выпадку скласці праз узаемнае супастаўленне, ці быццё і час называюць такі стан рэчаў, з якога адно толькі і атрымліваюцца як быццё, гэтак і час).

Але ўсё ж якім чынам мы павінны ўвайсці ў гэтакі стан рэчаў праз назвы «Быццё і час», «Час і быццё»?

Адказ: а так, што мы павінны абдумаць названыя рэчы асцярожна. Асцярожна – гэта значыць перш за ўсё: не нападаць неабдуманна на гэтыя рэчы з дапамогаю неправяраных уяўленняў, а наадварот, старанна разважаць пра іх.

Але ці павінны мы быццё, ці павінны мы час выдаваць за рэчы? Яны аніякія не рэчы, калі «прадмет» азначае штосьці існае. Слова «рэч», «нейкая рэч» павінна цяпер азначаць для нас тое, пра што ідзе гаворка і што мае вызначальны сэнс, які з гэтага часу кіруе, у той меры, у якой у ім хаваецца штосьці непераадольнае. Быццё – нейкая рэч, верагодна, якраз тая, што ёсць аб'ектам мыслення.

Час – нейкая рэч, магчыма, якраз тая, што ёсць аб'ектам мыслення, паколькі ў быцці як прысутнасці прамаўляе штосьці такое, як час. Быццё і час, час і быццё называюць такія стасунак, стан рэчаў прадметаў, які дастасоўвае абедзве рэчы адну да адной і выносіць іх адносіны. Абдумаць такі стан рэчаў дадзена мысленню, пры ўмове, што яно па-ранейшаму гатовае непакісна чакаць на сваю рэч.

Быццё – нейкая рэч, але ніякае не існае.

Час – нейкая рэч, але ніякае не часовае.

Пра існае мы кажам: яно ёсць. У дачыненні да рэчы «быццё» і ў дачыненні да рэчы «час» мы застанемся прадбачлівымі. Мы не скажам: быццё ёсць, час ёсць,

а будзем казаць: быццё дадзена, і час дадзены. Гэтай пераменаю мы змянілі толькі словаўжыванне. Замест «ёсць», мы кажам «дадзена».

Каб дабрацца праз моўныя выразы назад да самой рэчы, мы павінны, паказаць, якім чынам гэтае «дадзена» дае сябе ўбачыць і выпрабаваць. Прыдатны шлях туды будзе такі, што мы павінны разабраць, што ж даецца ў гэтым «дадзена», што азначае быццё, якое дадзена і што азначае час, які дадзены. Адпаведна, мы паспрабуем зірнуць на гэтае Es, якое дае нам быццё і час. Зірнуўшы на яго, мы станем прадбачлівымі і ў іншым сэнсе. Мы паспрабуем увесці ў поле зроку гэта Es і працэс яго давання ды напішам гэтае «Es» з вялікай літары.

Спачатку мы пачнём абдумваць быццё, каб дадумаць яго самое ў яго ўласным.

Потым мы рушым услед думкай за часам, каб увесці яго думкаю ў яго ўласнае.

Праз гэта павінен выявіцца спосаб, з дапамогаю якога дадзена быццё, з дапамогаю якога дадзены час. У гэтым працэсе давання ўвідавочніцца, якім чынам павінна вызначацца гэтае даванне, якое іх нясе ў дачыненні адно да аднаго ды іх выдае.

Быццё, дзякуючы якому ўсё існае вызначаецца менавіта як такое, азначае прысутнасць. У дачыненні да прысутнага ў думках прысутнасць выяўляе сябе як дазвол прысутнічаць. Але цяпер гаворка ідзе пра тое, каб адмыслова прадумаць сам гэты дазвол прысутнічаць, паколькі прысутнасць дазволена. Дазвол прысутнічаць выяўляе сваё ўласнае ў тым, што яно выводзіць у несхаванае. Дазволіць прысутнічаць значыць раскрыць, увесці ў адкрытае. У раскрыцці вядзе гульні даванне, а менавіта тое самае даванне, якое ў дазvole прысутнічаць дае прысутнасць, г. зн. быццё.

(Прадмет «быццё», каб думаць уласна яго, патрабуе, каб наша разважанне рушыла ўслед за ўказаннем, што выяўляецца ў дазvole прысутнічаць. Гэтае ўказанне ў дазvole прысутнічаць выяўляе раскрыццё. Але з гэтага раскрыцця прамаўляе «даванне», «дадзена»).

Пры гэтым для нас па-ранейшаму застаецца незразумелым як згаданае даванне, так і гэтае названае тут Es, якое дае.

Быццё, калі думаць яго само, патрабуе, каб мы адмовіліся ад таго быцця, якое даследуецца і тлумачыцца ўсёю метафізікай з існага і дзеля існага ў якасці яго падставы. Каб думаць уласнае быццё, патрабуецца пакінуць яго як падставу існага на карысць схаванага ў раскрыцці давання, якое вядзе гульні, г. зн. на карысць таго, што «дадзена». Быццё належыць гэтаму «дадзена» ў даванні ў якасці дарунку. Быццё як дарунак не выштурхоўваецца з давання. Быццё, прысутнасць толькі пераўтвараецца. У якасці дазволу прысутнічаць яно належыць раскрыццю і, як дарунак раскрыцця, утрымліваецца ў даванні. Быццё не ёсць. Быццё дадзена, дадзена як раскрыццё прысутнасці.

Каб гэта «дадзена быццё» здолела выявіць сябе больш выразна, рушым яшчэ больш рашуча ўслед за гэтым даваннем, пра якое ідзе гаворка. Гэткае ў нас атрымаецца ў тым выпадку, калі мы звернемся да багацця змяненняў таго, што досыць няпэўна называюць быццём – таго, што не пазнаюць у яго найбольш уласным, працягваючы і надалей лічыць яго самым пустым з усіх пустых паняццяў. Ад гэтага ўяўлення пра быццё як пра дасканалую абстракцыю не адмовіліся на-

ват у прынцыпе; больш за тое, гэтае ўяўленне толькі пацвярджаецца, калі быццё як цалкам абстрактнае здымаецца ў зусім канкрэтнай рэчаіснасці абсалютнага духу – гэта адбываецца ў самой моцнай думцы Новага часу – у гегелеўскай спекулятыўнай дыялектыцы, і так гэта выкладаецца ў яго «Навуцы логікі».

Спроба падумаць багацце змяненняў знаходзіць сабе першае апірышча, якое ў той жа час паказвае нам далейшы шлях, у тым, што мы думаем быццё ў сэнсе прысутнасці.

(Я маю на ўвазе, што мы думаем, а не проста паўтараем чужыя словы так, як быццам разуменне быцця як прысутнасці само сабою відавочнае).

Але што нам дае права характарызаваць быццё як прысутнасць? Пытанне пастаўлена занадта позна. Таму што гэтая вычаканьванне быцця здзейснена ўжо даўно без нашага ўдзелу. Адпаведным чынам, мы прывязаны да характарыстыкі быцця як прысутнасці. Ад пачатку еўрапейскага мыслення ў грэкаў у памяці пра азначэнне быцця як прысутнасці, што звязвае, мысленне, захавана ўсё, што было прамоўленае пра «быццё» і «ёсць». Азначэнне быцця як прысутнасці сапраўднае і для мыслення, што вядзе сучасную тэхніку ды прамысловасць, але, вядома, толькі ў пэўным сэнсе...

Але быццё як прысутнасць мы пачуем зусім не толькі пры ўзгаданні старажытнага, данесенага да нас элінізмам выкладу раскрыцця быцця. Найбольш неадчэпна выяўляе сябе шырыня ахопу прысутнасці тады, калі мы ўсведамляем, што і адсутнасць, як раз і яна, застаецца вызначанаю праз прысутнасць, часам узмоцненую аж да вусцішнасці.

Марцін Гайдэгер. Час і быццё. *Пераклад*  
Л. Баршчэўскага паводле: Heidegger, M.  
Zeit und Sein. En hommage à Jean Beaufret. //  
L'endurance de la pensée. Paris, 1968. P. 14–20.

## **ВЕРНЕР ГАЙЗЕНБЕРГ**

Самыя маленькія часткі матэрыі... – гэта не першасна-існыя рэчы, як падаецца ў філасофіі Дэмакрыта; гэта – матэматычныя формы. Становіцца зразумелым, што форма тут важнейшая за матэрыял, з якога складаецца форма або які яўляецца нам у гэтай форме.

...Існуе магчымасць або тэндэнцыя Быцця. Таму элементарная часцінка сучаснае фізікі – істотна больш абстрактная за атам у грэкаў, і акурат з гэтае прычыны яна, відаць, больш прыдатная ў якасці ключа дзеля разумення паводзінаў матэрыі.

...Бо найменшыя адзінкі матэрыі ў сапраўднасці не ёсць фізічнымі аб'ектамі ў звыклым сэнсе слова; яны – формы, структуры, або ў платонаўскім разуменні – ідэі, пра якія недвухсэнсоўна можна разважаць толькі моваю матэматыкі.

...Усё, што мы назіраем у свеце з'яваў, – гэта сфармаваная матэрыя. Матэрыял не ёсць самою па сабе рэальнасцю, а толькі магчымасцю, «патэнцыяй»: ён існуе толькі дзякуючы форме. У тым, што адбываецца ў прыродзе, «быццё», як яго называе Арыстотэль, пераходзіць ад магчымага праз форму да фактычнага, да актуальнага.

...Калі прыродазнаўчыя навукі даследуюць праблемы матэрыі, яны ў першую чаргу павінны вывучаць формы матэрыі.

Вернер Гайзенберг. Фізіка і філасофія. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Heisenberg, W. Physik und Philosophie. Stuttgart, 1984. S. XXI, 53, 55, 137, 139.

## ЯН ПАТАЧКА

Існасць, *якая* яўляецца, і існасць, *якой* яўляецца, аналізуюцца ў сваім быцці, якое само мусіць фарміравацца так, каб яно адпавядала ўмовам явы як такой. Гэта не значыць, што ява ператвараецца ў быццё, а наадварот, гэта азначае тое, што ява бярэцца так, каб быццё існасці, як чалавек, якому яўляюцца рэчы, адпавядала ўмовам явы. Мы бачылі, што быццё чалавека, сума чалавека мае дзве падставовыя мадальнасці: рассяянасць, страту сябе, і прыйсце да сябе, знаходжанне сябе. У абедзвюх ёсць нешта супольнае, у абедзвюх выяўляецца стасунак да сябе самога. Страта сябе і знаходжанне сябе – і тое, і другое выяўляе стасунак да сябе. У адным выпадку мы прыходзім да сябе, у другім – не. У абодвух выпадках у гэтым стасунку ёсць пэўная структура, якая робіць магчымым, што і рэчы нам, і мы самі сабе робімся зразумелымі. У вельмі фармальным сэнсе «зразумелы» не азначае: гэткі, які застаўся ў арыгінале, але і ў пэўным сэнсе закрыты, які не сустракаецца з самім сабою.

Што азначае – сустрэцца з нечым і мець нешта перад сабою як феномен? Як я фармулюю досвед таго, што я з нечым сустракаюся, што мне нешта яўляецца? Самая агульнаю фармулёўкаю таго, што мне нешта яўляецца – хай сабе ў форме вызначанага або нявызначанага досведу – ёсць тая, што надыходзіць нейкая канфрантацыя, што рэч, якая мне яўляецца, і я знаходзімся пэўным чынам твар у твар, што мы прысутныя, я пры гэтай рэчы, а рэч нейкім чынам пры мне. Яўляцца і быць наавае азначае неяк быць тут. Гэтую прысутнасць, якую мы разумеем, так бы мовіць, як месца, дзе адбываецца сустрэча мяне і іншай істоты, рэчы, мы павінны неяк умець ахарактарызаваць, разумець яе. Нашы паводзіны, наша абыходжанне з рэчамі заўсёды ўцямяныя, яны змяшчаюць у сабе ўсведамленне таго, што я абыходжуся з нечым, што мне яўляецца ў той або іншай форме, з чым я сутыкаюся і пры чым я прысутны. Практычнае абыходжанне, якое выводзіцца з гэтага, – усяго толькі мадальнасці прысутнасці. Але асабліва тады, калі я выразна запытваюся пра глыбейшыя дачыненні таго, з чым я сустракаюся, калі я пытаюся аб прычынах, што прыводзяць да таго, каб я сказаў пра рэч, што яна такая, а не іншая, у гэтым глыбейшым спасціжэнні рэчаў, з якімі я сустракаюся, мы павінны мець дакладнае разуменне таго, што робіць прысутнае прысутным, што ляжыць у падмурку таго, што рэчы ёсць, чым яны ёсць, і калі яны прысутныя, чаму яны такія, а не іншыя. Вартае ўвагі тое, што ва ўсёй тэматызацыі пытанні, чаму існуюць рэчы, чым яны ёсць і чаму яны яўляюцца нам у тым выглядзе, у якім яны яўляюцца, адыгрывае важную ролю момант прысутнасці – рознымі спосабамі стылізаваны.

Ян Патачка. Уводзіны ў феноменалагічную філасофію.

*Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Patočka, J. Úvod do fenomenologické filosofie. Praha, 1993. S. 181.

## IV. ФІЛАСОФСКАЯ АНТРАПАЛОГІЯ

*Біясацыяльная прырода чалавека.* Пытанне аб паходжанні чалавека – гэта пачатак усіх разважанняў аб яго прыродзе. Адна з галоўных праблем прыроды чалавека гэта праблема душы і цела, іх узаемаадносінаў. У антычныя часы душа часта разглядалася як несмяротная частка прыроды чалавека, як пачатак яго жыцця і руху, у адрозненне ад цела, якое памірае і сканчаецца. Пры гэтым Арыстотэль дае ўжо тады два найбольш класічныя азначэнні чалавека: гэта «разумная жывёла» і «палітычная істота», – падкрэсліўшы праз іх значнасць мыслення і сацыяльнай формы бытавання для вызначэння сутнасці чалавека. Пазней ідэя несмяротнай душы і грахоўнага смяротнага цела была падтрыманая ў хрысціянскай культуры. Але ў Сярэднявеччы відавочна склалася адрозная траістая мадэль разумення чалавека паводле аналогіі з трыма тварамі хрысціянскага Бога: цела, душа і дух. Калі душа пачынае разглядацца пераважна як псіхічна-эмацыйны пачатак чалавека, носьбіт яго маральных якасцяў, то дух – гэта вышэйшы пачатак, які адказвае за розум і творчасць, вышэйшыя каштоўнасці і ідэалы чалавечага жыцця. Менавіта праз дух чалавек стварае культуру. У перыяд Адраджэння сфармавалася гуманістычная канцэпцыя, якая ўзносіла чалавека як вышэйшую дасканаласць і адзін з найвялікшых цудаў прыроды, перадусім звяртаючы ўвагу на яго творчыя якасці. У XX ст., у звязку з паўстаннем адмысловай школы філасофскай антрапалогіі (Макс Шэлер, Арнольд Гелен, Гельмут Плеснэр і інш.) чалавек пачынае разглядацца перадусім як біясацыяльнае адзінства з крытыкай дуалістычнага падыходу філосафаў Новага часу (XVII–XIX стст.), перадусім Рэнэ Дэкарта, якія проціпастаўлялі разумовую і фізічную прыроды чалавека. На адзінстве цялеснай і псіхічнай прыродаў таксама робіць акцэнт экзістэнцыяльна-фенаменалагічная традыцыя філасофіі.

У такім разе быццё асобнага чалавека разглядаецца як непасрэдна дадзенае адзінства цела і духу. Чалавек з гэтай пазіцыі з’яўляецца комплекснаю матэрыяльна-духоўнаю, аб’ектыўна-суб’ектыўнаю рэальнасцю. Пры гэтым духоўнае і суб’ектыўнае значыць не менш, чым матэрыяльнае і аб’ектыўнае. Філасофскія пошукі чалавека – гэта, найперш, пошукі сувязі паміж целам і духам, целам і думкамі, перажываннямі, воляй – тым, што традыцыйная філасофія і тэалогія называла душою, а сучасная навука азначае як псіхіку. Праблема душы і цела – гэта вядомая псіхафізіялагічная праблема, якая на розных этапах гісторыі чалавецтва вырашалася анімістычнымі, рэлігійнымі, філасофскімі сродкамі. У другой палове XIX ст. яна вылучылася з філасофіі і стала асноваю асобнай навукі – псіхалогіі. У філасофіі ж яна выяўляла сябе як праблема ідэальнага, як пытанне аб узаемасувязі біялагічнага і сацыяльнага ў чалавеку.

Чалавека можна разглядаць як біялагічную істоту. У гэтай сваёй якасці ён ёсць арганізмам, часткаю прыроды. Чалавека можна разглядаць і сацыяльна, тады ён



паўстае як асоба. У рэальным жыцці рэальнага чалавека адлучыць адно ад аднаго немагчыма. Біялагічнае ў чалавеку – гэта сукупнасць цялесных уласцівасцяў, што развіліся ад жывёлных продкаў і змяняліся пад уздзеяннем сацыяльных фактараў. Біялагічныя асаблівасці ёсць неабходнай умоваю існавання чалавека і ствараюць прыродныя падставы для фармавання асобы. Яны, такім чынам, выступаюць асновай сацыяльнага бытвання чалавека.

Сацыяльнае – гэта ўсё тое, што чалавек набывае ў працэсе антрапасоцыягенезу, што ўзнікае ў онтагенезе ў выніку зносінаў з іншымі людзьмі. З гэтага пункту погляду чалавек – гэта сацыяльна дэтэрмінаваная і сацыяльна інтэграваная жывая сістэма, біялагічныя асаблівасці якой кантралююцца сацыяльнымі якасцямі. Найбольш выразнаю праяваю сацыяльнасці чалавека ёсць яго інтэнцыянальнасць, звязаная з жаданнямі, інтарэсамі, схільнасцямі, ідэаламі, нормаў, ацэнкамі, перакананнямі, светапоглядам. Паводзіны чалавека дэтэрмінаваны не прыроднымі законамі, а спецыфічна чалавечымі матывамі ды ацэнкамі і ажыццяўляюцца паводле мэты як каштоўнасна арыентаваная інтэнцыянальнасці. *Чалавек, такім чынам, гэта біясацыяльная істота, існаванне якой надпарадкавана дзвюм праграмам: біялагічнай і сацыяльна-культурнай.*

Аляксандр Бобр і Алена Хоміч, складальнікі «Хрэстаматыі па філасофскай антрапалогіі», адзначаюць: «У сістэме філасофскіх ведаў антрапалагічная праблематыка адыгрывае адну з ключавых роляў, бо менавіта ў феномене чалавека сукупнасць анталагічных, гнасеалагічных і сацыяльна-філасофскіх ведаў знаходзіць сваё сэнсавое адзінства і абгрунтаванне».

Праблема існавання і паходжання чалавека таксама шчыльна звязаная з разуменнем яго прыроды. Збольшага яна паяднаная з праблемай існавання і паходжання чалавечай свядомасці, пра што адзначаецца ў адпаведным раздзеле. Але ў шэрагу канцэпцый паходжанне чалавека звязваюць з іншымі сусветнымі працэсамі: творчым актам вышэйшай боскай сутнасці ў межах агульнай касмічнай дзейнасці стварэння (*крэацыянізм*); паступовым развіццём чалавека як біялагічнай істоты ад найпрасцейшых арганізмаў у сучасны стан з набыццём новых карысных якасцяў паводле агульных біялагічных законаў (*эвалюцыянізм*); засяленне зямлі продкамі сучаснага чалавека праз касмічную экспансію іншапланетных цывілізацый (*касмаганічная гіпотэза*) ды інш. Усе гэтыя тэорыі могуць даваць матэрыял для дыскусіі і падкрэсліваюць істотнасць дадзенай праблематыкі дзеля разумення чалавекам свайго месца ў свеце.

Падсумуем сказанае.

1) чалавек ёсць вынікам працяглай у часе эвалюцыі прыроды, абумоўленай як прыродна-біялагічнымі, так і сацыяльнымі чыннікамі;

2) на свайй прыродзе чалавек ёсць біясацыяльнай істотай, існаванне якой абумоўлена дзвюма праграмамі: біялагічнай і сацыяльнай;

3) сацыяльная сутнасць чалавека праяўляецца ў асобе як сукупнасці сацыяльна значных уласцівасцяў, якія надаюць чалавеку здольнасць да свядомага і асэнсаванага выбару формаў жыццядзейнасці і гатоўнасць да адказнасці за вынікі гэтага выбару.

Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі

## ТЭКСТЫ

### МАКС ШЭЛЕР

Ужо слова і паняцце «чалавек» змяшчае падступную двухсэнсоўнасць, без разумення якой нельга нават наблізіцца да пытання пра асаблівае становішча чалавека. Адпаведнае слова павінна, па-першае, паказваць на асаблівыя марфалагічныя прыкметы, якімі чалавек валодае як падклас тыпу хордавых, класа звяроў (сысуноў). Само сабою зразумела, што, як бы ні выглядаў вынік такога ўтварэння паняццяў, жывая істота, названая чалавекам, не толькі застаецца падначаленаю паняццю жывёльнага, але і ўтварае параўнальна малы куток жывёльнага царства. Такі стан рэчаў захоўваецца і тады, калі (што, зрэшты, вельмі спрэчна і з пункту погляду рэальнасці, і з пункту погляду паняцця), разам з Лінэем, чалавека называюць «вяршыняй шэрагу хордавых-звяроў», бо ж і гэтая вяршыня, як усялякая вяршыня нейкае рэчы, адносіцца яшчэ да самой рэчы, вяршыню якой яна ёсць. Але, незалежна ад такога паняцця, якое фіксуе ў якасці інтэгрэтыўнасці чалавека прамаходжэнне, пераўтварэнне хрыбетніка ды прапарцыйнага чэрапа, магутнае развіццё чалавечага мозгу і пераўтварэнне органаў як наступства прамаходжэння (напрыклад, кісьць з проціпастаўленым вялікім пальцам, памяншэнне сківіцы і зубоў і г. д.), тое ж самае слова «чалавек» пазначае ў штодзённай мове ўсіх культурных народаў нешта цалкам іншае – гэтак, што наўрад ці магло б знайсціся іншае слова чалавечае мовы, якое б валодала аналагічнаю двухсэнсоўнасцю. А менавіта, слова «чалавек» павінна абазначаць сукупнасць рэчаў, гранічна процілеглую паняццю «жывёльнага наогул», у тым ліку ўсім звярам і хордавым, і процілеглую ім у тым жа самым сэнсе, што, напрыклад, і інфузорыі-«блакітнаму трубачу», хоць наўрад ці можна аспрэчыць, што жывая істота, званая чалавекам, марфалагічна, фізіялагічна і псіхалагічна непараўнальна больш падобная да шымпанзэ, чым чалавек і шымпанзэ падобныя да інфузорыі.

Зразумела, што гэта другое паняцце чалавека павінна мець зусім іншы сэнс, зусім іншае паходжанне, чым першыя ўяўленні (параўн. тут маю працу «Пра ідэі чалавека» ў кнізе «Пераварот каштоўнасцяў», т. II., дзе паказана, што традыцыйнае паняцце чалавека канстытуюецца праз яго падабенства да Бога, што яно, такім чынам, ужо мае на ўвазе ідэю Бога як пункт адліку). Я хачу назваць гэта другое паняцце сутнасным паняццем чалавека, у процілегласць першаму паняццю, якое належыць да натуральнай сістэматыкі...

Задача філасофскай антрапалогіі – сапраўды паказаць, як з асноўнай структуры чалавечага быцця... вынікаюць усе спецыфічныя манаполіі, здзяйсненні ды справы чалавека: мова, сумленне, інструменты, зброя, ідэі праведнага і няправеднага, дзяржава, кіраўніцтва, выяўленчыя функцыі мастацтва, міф, рэлігія, навука, гістарычнасць і свецкасць. Разгледзець гэта падрабязна тут немагчыма. Але на заканчэнне варта, мабыць, спыніцца на тых наступствах, якія сказанае намі мае з гледзішча стаўлення чалавека да асновы рэчаў.

Адным з выдатных плёнаў паслядоўнае пабудовы чалавечай прыроды з падначаленых ёй прыступак быцця, як я паспрабаваў яе ажыццявіць, ёсць магчымасць

паказаць, як чалавек, у той самы момант, калі ён дзякуючы ўсведамленню свету і самасвядомасці і дзякуючы апрадмечванню ўласнай псіхафізічнай прыроды (гэтым спецыфічным апазнавальным прыкметам духу) зрабіўся «чалавекам», ён з унутранаю неабходнасцю павінен таксама спасцігнуць фармальную ідэю бясконцага і абсалютнага быцця, быцця па-над светам. Калі чалавек (а гэта як раз уваходзіць у яго існасць, ёсць актам самога станаўлення чалавека) аднойчы вылучыўся з усёй прыроды, зрабіў яе сваім «аб'ектам», то ён як бы азіраецца, у страху пытаецца: «Дзе ж знаходжуся я сам? Якое маё месца?» Ён, па сутнасці, больш не можа сказаць: «Я частка свету, я замкнёны ў ім», бо актуальнае быццё яго духу і асобы пераўзыходзіць нават формы быцця гэтага «свету» ў прасторы і часу. І так ён углядаецца як бы ў нішто.

Гэты погляд адкрывае яму як бы магчымасць «абсалютнага нічога», што падшурхоўвае яго да наступнага пытання: «Чаму наогул ёсць свет, чаму і якім чынам наогул ёсць я?»

Варта спасцігнуць строгую сутнасную неабходнасць гэтай сувязі, што існуе паміж усведамленнем свету, самасвядомасцю і (фармальным) усведамленнем чалавекам Бога, прычым Бог разумеецца тут толькі як забяспечанае прэдыкатам «святое» «быццё праз самога сябе», якое, вядома, можа атрымаць самае разнастайнае напаўненне. Але сфера абсалютнага быцця наогул, усё адно, даступная яна перажыванню або пазнанню ці не, гэтак жа неадлучна належыць да існасці чалавека, як і ягоная самасвядомасць ды ўсведамленне свету. Тое, што В. Гумбальт сказаў пра мову, а менавіта, што чалавек не мог яе «вынайсці», бо толькі дзякуючы мове чалавек ёсць чалавекам, мае гэткую сама дакладную рэлевантнасць і для фармальнай сферы быцця, якое пераўзыходзіць усе канчатковыя зместы досведу, як і цэнтральнае быццё самога чалавека, нейкага цалкам самастойнага ў сабе быцця, са святасцю, што выклікае пабожны страх. Калі выраз «паходжанне рэлігіі і метафізікі» разумець не проста як напаўненне гэтай сферы пэўнымі перадумовамі і вераваннямі, але і паходжанне самой гэтай сферы, то яно цалкам супадае з самім станаўленнем чалавека. У той самы момант, калі чалавек наогул усведамляе «свет» і сябе самога, ён павінен з выразнай неабходнасцю адкрыць своеасаблівы выпадак, кантынгенцыю таго факту, што «наогул свет ёсць, а не, наадварот, не ёсць» і што «ён сам ёсць, а не, наадварот, не ёсць». Таму абсалютна няслушна будзе выводзіць «я ёсць» (як Дэкарт) або «свет ёсць» (як Тамаш Аквінскі) з агульнага палажэння «існавання абсалютнага быцця» і спадзявацца вывесці гэтую сферу абсалютнага са згаданых першых двух відаў быцця. Усведамленне свету, самасвядомасць і свядомасць Бога ўтвараюць пэўнае непарыўнае структурнае адзінства – сапраўды гэтак жа сама, як трансцэндэнцыі прадмета і самасвядомасць узнікаюць у адным і тым жа акце «трэцяй *reflexio*». У той самы момант, калі з'явілася «не, не» паводле стаўлення да пэўнай рэчаіснасці, у якім канстытуявалася духоўнае актуальнае быццё ды яго ідэальныя аб'екты; у той самы момант, калі паўсталі адкрытыя да свету паводзіны і жарсць, якая ніколі не меншае і не супакойваецца на нейкай дадзенасці, да бязмежнага прасоўвання ў адкрытую «сусветную» сферу, – у той самы момант, калі чалавек у працэсе свайго станаўлення разбурыў уласцівыя жывёльнаму жыцц-

цю, што папярэднічала яму, метады прыстасавання да навакольнага асяроддзя і выбраў процілеглы шлях – шлях прыстасавання адкрытага «свету» да сябе і да свайго жыцця, якое зрабілася арганічна стабільным, у той самы момант, калі «чалавек» паставіў сябе па-за «прыродаю», каб зрабіць яе аб'ектам свайго панавання і новага – мастацкага і знакавага – прынцыпу, – менавіта ў гэты самы момант чалавек павінен быў неяк зафіксаваць свой цэнтр па-за светам і па той яго бок. Ён ужо больш не мог усведамляць сябе простым «чальцом» або простаю «часткаю» свету, над якім ён гэтак адважна сябе паставіў.

Пасля гэтага адкрыцця кантынгенцыі свету і – як дзіўнага выпадку – ядра свайго быцця, якое цяпер зрабілася эксцэнтрычным да свету, у чалавека былі дзве магчымасці паводзінаў. Па-першае, ён мог здзівіцца (*θαυμάζειν*) гэтаму і прывесці ў рух свой пазнаўчы дух, каб спасцігаць абсалютнае і ўваходзіць у яго – гэта крыніца любой метафізікі; аднак надта позна яна з'явілася ў гісторыі, і толькі ў нешматлікіх народаў. Але чалавек, праз сваё неадольнае імкненне да ратавання не толькі адзінкавага свайго быцця, але найперш усёй сваёй групы, на глебе і пры дапамозе каласальнага лішку фантазіі, закладзенай у ім першапачаткова ў процілегласць жывёле, мог засяляць гэтую сферу быцця любімі постацямі, каб ратавацца пад іх уладаю з дапамогаю культуры і рытуалу, каб мець «за сабою» нейкую абарону і дапамогу, бо ў асноўным акце свайго адчужэння ад прыроды і апрадмечвання прыроды – і ў адначасовым станаўленні яго самабытнасці і самасвядомасці – ён, здавалася, парынаў у чыстае Нішто. Пераадоленне гэтага нігілізму ў форме такога ратавання, апірышча і ёсць тым, што мы называем рэлігіяй. Першапачаткова яна ёсць групавою і народнаю рэлігіяй. Толькі пазней, разам з узнікненнем дзяржавы, яна робіцца «рэлігіяй, якая мае ўласнага заснавальніка» (*Stifterreligion*). І наколькі несумненным ёсць тое, што свет дадзены нам спачатку як супраціў нашаму практычнаму тут-быццю ў жыцці, перш чым ён дадзены як аб'ект пазнання, гэтак жа не выклікае сумневаў тое, што кожнаму пазнанню, арыентаванаму пераважна на праўду або спробам такога пазнання кшталту «метафізікі», гістарычна павінны былі папярэднічаць такія спосабы мыслення ды ўяўленні пра гэтую наноў адкрытую сферу, якія даюць чалавеку сілу сцвердзіцца ў свеце; такую дапамогу першапачаткова аказваў чалавецтву «міф», а пазней – «рэлігія», якая вылучылася з яго.

Макс Шэлер. Становішча чалавека ў космесе.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Scheler, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. München, 1947. S. 10–11, 80–83.*

## ЭРНСТ КАСІРЭ

...Мы сутыкаемся з адной з галоўных асаблівасцяў філасофскай антрапалогіі. Для гэтай антрапалогіі не характэрнае – гэтак, як для іншых частак філасофскіх даследаванняў, – павольнае, устойлівае развіццё агульных ідэй. Таксама ў гісторыі логікі, метафізікі і ў натурфіласофіі існуюць самыя жорсткія супярэчнасці. Гэтую гісторыю ўслед за Гегелем можна ахарактарызаваць як дыялектычны працэс, у якім за кожнаю тэзаю ідзе антытэза. Тым не менш, існуе ўнутраная кагерэнт-

насць, дакладны лагічны парадак, які звязвае розныя фазы гэтага дыялектычнага працэсу. У той жа час, філасофская антрапалогія мае зусім іншы характар. Калі б мы хацелі апісаць яе сапраўднае значэнне і абсяг, то мы маглі б выказаць гэта не эпічнымі, а толькі драматычнымі сродкамі. Бо тут мы маем дачыненне не з мірным разгортваннем паняццяў або тэорый, а з сутыкненнем духоўных магутнасцяў, што процістаяць адна адной. Гісторыя філасофскай антрапалогіі наладавана наймацнейшымі жарсцямі і напластаваннямі пачуццяў. У ёй ідзеца не пра пэўную тэарэтычную праблему – якім бы вялікім ні быў яе абсяг – тут у цэнтры само прызначэнне чалавека, якое на поўны голас патрабуе адназначнага вырашэння...

Чалавек здолеў адкрыць новы спосаб свайго прыстасавання да асяроддзя. У чалавека паміж сістэмаю рэцэптараў і эфектараў, якія маюцца ва ўсіх відаў жывёл, ёсць і трэцяе звяно, якое можна назваць сімвалічнаю сістэмаю. Гэты новы набытак цалкам перамяніў усё чалавечае жыццё. У параўнанні с іншымі жывёламі чалавек жыве не проста ў больш шырокай рэальнасці – ён жыве як бы ў новым вымярэнні рэальнасці. Існуе несумнеўнае адрозненне паміж арганічнымі рэакцыямі і чалавечымі адказамі. У першым выпадку на знешні стымул даецца прасты і непасрэдны адказ; у другім адказ затрымліваецца. Ён перапыняецца і позніцца з прычыны павольнага і складанага працэсу мыслення. На першы погляд такую затрымку наўрад ці можна лічыць набыткам. Шмат якія філосафы перасцерагалі чалавека ад гэтага ўяўнага прагрэсу. «Чалавек, які разважае, – кажа Русо, – гэта проста сапсаваная жывёла»: выхад па-за межы арганічнага жыцця цягне за сабою пагаршэнне, а не паляпшэнне чалавечай прыроды.

Аднак сродкаў супраць такога павароту ў натуральнай хадзе рэчаў няма. Чалавек не можа пазбавіцца ад свайго набытку. Ён можа толькі прыняць умовы свайго ўласнага жыцця. Чалавек жыве з гэтага часу не толькі ў фізічным, але і ў сімвалічным універсуме. Мова, міф, мастацтва, рэлігія – часткі гэтага ўніверсуму, тья розныя ніткі, з якіх сплятаецца сімвалічная сетка, складаная тканіна чалавечага досведу. Увесь чалавечы прагрэс у мысленні і досведзе ўдасканалвае і адначасова ўмацоўвае гэтую сетку. Чалавек ужо не процістаіць рэальнасці беспасярэдне: ён не сутыкаецца з ёю тварам да твару. Фізічная рэальнасць як бы аддаляецца па меры таго, як узрастае сімвалічная актыўнасць чалавека. Замест таго, каб звярнуцца да саміх рэчаў, чалавек пастаянна звернуты на самога сябе. Ён настолькі пагружаны ў лінгвістычныя формы, мастацкія вобразы, міфічныя сімвалы ці рэлігійныя рытуалы, што не можа нічога бачыць і ведаць без умяшальніцтва гэтага штучнага пасярэдніка. Так яно адбываецца не толькі ў тэарэтычнай, але і ў практычнай сферы. Нават тут чалавек не можа жыць у свеце канкрэтных фактаў або згодна са сваімі непасрэднымі жаданнямі ды патрэбамі. Ён жыве, хутчэй, сярод уяўных эмоцый, у надзеі і страхах, сярод ілюзій ды іх страт, сярод уласных фантазій і мрояў...

З гэтага дасягнутага намі цяпер пункту погляду мы можам удакладніць і пашырыць класічнае вызначэнне чалавека. Насуперак усім намаганням сучаснага ірацыяналізму гэтае вызначэнне чалавека як рацыянальнай жывёлы ані не страціла сваёй сілы. Рацыянальнасць – рыса, напраўду ўнутрана ўласцівая ўсім разнавіднасцям чалавечай дзейнасці. Нават міфалогія – гэта не проста неапраца-

ваная маса забабонаў або награвашчванне памылак; яе нельга назваць проста хаатычнаю, бо яна валодае сістэматызаванаю або канцэптуальнаю формаю («Форма паняцця ў міфалагічным мысленні», 1921); з іншага боку, аднак, нельга характарызаваць структуру міфа як рацыянальную. Часта мову атаесамляюць с розумам або з сапраўднай крыніцаю розуму. Але такое вызначэнне, як лёгка заўважыць, не ахоплівае ўсяго абсягу паняцця. Гэта – *pars pro toto*: г. зн. яно прапануе нам частку замест цэлага. Бо разам с канцэптуальнаю моваю існуе эмацыйная мова; нароўні з лагічнаю або навуковаю моваю існуе мова паэтычнага ўяўлення. Першапачаткова мова выказвала не думкі або ідэі, а пачуцці і афекты. І нават рэлігія «ў межах чыстага розуму» – як яе разумеў і распрацоўваў Кант, – гэта таксама адно толькі абстракцыя. Яна дае толькі ідэальную форму, толькі цень таго, што ўяўляе сабою сапраўднае канкрэтнае рэлігійнае жыццё. Вялікія мысляры, якія вызначалі чалавека як *animal rationale* – рацыянальную жывёлу, не былі эмпірыкамі; яны і не спрабавалі даць эмпірычную карціну чалавечае прыроды. Такім вызначэннем яны, хутчэй, выказвалі асноўны маральны імператыў. Розум – вельмі неадэкватны тэрмін для комплекснага абазначэння формаў чалавечага культурнага жыцця ва ўсім яго багацці і ўсёй разнастайнасці. Але ўсе гэтыя формы сутнасна ёсць сімвалічнымі формамі. Замест таго, каб вызначаць чалавека як *animal rationale*, мы павінны, такім чынам, вызначыць яго як *animal symbolicum* – жывёлу, што твораць сімвалы. Менавіта так мы зможам пазначыць яго спецыфічнае адрозненне, і праз гэта зразумець новы шлях, адкрыты чалавеку, – шлях цывілізацыі.

Эрнст Касірэр. Эсэ пра чалавека.

Уводзіны ў філасофію культуры.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Cassirer, E. *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. N. Y., 1944. S. 24–25, 42–44.

## МІКАЛАЙ БЯРДЗЯЕЎ

Як зразумець дачыненні паміж філасофіяй і навукай, як размежаваць іх сферы, як усталяваць паміж імі канкардат? Зусім не дастаткова вызначыць філасофію як навуку аб прынцыпах або як найбольш абагульненыя веды пра свет як цэлае, ці нават як навуку пра існасць быцця. Галоўную прыкмету, што адрознівае філасофскае пазнанне ад навуковага, трэба бачыць у тым, што філасофія пазнае быццё з чалавека і праз чалавека, у чалавеку бачыць разгадку сэнсу; навука ж не пазнае быццё як бы па-за чалавекам, абстрагуючыся ад чалавека. Таму для філасофіі быццё – гэта дух, для навукі ж быццё – гэта прырода. Зразумела, што гэтае адрозненне духу ды прыроды, не мае нічога агульнага з адрозніваннем псіхічнага і фізічнага. Філасофія ўрэшце непазбежна становіцца філасофіяй духу, і толькі ў такой сваёй якасці яна не залежыць ад навукі. Філасофская антрапалогія павінна быць галоўнай філасофскай дысцыплінаю. Філасофская антрапалогія – гэта цэнтральная частка філасофіі духу. Яна прынцыпова адрозніваецца ад навуковага – біялагічнага, сацыялагічнага, псіхалагічнага – вывучэння чалавека. І адрозненне гэтае палягае ў тым, што філасофія даследуе чалавека з чалавека

і ў чалавеку, даследуе яго як прыналежага да царства духу; навука ж даследуе чалавека як прыналежага да царства прыроды, г. зн. па-за чалавекам, як аб'ект. Філасофія зусім не павінна мець аб'екта, бо нішто для яе не павінна рабіцца аб'ектам, аб'ектываваным. Асноўная прыкмета філасофіі духу – гэта тое, што ў ёй адсутны аб'ект пазнання. Пазнаваць з чалавека і ў чалавеку якраз і значыць: не аб'ектываваць, і тады толькі адкрываецца сэнс. Сэнс адкрываецца толькі тады, калі я ў сабе, г. зн. у духу, і калі для мяне няма аб'ектнасці, прадметнасці. Усё, што ёсць для мяне прадметам, пазбаўлена сэнсу. Сэнс маецца толькі ў тым, што ўва мне і са мною, г. зн. у духоўным свеце. Прынцыпова адрозніваць філасофію ад навукі можна, толькі прызнаўшы, што філасофія – гэта неаб'ектываванае пазнанне, пазнанне духу ў сабе, а не ў яго аб'ектывацыі ў прыродзе, г. зн. пазнанне сэнсу і далучэнне да сэнсу. Навука ды навуковае прадбачанне забяспечваюць чалавека і надаюць яму сілы, але яны ж могуць спустошыць свядомасць чалавека, адарваць яго ад быцця і быццё ад яго. Можна было б сказаць, што навука заснавана на адчужэнні чалавека ад быцця і адчужэнні быцця ад яго. Чалавек, які пазнае па-за быццём, і быццё, якое пазнаецца па-за чалавекам. Усё робіцца аб'ектам, г. зн. адчужаным і тым, што процістаіць. І свет філасофскіх ідэй перастае быць маім светам, які ўва мне раскрываецца, робіцца светам, што мне процістаіць і ёсць мне чужым, светам аб'ектным. Вось чаму і даследаванні па гісторыі філасофіі перастаюць быць філасофскім пазнаннем, а робяцца пазнаннем навуковым. Гісторыя філасофіі будзе філасофскім, а не толькі навуковым пазнаннем адно ў тым выпадку, калі свет філасофскіх ідэй для таго, хто пазнае, будзе яго ўласным унутраным светам, калі ён будзе яго пазнаваць з чалавека і ў чалавеку...

Мікалай Бярдзязеў. Аб прызначэнні чалавека. Досвед парадаксальнай этыкі.

Пераклад Р. Грудніцкага паводле:  
Мир философии: кн. для чтения. Ч. I.  
Москва, 1991. С. 113–114.

## МАРЦІН БУБЕР

Тое, што распачаў Гегель, павінна было надаць чалавеку новае пачуццё ўпэўненасці і падрыхтаваць яму новы касмічны дом. Капернікаўская прастора не пакідала надзеі хоць на які дом; Гегель будзе яго толькі ў *часе*, які ёсць «найвялікшаю сілаю ўсяго існага». Новым домам для чалавека павінен зрабіцца час у абліччы гісторыі, сэнс якой цалкам адкрыты нашаму досведу і пазнанню. Сістэма Гегеля – гэта трэцяя ў гісторыі заходнееўрапейскай думкі спроба здабыць упэўненасць; пасля касмалагічнай спробы Арыстотэля і тэалагічнай – Тамаша Аквінскага гэта лагалагічная спроба. Усялякая няўпэўненасць, усялякая туга па сэнсе, увесь страх перад актамі выбару, уся невычарпальнасць праблематыкі чалавека пераадоленыя. Сусветны розум няўхільна пракладае свой шлях у гісторыі, а чалавек пазнае гэты шлях; больш за тое, яго пазнанне – гэта сапраўдная мэта і канец шляху, на якім праўда ў сваім ажыццяўленні пазнае самую сябе. Фазы гэтага шляху змяняюцца ў абсалютным парадку; іх суверэнны валадар – закон дыялектыкі, згодна з якім

тэза і антытэза знаходзяць сваё вырашэнне ў сінтэзе. Упэўненай хадою, як бы пераходзячы з паверху на паверх і з пакоя ў пакой гэтага надзейна збудаванага дома з трывалым падмуркам, сценамі і дахам, перасоўваецца ўсёведны чалавек Гегеля ўнутры новага дома сусветнай гісторыі, сэнс якой яму дасканала вядомы. І калі нават ён сумленна заглыбіцца ў метафізіку, позірк яго будзе надзейна абаронены ад галавакружных перспектыв, бо тут усё добра праглядаецца. Малады чалавек, якога з часоў сцвярджэння Капернікавай тэорыі ахопліваў страх перад бясконцасцю і які, разнасцежваючы ўначы акно свайго пакойчыка, кожны раз апынаўся адзін пасярод апраметнай цемры, мог нарэшце супакойцца: калі космас у яго бясконца вялікім і бясконца малым нізвання яму не рады, то ўжо непакісны парадак гісторыі, якая ёсць «нічым іншым, акрамя як здзяйсненнем духу», у кожным выпадку прыме яго як роднага. Адзінота пераможана, і пытанне пра чалавека адсунута ўбок.

Але пры гэтым узнікае цікавы гістарычны феномен. У ранейшыя часы, каб разбурыць вобраз надзейнага і абжытага космасу і аднавіць у сваіх правах антрапалагічнае пытанне, патрабавалася крытычная праца некалькіх пакаленняў. Гегелеўская мадэль светабудовы мае несакрушальнае ўздзеянне на ўсе сферы духоўнага жыцця на працягу стагоддзя; але адразу ж пасля яе зацвярджэння пачынаецца і змаганне з ёю, падчас якога зноў вылучаецца патрабаванне антрапалагічнай перспектывы. Сусветны дом Гегеля цудоўны, у ім усё можна патлумачыць, яго можна пераймаць, але як жытло ён нічога не варты. Інтэлект сцвярджае яго, слова – усхваляе, аднак сапраўдны чалавек сюды ўваходу не мае. У Арыстотэлевым космасе рэальны чалавек антычнасці, як і рэальны чалавек хрысціянскай эпохі ў космасе Аквіната, адчуваюць сябе як дома. Аднак для сапраўднага сучаснага чалавека свет Гегеля так і не стаў сапраўдным светам...

У сферы ўплыву Гегеля паўстала адна характэрная з'ява, якая на першы погляд супярэчыла таму, што я казаў пра стаўленне да будучыні. Я маю на ўвазе гістарычнае вучэнне Маркса, пабудаванае на падмурку гегелеўскай дыялектыкі... Маркс здзейсніў у дачыненні да метаду Гегеля тое, што можна было б назваць сацыялагічнаю рэдукцыяй. Гэта значыць, што ён не думаў ствараць новую карціну свету, дый патрэбы ў ёй не было... Не новую мадэль свету, а новую мадэль грамадства, а дакладней, мадэль новага шляху, на якім чалавечы грамадства дасягне мэты, – вось што імкнуўся даць Маркс чалавеку сваёй эпохі. На месцы гегелеўскай ідэі, або сусветнага інтэлекту, пачынаюць панаваць чалавечыя вытворчыя адносіны, змяненне якіх выклікае і сацыяльныя трансфармацыі. Для Маркса вытворчыя адносіны былі тым істотным і першасным элементам, з якога ўзнікае і да якога зводзіцца ўсё астатняе; іншага пачатку і іншага вышэйшага прынцыпу ён не прызнаваў. Вядома, цяжка ўбачыць у гэтых адносінах пачатак і канец усяго, як у сусветным розуме Гегеля, але сацыялагічная рэдукцыя якраз і была адрачэннем ад той перспектывы быцця, у якой толькі і можна вылучыць сапраўдныя пачатак і канец. Дом, у якім можа жыць чалавек – г. зн. у якім чалавек можа захацець жыць, калі ён будзе завершаны – будзеца, паводле Маркса, толькі з вытворчых адносінаў. Чалавечы свет – гэта грамадства. Дзякуючы сацыялагічнай рэдукцыі была дасягнутая тая ўпэўненасць, якую ўспрынялі і ўнеслі ў сваё жыццё – прынамсі, на бліжэйшае стагоддзе – пралетарскія масы.



Усялякая спроба, паводле прыкладу Энгельса, зліквідаваць уласціваю марксізму рэдукцыю і забяспечыць пралетара якою б там ні было навуковаю карцінаю свету разбаўляе ўжо апрабаваную жывую ўпэўненасць абсалютна беспадстаўнай інтэлектуальнай перакананасцю і пазбаўляе яе самабытнай сілы. Да гэтай рэдукцыі варта дадаць і яшчэ штосьці вельмі істотнае. Як вядома, Гегель бачыў у сваім часе адзін з этапаў здзяйснення ідэі, калі абсалютны дух набліжаецца да мэты. Маркс, зразумела, не мог угледзець у эпасе росквіту капіталізму (на змену якому і павінен быў прыйсці сацыялістычны лад) перадумоў ажыццяўлення сваіх ідэй; разам з тым ён і тут разгледзеў нешта, што ўжо ўзнікла, чыё быццё было і знакам, і гарантыяй іх трыумфу. Гэта быў пралетарыят. Яго быццё прадказвала ліквідацыю капіталізму – «адмаўленне адмаўлення». «Калі пралетарыят, – пісаў Маркс, – абвяшчае знішчэнне ранейшага сусветнага парадку, ён толькі выдае таямніцу свайго быцця, бо яна і напраўду палягае ў ліквідацыі гэтага парадку». Гэтая асноўная тэза Маркса дала пралетарыяту гэткае неабходнае яму жыццёвае апірышча. З гэтага часу пралетару не трэба імкнуцца ні да чаго, акрамя працягу свайго роду, да таго часу, пакуль з яго быцця вырасце ягоная справа. Будучыня знаходзіцца тут у наўпроставай сувязі з сучаснасцю, якая непасрэдна перажываецца, і забяспечваецца ёю. Думка не мае здольнасці наладзіць сапраўднае жыццё чалавека. Гэткая здольнасцю валодае само жыццё; дух далучаецца да яго, калі прызнае сілу жыцця; тады і яго ўласная сіла, іншая паводле паходжання і спосабу дзеяння, паяднаецца з сілаю жыцця.

У сваіх поглядах на моц грамадскага быцця як такога Маркс і мае, і не мае рацыі. Ён мае рацыю ў тым сэнсе, што грамадскае быццё, як і любое іншае, сапраўды нараджае сілы, здольныя яго абнавіць. І ён не мае рацыі, бо чалавечае жыццё, да якога належыць грамадскае быццё, адрозніваецца ад іншых формаў жыцця тым, што ў ёй прысутнічае сіла рашэння, адрозная ад усіх іншых сіл, і адрозная таму, што яна не мае колькаснага вымярэння; яе моц пазнаецца толькі ў самім яе дзеянні. Ад скіраванасці і маштабу гэтай сілы будзе залежаць, наколькі далёка сягне абнаўленчае дзеянне жыццёвых энергій як такое і, у прыватнасці, ці не ператворацца яны ў энергіі разбурэння. Развіццё залежыць у значнай ступені ад таго, што немагчыма растлумачыць з яго самога. Інакш кажучы, пры даследаванні як прыватнага, так і грамадскага жыцця чалавека недапушчальна змешваць антрапалагічны час з касмалагічным, у тым ліку і там, дзе антрапалагічны час разумеюць як дыялектычны працэс – напрыклад у знакамітым выказванні Маркса пра тое, што капіталістычная вытворчасць спараджае сваё адмаўленне «з заканамернасцю натуральнага працэсу». Пры ўсёй слушнасці прынцыпу сацыялагічнай рэдукцыі Маркс услед за Гегелем уводзіць у свае разважанні пра будучыню касмалагічны час, якому абьякавая чалавечая рэчаіснасць. Праблема чалавечага выбару як прычыны падзеі, у тым ліку і грамадскай падзеі, ды лёсу грамадства, тут наогул не ўзнікае. Такая навука можа настойваць на сваім прыкрытце да таго часу, пакуль не сутыкнецца з гістарычнымі акалічнасцямі, у якіх праблематыка чалавечага рашэння зробіцца пагрозліва востраю. Я маю на ўвазе тыя гістарычныя ўмовы, у якіх катастрафічныя грамадскія працэсы збіваюць з тропу і паралізуюць чалавечую здольнасць да рашэння і нярэдка прыводзяць яе

да капітуляцыі перад негатыўнай элітаю з ліку людзей, якія пазбаўлены маральных прынцыпаў і кіруюцца не сапраўдным рашэннем, а інтарэсамі сваёй улады. Чалавек, які імкнецца да абнаўлення грамадскага жыцця, г. зн. сацыялістычны чалавек, будзе рэальным удзельнікам вырашэння лёсу грамадства ў тым выпадку, калі ён упэўнены ў неабходнасці свайго рашэння і яго надзвычайнай важнасці, бо толькі тады ў наступствах яго рашэння актуалізуецца найвышэйшая ступень яго здольнасці да такога рашэння; ён – удзельнік вырашэння лёсу грамадства ў той меры, у якой яго жыццёвыя погляды не супярэчаць яго жыццёваму *досведу*.

Марцін Бубер. Праблема чалавека.  
*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*  
Buber, M. Das Problem des Menschen.  
Gütersloh, 2007. S. 46–48, 52–57.

### П’ЕР ТЭЯР ДЭ ШАРДЭН

З чыста пазітывісцкага гледзішча чалавек – самы таямнічы аб’ект навукі, які і збівае з тропу даследчыкаў. І варта прызнаць, што ў сваіх малюнках універсуму навук сапраўды яшчэ не знайшла яму месца. Фізіцы ўдалося часова акрэсліць свет атама. Біялогія здолела навесці пэўны парадак у канструктах жыцця. Абапіраючыся на фізіку і біялогію, антрапалогія ў сваю чаргу збольшага тлумачыць структуру чалавечага цела ды паасобныя механізмы яго фізіялогіі. Але атрыманы пры аб’яднанні ўсіх гэтых рысаў партрэт, відавочна, не адпавядае рэчаіснасці. Чалавек у тым выглядзе, у якім яго атрымоўваецца ўзнавіць сённяшняй навучы, – гэта жывёла, падобная да іншых. Паводле сваёй анатоміі ён гэтак мала адрозніваецца ад чалавекападобных малпаў, што сучасныя класіфікацыі заалогіі, вяртаючыся да пазіцыі Лінэя, змяшчаюць яго разам з імі, у адно і тое ж сямейства гаміноідаў. Але калі меркаваць паводле біялагічных наступстваў яго з’яўлення, то не ці ўяўляе ён сабою якраз нешта зусім іншае?

Мізэрны марфалагічны скачок і разам з тым неверагоднае ўзрушэнне сфер жыцця – у гэтым увесь парадокс чалавека... Таму цалкам відавочна, што ў сваіх рэканструкцыях свету цяперашняя навук грэбуе істотным чыннікам, ці, лепш сказаць, цэлым вымярэннем універсуму.

Згодна з агульнаю гіпотэзай, якая скіроўвае нас з першых старонак дадзенай кнігі да цэласнага і выразнага вытлумачэння цяперашняга вонкавага аблічча Зямлі, у гэтай новай частцы, прысвечанай думцы, я хацеў бы паказаць, што дзеля выяўлення *натуральнага* становішча чалавека ў свеце, якім ён нам дадзены ў досведзе, неабходна і дастаткова ўзяць пад увагу як знешні, так і ўнутраны бок рэчаў. Гэты метады ўжо дазволіў нам ацаніць веліч і сэнс развіцця жыцця. Гэты ж самы метады належным чынам атабарыць у нашым уяўленні мізэрнасць і найвышэйшае значэнне феномена чалавека ў шэрагу, гарманічна сыходным да жыцця і матэрыі.

Што ж здарылася паміж апошнімі пластамі пляцэну, дзе яшчэ няма чалавека, і наступным узроўнем, дзе ашаломлены геолог знаходзіць першыя абчасаныя кварцыты? І якая праўдзівая велічыня гэтага скачка?..

Гэтак, як сядоў біёлагаў дагэтуль пануе няўпэўненасць адносна наяўнасці

напрамку і *пагатоў* пэўнай восі эвалюцыі, так з гэтых самых прычын паміж псіхолагамі ўсё яшчэ маюць месца самыя сур'ёзныя рознагалосці ў пытанні аб тым, ці адрозніваецца спецыфічна (паводле «прыроды») чалавечая псіхіка ад псіхікі тых жывых істот, якія з'явіліся раней за яго. Сапраўды, большасць «навукоўцаў» хутчэй адмаўляе наяўнасць падобнага разрыву. Чаго толькі не пісалі і не пішуць сёння наконт розуму жывёл!

Дзеля канчатковага вырашэння пытання аб «перавазе» чалавека над жывёламі (яго неабходна вырашыць у інтарэсах этыкі жыцця, гэтак жа як у інтарэсах чыстых ведаў...) я бачу толькі адзін сродак – рашуча прыбраць з сукупнасці чалавечых учынкаў усе другарадныя і двухсэнсоўныя праявы ўнутранай актыўнасці і разгледзець цэнтральны феномен – *рэфлексію*.

З пункту погляду, якога мы прытрымліваемся, рэфлексія – гэта набытая свядомасцю здольнасць засяродзіцца на самой сабе і авалодаць сабою як *аб'ектам*, які мае сваю спецыфічную ўстойлівасць і сваё спецыфічнае значэнне, – здольнасць ужо не проста пазнаваць, а пазнаваць сябе, не проста ведаць, а ведаць, што ты ведаеш. З дапамогаю гэтай індывідуалізацыі самога сябе ўнутры сябе жывы элемент, перад тым распылены і падзелены ў няпэўным коле ўспрыманняў і дзеянняў, упершыню ператварыўся ў кропкавы *цэнтр*, у якім усе ўяўленні і досвед злучаюцца і змацоўваюцца ў адзінае цэлае, што ўсведамляе сваю арганізацыю.

Якія ж наступствы падобнага ператварэння? Яны неабсяжныя, і мы іх гэтак жа выразна бачым у прыродзе, як любы факт, зарэгістраваны фізікай або астраноміяй. Істота, якая рэфлексуе, у выніку самазасяроджвання на самой сабе раптам робіцца здольнаю развівацца ў новай сферы. У рэчаіснасці гэта ўяўляе сабою ўзнікненне новага свету. Абстракцыя, логіка, абдуманы выбар і вынаходлівасць, матэматыка, мастацтва, разлічанае ўспрыманне прасторы ды працягласці, трывогі і мроі кахання... Уся гэтая дзейнасць *унутранага жыцця* – не што іншае, як узбуджэнне зноў утворанага цэнтра, што запальваецца ў самім сабе.

Высветліўшы гэта, я пытаюся: калі сапраўды «разумная» істота характарызуецца «рэфлексійнаю здольнасцю», як яно вынікае з папярэдняга выкладу, то ці можна сур'ёзна сумнявацца, што розум ёсць эвалюцыйным здабыткам *толькі* чалавека? І гэкім чынам, ці можам мы праз нейкую ўдаваную сціпласць вагацца ды не прызнаваць, што валоданне розумам дае чалавеку вырашальную перавагу над усім жыццём, што папярэднічала яму? Зразумела, жывёла штосьці ведае. Але, безумоўна, яна *не ведае пра сваё веданне* – іначай яна б даўным-даўно развіла сваю вынаходлівасць і ўтварыла б сістэму ўнутраных пабудов, якая б не схавалася ад нашых назіранняў. Такім чынам, перад жывёлаю закрытая адна частка рэчаіснасці, у якой мы развіваемся, але куды яна не можа ўступіць. Нас падзяляе прорва ці парог, непераадольныя для яе. Маючы здольнасць да рэфлексіі, мы не толькі адрозніваемся ад жывёл, але мы іншыя ў параўнанні з ёю. Мы не простая змена ступені, а вынік змянення прыроды, як вынік змены стану.

П'ер Тэяр дэ Шардэн. Феномен чалавека.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*  
Teilhard de Chardin, P. Le phénomène  
humain. Paris, 1956. P. 179–182.

## Асноўныя антрапалагічныя законы

### I. Закон натуральнай штучнасці

Наколькі чалавек адпавядае патрабаванням сваёй жыццёвай сітуацыі? Як ён рэалізуе эксцэнтрычную пазіцыю? Якімі галоўнымі адметнымі рысамі павінна валодаць яго існаванне, уласцівае яму як жывой істоце?

Ужо ў самім пытанні выказана зададзенае эксцэнтрычнасцю процістаянне чалавека сваёй жыццёвасці і жыццёвай сітуацыі. З эксцэнтрычнасці вынікае менавіта гэтае пытанне. Яго варта разглядаць не проста як адвольную пастаноўку праблемы, з якой філосаф падыходзіць да людзей (як і да ўсіх рэчаў на небе і на зямлі), але як (што знайшло свой выраз у слове) перашкоду, якую чалавек сутнасна-неабходна павінен пераадолюваць, калі ён хоча жыць. І гэтае філосафскае пытанне, як, у сутнасці, усялякае пытанне, якое чалавек павінен сабе задаваць тысячу разоў у сваім жыцці: што я павінен рабіць, як я павінен жыць, як здзейсніць мне сваё існаванне, – уяўляе сабою, пры ўсёй сваёй гістарычнай абумоўленасці, у сутнасці тыповы выраз разлому або эксцэнтрычнасці, якіх не змагла пазбегнуць ніводная, нават самая наіўная, набліжаная да прыроды, суцэльная, жыццярадасная і традыцыяналісцкая эпоха ў гісторыі чалавецтва. Былі, што праўда, і будуць паўтарацца часы, якія не казалі пра гэта і ў якіх усведамленне канстытутыўнай бязроднасці чалавечай істоты затушоўвалася трывалай прывязанасцю да глебы і сям'і, да агменю і продкаў. Але і яны не ведалі спакою, няхай нават і шукалі яго. Ідэя раю, стану нявіннасці, залатога веку, без якіх не магло пражыць ніводнае пакаленне людзей (сёння гэтая ідэя атрымала назву «супольнасці»), – гэта сведчанне таго, чаго не хапае чалавеку, і сведчанне яго ведаў пра тое, дзякуючы чаму ён узняўся над жывёламі.

Як эксцэнтрычна арганізаваная істота ён павінен яшчэ толькі зрабіць сябе такім, які ён ужо ёсць. Толькі так змога ён выканаць навязаны яму формаю яго быцця спосаб існавання – не проста ператварыцца ў цэнтр сваёй пазіцыянальнасці (як гэта ўласціва жывёле, якая жыве, зыходзячы з свайго нутранага і якая ўсё адносіць да свайго нутранага стану), а знаходзіцца ў ім і тым самым адначасова ведаць пра сваю размешчанасць у ім.

Гэты быццёвы модус знаходжання ў сваёй размешчанасці магчымы толькі як выкананне, якое ідзе з цэнтра размешчанасці. Адзін з падобнага кшталту спосабаў быццёвага выконваецца толькі ў якасці рэалізацыі. Чалавек жыве толькі тады, калі вядзе жыццё. Быць чалавекам азначае «адасабленне» быцця жывым ад быцця як такога і выкананне гэтага адасаблення, праз што пласт жыццёвасці паўстае як квазісамастойная сфера, якая для жывёлы і расліны застаецца несамастойным момантам быцця, уласцівай яму якасцю (нават і там, дзе яна арганізоўвае, утварае форму для аднаго тыпу жыццёвага быцця, а менавіта, для жывёлы). У выніку гэтага чалавек не проста пражывае да канца тое, што ён ёсць, – ён ані не жывае сябе (беручы гэты выраз у яго радыкальнай непасрэднасці), – ані не робіць сябе толькі тым, што ён ёсць. Яго існаванне такое, што хоць ім і выклікана гэ-

тае распазнаванне, што знаходзіцца ў ім, само яно ў той жа час узвышаецца над распазнаваннем. Такое чалавечае «становішча ўперак» філасофія тлумачыць яго эксцэнтрычнай пазіцыйнай формай, але гэта мала што дае. Той, хто трапляе ў яго, знаходзіцца ў аспекце абсалютнай антыноміі: неабходнасці толькі зрабіцца тым, кім ты ўжо ёсць; весці тое жыццё, якім ты жывеш.

Гэты асноўны закон уласнага існавання ўсведамляецца чалавекам у надзвычай разнастайных формах і адценнях значэнняў, але да яго заўсёды дамешваецца горыч ад усведамлення недасяжнасці тае натуральнасці, якая ўласцівая іншым жывым істотам. У свабодзе і здольнасці да прадбачання людзей страчана надзейнасць іх інстынктаў. Жывёлы існуюць наўпростава, не ведаючы пра сябе і пра рэчы; яны не бачаць сваёй галізы, – і Айцец Нябесны, тым не менш, корміць іх. Чалавек жа, здабыўшы веды, страціў праз гэта шчырасць адносінаў; ён сузірае сваю галізу, саромеецца сваёй аголенасці і таму вымушаны весці сваё жыццё вакольнымі шляхамі праз штучна створаныя рэчы...

## **II. Закон апасродкаванай непасрэднасці. Іманентнасць і экспрэсіўнасць**

Калі б вынікі чалавечых ініцыятыў немагчыма было абстрагаваць ад самога чалавека, яны б не здолелі спрыяць аднаўленню недаступнай для чалавека з онтычнага боку раўнавагі з дапамогаю штучных сродкаў. Нават самая простая прылада ёсць прыладаю толькі ў той меры, у якой у ёй выяўлены пэўны стан рэчаў, рэпрэзентаваны пэўны быццёвы стан. Толькі пры гэтых умовах робіцца прыдатнаю для выкарыстання нават самая прымітыўная прылада, найпрасцейшы інструмент. Калі прынята лічыць, што даступныя для выкарыстання рэчы нашага ўжытку атрымліваюць свой поўны сэнс і ўсё сваё быццё выключна з рук вынаходніка і сапраўдныя толькі адносна нашага абыходжання з імі, то гэта толькі палова праўды. Бо для тэхнічных дапаможных сродкаў (і больш за тое – для ўсіх твораў і здзяйсненняў, якія бяруць пачатак у чалавечай творчасці) гэткаю ж істотнай будзе таксама і іх унутраная значнасць, іх аб'ектыўнасць, якая ёсць у іх тым, што можа быць толькі знойдзена і адкрыта, але не зроблена.

У гэтым сэнсе ўсё, што атрымлівае сваё месца ў сферы культуры, паказвае як аўтарства чалавека, гэтак (і ў той жа ступені) і незалежнасць ад яго. Чалавек можа вынаходзіць у той меры, у якой ён адкрывае. Ён можа вырабляць толькі тое, што «ўжо» ёсць само па сабе», – гэтак жа, як сам ён з'яўляецца чалавекам толькі тады, калі робіць сябе ім, і жыве – калі вядзе сваё жыццё. Вырабляючы нешта, ён толькі стварае абставіны, пры якіх вынаходніцтва становіцца падзеяй і здабывае сваё аблічча. Тут чарговы раз узнаўляецца разгледжанае вышэй дачыненне карэлятыўнасці апрыёрных і апастэрыёрных элементаў, у агульных рысах вызначальнае, дый якое проста характарызуе пазіцыю жывой істоты або характару яе прыстасавання да навакольнага асяроддзя, але ўжо ў сферы ўсвядомленага дзеяння, якое робіцца творчым толькі тады, калі ёй удаецца спецыфічным чынам прыстасавацца да аб'ектыўнага свету. Таямніца творчасці, інтуіцыі, палягае ў шчаслівай знаходцы, калі чалавек сутыкаецца са светам рэчаў. Зусім не пошук чагосьці пэўнага ёсць першасным у сапраўдным вынаходніцтве – бо той, хто не-

шта шукае, у сапраўднасці ўжо знайшоў яго. Ён падпарадкаваны закону існага, згодна з якім знаходка ёсць простым ажыццяўленнем гарантавана здзяйсняльнага імкнення. У процілегласць гэтаму, першасным у пошуку і знаходжанні будзе карэлятыўнасць чалавека і свету, якая ўказвае, у сваю чаргу, на тоеснасць яго эксцэнтрычнай пазіцыйнай формы і структуры рэчавай рэальнасці (якая дакладна гэтак сама выяўляе «эксцэнтрычную» форму).

Мы б не сталі сцвярджаць, што тым самым мы далі поўную характарыстыку сутнасці вынаходніцтва і ўдалай знаходкі. Вынаходніцтвам называецца таксама і пераход з магчымасці ў рэчаіснасць. Да вынаходніцтва малатка існаваў не ён сам, а фактычны стан быцця, якому ён надаў выраз. Грамафон, можна сказаць, саспеў для таго, каб быць вынайздзеным, ужо тады, калі было ўстаноўлена, што гукавыя хвалі могуць паддавацца механічным пераўтварэнням, і не чалавек быў вінаватым у гэтай з'яве. Тым не менш, грамафон трэба было вынайсці, гэта значыць трэба было знайсці прыдатную дзеля гэтага форму. Творчы прыём уяўляе сабою здольнасць выяўлення. Дзякуючы яму акт, які рэалізоўваецца і павінен абাপрацца на дадзены прыродаю матэрыял, здабывае характар штучнасці...

### **III. Закон утапічнага месцазнаходжання. Ніякасць і трансцэндэнцыя**

Пад знакам гэтых слоў праходзіць усё чалавечае існаванне. Эксцэнтрычная форма існавання штурхае чалавека да культуратворчасці, абуджае патрэбы, якія могуць быць здзейсненыя толькі з дапамогаю сістэмы штучных аб'ектаў, і адначасова тым самым накладвае на іх адбітак тленнасці. Людзі ва ўсе часы дасягаюць таго, чаго хочучь. У той жа час, як толькі яны гэтага дасягаюць, нябачны чалавек у іх пераступае ўжо цераз іх. Яго канстытутыўная неўкаранёнасць засведчваецца рэальнасцю сусветнай гісторыі.

Але чалавек адкрывае гэтую неўкаранёнасць і ў самім сабе. Яна дае яму ўсведамленне ўласнай ніякасці і, у дадатак да гэтага, ніякасці свету. Перад абліччам гэтага Нічога яна абуджае ў ім усведамленне сваёй унікальнасці і адзінасці, а ў дадатак да гэтага – таксама індывідуальнасці гэтага свету. Так абуджаецца ў ім свядомасць абсалютнай выпадковасці яго існавання і разам з тым і ідэя асновы свету, ідэя самаісна-неабходнага быцця, абсалюту або Бога. Што праўда, гэтая свядомасць пазбаўлена адчування непакіснай дакладнасці. Падобна да таго, як эксцэнтрычнасць не дапускае адназначнай фіксацыі ўласнага становішча (гэта значыць, яна патрабуе яго, але пры гэтым кожны раз і ліквідуе – пастаяннае анулюе ўласнае вызначэнне), так і чалавеку не дадзена ведаць, «дзе» знаходзяцца ён сам і адпаведная яго эксцэнтрычнасці рэчаіснасць. Калі ж так ці інакш ён хоча знайсці развязак, яму застаецца толькі скачок у веру. Гістарычна ў прасторах розных культур паняцці і пачуцці індывідуальнасці і ніякасці, выпадковасці і чароўнай асновы ўласнага жыцця і свету несумненна змяняліся ў сваіх вобразах ды сваёй значнасці для жыцця. Але ў іх захоўвалася апрыёрнае, закладзенае разам з самою жыццёваю формаю чалавека ядро – ядро ўсялякай рэлігійнасці.

Можна спрачацца наконт таго, ці мае рэлігія сваёй істотнаю перадумоваю патрэбу ў адкупленні, ці ж яна толькі de facto выконвае ў верніка функцыю адку-

плення. Уяўленні пра Боскае змяняюцца ўяўленнямі пра святое і чалавечае. Адно толькі характэрна для любой формы рэлігійнасці: яна надае ўсяму канчатковасць. Тое, што не могуць даць чалавеку ані прырода, ані дух, тое гранічнае, якое гучыць як «Гэта так!», – яна хоча яму даць. Гранічная сувязь і залучанасць, месца яго жыцця і смерці, дыскрэтнасць, замірэнне з лёсам, тлумачэнне рэчаіснасці, радзіма – усё гэта дорыць толькі рэлігія. Паміж ёю і культураю, нягледзячы на ўсе гістарычныя замірэнні ды такія папулярныя ў наш час узаемапрысяганны ў вернасці, якія рэдка калі гучаць шчыра, існуе абсалютная варожасць. Той, хто сумуе па доме, радзіме, дыскрэтнасці, павінен прынесці сябе ў ахвяру веры. Той жа, хто трымаецца духу, назад не вяртаецца.

Для таго, хто займае пазіцыю эксцэнтрычнасці, яна азначае невырашальную ўнутраную супярэчнасць. Сапраўды, дзякуючы ёй ён уключаны ў навакольны свет ды ў свет блізкіх і ўнутрана спасцігае самога сябе як рэчаіснасць. Але гэты кантакт з быццём набыты за вялікі кошт: у сваёй эксцэнтрычнасці чалавек знаходзіцца там, дзе ён знаходзіцца, і адначасова не там, дзе ён знаходзіцца. Тое «тут», у якім ён жыве і да якога аднесена ў татальнай канвергенцыі ўсё яго навакольнае асяроддзе, тое абсалютнае, якое не рэалізуецца, «тут»-«цяпер» ягонага становішча прымаецца і адначасова не прымаецца ім. Ён пастаўлены ў сваім жыцці, ён знаходзіцца «за ім», «па-над ім» і ўтварае з прычыны гэтага сярэдзіну яго навакольнага асяроддзя, якая выходзіць па-за межы сваёй перыферыі. Але эксцэнтрычная сярэдзіна, нават стаўшы рэальнасцю, застаецца бязглуздзіцай. Калі, гэтакім чынам, існаванне чалавека хавае ў сабе з чалавечага пункту погляду рэалізаваную бязглуздзіцу, празрысты парадокс, зразумелую невыразнасць, ён мае патрэбу ў апірышчы, якое б дапамагло яму выйсці з гэтай сітуацыі ягонае рэчаіснасці. Калі чалавек прывязаны ў сваім існаванні да апірышча, што знаходзіцца па-за межамі сапраўднай сферы, рэчаіснасць – знешні свет, унутраны свет і свет блізкіх, – што сутнасна карэлюе з чалавечым існаваннем, міжволі сама апынаецца пазбаўленай апірышча і, вызначаючыся сваім стаўленнем да гэтай трансцэндэнтнай рэчаіснасці, таго пункту, які стварае апірышча або замацоўвае і сцвярджае, змыкаецца ў Адзіны Свет, у Сусвет. Гэтак рэчаіснасць як сукупнае адзінства перажывае сваё аб'ектываванне, а тым самым – і сваё адасабленне ад таго «штосьці», гэта значыць, выяўляе сваю недатычнасць да гэтага свету. Зрабіўшыся тым «штосьці», яна апынаецца вызначанай як «гэтая» рэчаіснасць і вылучаецца адносна сферы не «гэтага», а крыху іншага быцця. Яна выступае як Адзін індывідуальны свет, паколькі адкрывае абшар магчымасцяў быць таксама і іншым.

У гэтым такім, а не іншым чынам сапраўдным свеце індывід і становіцца індывідуальнасцю. Чалавек аказваецца для сябе ўжо не проста адлітаю ў адзіную форму непадзельнаю сутнасцю, але незамяшчальнаю, якая не можа быць заменена жыццём у «тут»-і-«цяпер»...

Гельмут Плеснэр. Ступені арганічнага свету і чалавек.

Уводзіны ў філасофскую антрапалогію. *Пераклад*

*Л. Баршчэўскага* паводле: Plessner, H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie. Frankfurt am Main, 2003. S. 383–385, 413–416, 418–420.

## Чалавек як асаблівая біялагічная праблема

Патрэба ў вызначэнні ўласна чалавечага існавання, якую адчуваюць людзі, што займаюцца рэфлексіяй, – гэта зусім не патрэба чыста тэарэтычнага кшталту. У залежнасці ад развязкаў, што прапануюцца ў адпаведным вызначэнні, далейшыя задачы робяцца відочнымі або прыхаванымі. У залежнасці ад таго, успрымае сябе чалавек як боскае стварэнне або як паспяховую малпу, узнікае выразная адрознасць у яго стаўленні да існых фактаў: у абодвух выпадках ён будзе чуць у сабе зусім розныя намовы.

Рэлігіі, светапогляды, навукі, натуральна, не застаюцца ўбаку ў спробах адказаць на пытанні адносна існасці чалавека. Але яны звычайна прапаноўваюць адказы або, сама меней, пункты погляду, з якіх можна рабіць высновы наконт гэтага. Пры гэтым не дасягаецца ніякай адзінай думкі, бо адказы – як у выпадку з прыведзеным прыкладам – могуць узаемавыключацца.

Трэба было б паспрабаваць прыцягнуць менавіта гэтыя акалічнасці дзеля вызначэння існасці чалавека; гэта б азначала наступнае: ёсць жывая істота, да найважнейшых характарыстык якой належыць фарміраванне пазіцыі ў дачыненні да сябе самой, дзеля чаго патрэбныя пэўны «вобраз», нейкая формула вызначэння. У дачыненні да сябе самой значыць: да ўласных усвядомленых сабе памкненняў і ўласціvasцяў – але таксама і ў дачыненні да сабе падобных, да іншых людзей, бо іх трактаванне будзе залежаць ад таго, у якасці чаго трактуюць іх і ў якасці чаго трактуюць самога сябе. Але гэта значыць, што чалавек *павінен* вызначыць сваю існасць і ў сувязі з гэтым займаць актыўную пазіцыю ў дачыненні як да сябе самога, гэтак і да іншых – а гэта не так лёгка сказаць.

Аднак адказ неабходны – іначай заўсёды будзе дамінаваць меркаванне, нібыта ў гэтым пытанні можна заставацца «нейтральным» і не выпрацоўваць аніякага свайго стаўлення да спрэчных фармулёвак...

Гэтак, як анатомія ёсць агульнаю навукай пра будову чалавечага цела, павінна быць магчымаю таксама агульная канцэпцыя (*Gesamtauffassung*) «чалавека», бо, паколькі ў нас няма сумневаў адносна таго, ёсць дадзеная істота чалавекам або не, бо чалавек усё ж такі ўяўляе сабою чысты від, і ў сувязі з гэтым лагічным выглядае чакаць таго, што агульная антрапалогія будзе мець пэўны і адназначны прадмет вывучэння...

Калі гаворка ідзе пра асаблівае становішча чалавека, то неабходна растлумачыць, у чым палягае адрозненне чалавека. Менавіта таму немалая ўвага надаецца параўнанню ўласціvasцяў і дасягненняў людзей і жывёл, але гэткага кшталту параўнанне – як яно амаль заўсёды было дагэтуль – не робіцца з загадзя вызначаным намерам вывесці першых з апошніх з дапамогай бясконца расцягальнага паняцця «развіццё», якое вельмі лёгка з гіпатэтычнага ператварэння ў метафізічнае; квазіэмпірычныя паняцці, якія напачатку выпрацоўваліся ў якасці проціпастаўлення метафізічным – да прыкладу паняцце Тварэння – таксама робяцца ўласна-аўтэнтчнымі і «метафізічнымі», калі яны функцыянуюць



як апошнія. У кожным разе, гэтае выяўдзёнае атрымоўваецца ў дачыненні да пасобных прыкмет або набораў прыкмет, але не ў дачыненні да «чалавека ў цэлым», і задача паказаць «чалавека» вельмі цяжкая; яе часта спрабавалі развязаць, але па вялікім рахунку зрабіць гэта не атрымалася...

Аб'ектыўны аналіз жывой істоты можа рабіцца толькі з біялагічнага гледзішча; пры гэтым яму паддаюцца таксама душэўныя і духоўныя жыццёвыя з'явы як факты, што знаходзяцца ў дачыненнях з іншымі фактамі. Пакуль тэарэтычнае асэнсаванне не можа знайсці ўнутры сябе самога падставу ахвяраваць сабою, гэтыя дачыненні немагчыма абясці. Але гэткае даследаванне не можа проста затрымацца на саматычным або, у дадатак, на параўнанні некалькіх, убачаных з гледзішча генетычна чужой псіхалогіі дасягненняў розуму або навукі з тымі, што маюць жывёлы. Такое даследаванне дасягне вынікаў толькі тады, калі будуць знойдзены спецыфічна чалавечыя законы, дзеянне якіх можна будзе адсочваць ва ўсёй сферы чалавечай канстытуцыі; у гэтым выпадку, аднак, было б пажаданым *не браць пад увагу* агульныя ўяўленні, якія пастаянна напрошваюцца, узяць іх «у дужкі»...

Калі ідзецца пра чалавека, нельга... яго біялагічнае вывучэнне абмяжоўваць выключна саматычным, цялесным. У чым жа палягае сутнасць антрапалагічна-біялагічнай пастаноўкі пытання? Яна палягае толькі ў пытанні *варункаў існавання* чалавека. Трэба разглядаць гэтыя асаблівыя і ні з чым не параўнальныя істоты, якія не маюць жывёльных варункаў існавання, і ставіць сабе пытанне: якія задачы мае перад сабою гэтая істота, калі яна хоча проста прыйсці ў жыццё, мець сваё тут-быццё і папросту вытрываць, праіснаваць на свеце? І тады выявіцца – пасля доўгіх і напружаных доследаў, пры ўмове дамінавання адной галоўнай думкі наступнае: што для гэтага адназначным і неабходным ёсць спасціжэнне ўсёй паўнаты элементарнай чалавечай унутранай сутнасці; думкі і мова, фантазія, асаблівыя, аздобленыя ўяўленнем памкненні, якія адсутнічаюць у жывёл, своеасаблівыя маторыка і рухі – усе гэтыя прыкметы мы будзем адну за адною разглядаць, каб заўважыць нешта; і яны тады будуць тлумачыць узаемна адна адну і ўказваць адна на адну. Патрабуецца надзвычай складаны комплекс дасягненняў, каб нейкая істота *менавіта такога цялеснага складу* магла яшчэ пражыць і заўтрашні дзень, і наступны тыдзень, і наступны год. Так выглядае біялагічнае вывучэнне, калі гаворка ідзе пра чалавека.

Арнольд Гелен. Чалавек: яго прырода і яго становішча ў свеце. *Пераклад*  
Л. Баршчэўскага паводле:  
Gehlen, A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Frankfurt a. M., 2016. S. 3, 6, 11–12.

Дзе знаходзіцца антрапалогія сёння<sup>15</sup>? Мяркую, што карціна чалавека, створаная Фройдам, ужо губляе свае фарбы, яна ўсё-ткі не здолела вытрымаць дзве су-

<sup>15</sup> Цытаваная тут праца ўяўляе сабою пераклад фрагмента лекцыі, прачытанай аўтарам у вышэйшай гандлёвай школе горада Санкт-Галена (Швейцарыя) 15 студзеня 1952 г.

светныя вайны; можна сказаць, што яго аналіз паступова набывае індывідуальную і не прадбачаную раней вабнасць праз часовае касцюмаванне (Zeitkostümierung) пачуццяў і думак.

Я мяркую таксама, што істотная розніца паміж карцінаю чалавека, што пама-лу выпрацоўваецца цяпер дзякуючы цярплівай працы шмат каго, і ранейшымі грандыёзнымі праектамі... палягае ў тым, што мы больш не займаемся вытлумачэннем *пэўнаму* чалавеку таго, што або сталася ў чалавеку гіпертрафаваным, або чым ён быў перакормлены – духу або парыванняў. Што мы ўбачылі сэнс у тым, што ў чалавеку ёсць плюралістычным, ды нават у тым, што, па магчымасці, ёсць анархічным. І адначасова мы бачым яго на тле адпаведных грамадскіх і працоўных дачыненняў. Можна сказаць таксама: месца *побач* з псіхалогіяй унутранага займае псіхалогія вонкавага...

Кожнае вучэнне пра чалавека трэба разглядаць на тле часу яго ўзнікнення. Кожны ведае, што разумовы аптымізм *Канта* адпавядаў уздыму буржуазнага грамадства ў яго памкненнях наперад. Вядома, сённяшняю антрапалогіяю нам самім нельга ўспрымаць як толькі гістарычную з’яву, але яна мусіць даваць свае фармулёўкі наконт чалавека з усведамленнем таго, што яна бярэ іх з таго асяроддзя, што існуе ва ўнікальных і непаўторных варунках сучаснасці. Тут палягае вялікае адрозненне ад таго, што казаў *Фройд*: мы бачым сёння чалавека не толькі хворым або здаровым паводле лёсаў яго інстынктыўных памкненняў, але гэтыя лёсы яго інстынктыўных памкненняў самі змяняюцца разам з яго сацыяльным асяроддзем; і мы павінны выразна бачыць тое, што ў сваёй сутнасці погляд знутры і погляд звонку ўзаемна патрабуюць адно аднаго.

Арнольд Гелен. Карціна чалавека  
ў святле сучаснай антрапалогіі.  
*Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле:  
Philosophenlesebuch. Bd. 3.  
Berlin, 1991. S. 614–615.

## РЫГОР ГРУДНІЦКІ

Рацыяналістычны характар еўрапейскай культуры, яе даўняя арыентацыя на метады прыродазнаўства ў культуралагічных даследаваннях – адна з найгалоўнейшых прычын, што абумоўліваюць перавагу рацыяналістычнага, тэхнакратычнага падыходу да рашэння задач, якія стаяць перад чалавецтвам на сучасным этапе. Цяпер відавочна, што гэты рацыяналізм быў усяго толькі ўласцівасцю юначая пары сучаснай цывілізацыі. Тут дарэчы будзе прыпомніць словы Івана Адоеўскага<sup>16</sup>, які калісьці заўважыў, што рацыяналізм падвёў нас да брамы праўды, аднак яму не наканавана адчыніць яе. І рэч зусім не ў адмаўленні рацыяналізму ці сцвярджэнні ірацыяналізму. Гаворка, мусіць, ідзе пра тое, што ў свеце бытавання чалавека, у чалавечым свеце культуры рацыянальнага

<sup>16</sup> Удзельнік расійскага гуртка «любамудраў» у сярэдзіне XIX ст.

не больш, чым ірацыянальнага. Кожны раз, як мы сустракаемся ў гэтым свеце з самімі сабою, мы знаходзім сябе не толькі як разумных і святых, але і як бязгледзых і разбэшчаных. І кожны раз спыняемся разгубленыя: наш свет і мы самі ў гэтым свеце зусім не падобныя да тае лагічнае канструкцыі, якую стварыла рацыяналістычная класіка. Разгубленыя, мы схільны лічыць, што магчымасці разумнага чалавека значна меншыя, чым думалі нашыя настаўнікі. Навука дала нам веды, але пазбавіла веры. Розум зрабіў нас самаўпэўненымі, але адабраў надзею. Так, напрыканцы ХХ ст. мы засталіся сам-насам з Сусветам, чужыя яму і непатрэбныя. Такая рэтраспектыва.

А калі зазірнуць за далягляд? Ці не голас гэта новага чалавека, які абвешчае аб нараджэнні новай духоўнасці і новай культуры? І задача філасофіі – выявіць і растлумачыць новыя максімы яе, зразумець агульнасць і адметнасць традыцыі ды культурнай навацыі і вызначыць нормы і схемы паводзінаў чалавека ў сферы новай духоўнасці. Якія будуць гэтыя максімы, чым будуць вызначацца праксіялагічныя схемы? Мы не ведаем яшчэ гэтага: хутчэй, толькі адчуваем іх набліжэнне, але якраз таму нам бракуе разумення. Гэта і ёсць галоўнай задачай філасофіі. Але не першай. Бо найперш ёй неабходна самаўсведамленне ўласнай сутнасці. Якой павінна стаць філасофія, каб быць здольнай вырашыць свае галоўныя праблемы?

Найперш яна павінна пазбавіцца ад метафізікі ў адмоўным сэнсе гэтага слова і стаць філасофіяй чалавека і для чалавека. Не «чалавечага фактару», а менавіта чалавека як індывідуальнай асабовасці. Філасофія мусіць заняць такую пазіцыю, з якое свет магчыма ўбачыць вачыма асобы і менавіта як свет гэтае асобы, як значны для асобы свет, які набывае сэнс і можа быць апраўданы толькі ў кантэксце жыцця асобы.

На маю думку, настаў час усвядоміць, што філасофія нараджаецца не эканомікай, палітыкай ці правам і, тым больш, не службыць ім. Змест і сэнс філасофіі ў яе культурна-гістарычным развіцці нараджаецца не цывілізацыяй, а культураю, і належыць толькі культуры. Філасофія – не сродак адлюстравання тэхніка-тэхналагічных ці дзяржаўна-прававых (г. зн. цывілізацыйных) здольнасцяў і магчымасцяў чалавека. Філасофія – гэта рэфлексія над пакутамі душы і пошукамі вандроўніка духу.

Філасофія павінна пераадолець рацыяналістычную аднамернасць і адзначнасць класічнай традыцыі. Плюралізм для новай філасофіі паўстае чымсьці такім, чым для класічнае традыцыі быў рацыяналізм: максімай, якая вызначае спосаб і стыль філасофствавання. Гэты плюралізм, які адпавядае самой сутнасці культуры, знаходзіць і прыродазнаўчае абгрунтаванне: Бор быў ці не першым, хто выказаў думку пра тое, што больш-менш складаную з'яву ў межах аднае мовы апісаць прынцыпова нельга. У пазітыўнай форме гэта можна сфармуляваць так: пры апісанні любога аб'екту неабходна мноства інтэрпрэтацый. Адзіна праўдзівая і вычарпальная інтэрпрэтацыі няма і быць не можа. Тым больш слушнаю гэтая думка робіцца тады, калі такім аб'ектам філасофствавання паўстае чалавек: ніхто не ведае адзінае і поўнае праўды пра чалавека, бо такое праўды не існуе.

Мусіць, прыйшоў час зраумець, што чалавек – не тая прагматычна-

пазітывісцкая канструкцыя, якую стварыла класічная філасофская традыцыя. Мы – не homo sapiens, а дакладней, не толькі і нават не гэтулькі homo sapiens. Мы штосьці ўніверсальнае, істота, рацыянальнасць якое толькі адна з праяў шматмернай і разнамернай істасці чалавека ў свеце.

Мы ўрэшце зразумелі, што без клопату пра чалавека ўсе размовы пра будучыню не маюць аніякага сэнсу. Але ўсвядоміўшы гэта, ці зразумелі мы, які чалавек нам патрэбен? Тэхнакрат-рацыяналіст? Спажывец, эстэт, работнік, вольная асоба? Усё яшчэ мы лічым, што гэта другаснае, што ўсе гэтыя пытанні – для паэтаў-летуценнікаў. А ў сапраўднасці гэта і ёсць прадчуваннем новай філасофіі, задача якой – вызначыць і абгрунтаваць права асобы на самаздзяйсненне ў якасці асобы.

Рыгор Грудніцкі. Нефіласофскія думкі  
пра філасофію // Анталёгія сучаснага  
беларускага мыслення. С.-Пецярбург,  
2003. С. 172–175.

## ВАЛЯНЦІН АКУДОВІЧ

Дыяген шукаў з ліхтаром *чалавека* і не знайшоў. Потым шукалі іншыя і таксама не знайшлі.

Дык ці быў дзе і калі *чалавек*?

Людзей было шмат, усюды і заўсёды было шмат людзей, толькі ці быў хоць адзін *чалавек*?

Дакладней – ці быў *чалавек*?

Каб пэўна адказаць на гэтае запытанне, трэба напэўна ведаць: *што* ён – *чалавек*? Але якраз гэтага ніхто не ведае.

Збольшага вядома, *што* ён – чалавек і што не ён.

Чалавек не камень, не дрэва, не жывёліна.

Чалавек не вада, не агонь, не эфір.

Чалавек не...

Чалавек адрозніваецца ад усяго астатняга і падобны адно да чалавека.

Да яго трохі падобныя малпа і Бог.

З апошняга можна сёе-тое зразумець, *што* ёсць малпа і *што* ёсць Бог, але нічога не зразумець – хто ён, чалавек?

*Хто* не апазнаецца праз *што*.

*Што* – гэта тое, што выяўляецца ў значэннях рэальнасці.

*Хто* – гэта тое, што мяркуецца, можа быць, але пра што невядома нічога пэўнага, бо яноне мае рэальных параметраў у рэальнасці, – усе ягоныя значэнні згорнутыя ў наўмыснае паняцце, як адзіную сакральную падставу быцця і гісторыі гэтага *хто*.

Агульнае паняцце намысленага ў кантэксце трансцэндэнцыі *хто* і вылучанага зместам рэальнасці *што* да апошняй пары ўтойвала праблему, прадстаўляючы на запытанне *хто ён, чалавек?* – адказ: *што* ён чалавек. Таму праблема *хто ён, чалавек?* і ці ёсць чалавек як *хто* і па сэння здымаецца лагічнай падменай панятку *хто* на панятак *што*. Між тым як *што* – гэта чалавек, згорнуты ў рэаль-

насць самога сябе, а **хто** – гэта чалавек, які пачынаецца за сваёй, згорнутаю у ім самім рэальнасці, і выяўляецца ўжо толькі ў перспектыве свайго сакральнага значэння.

**Што ёсць чалавек?** – вычэрпваецца значэннем тоеснасці чалавека свайму тут-быццю.

**Хто ёсць чалавек?** – адно пачынаецца за гэтай тоеснасцю і атаясамліваецца ўжоне ўласна з тут-быццём чалавека, а з самой наканаванасцю быць.

Пытанне пра **хто** – гэта, урэшце, пытанне дзеля аднаго адказу: чалавек жыве таму, што з’яўляецца жыць, ці ён з’яўляецца жыць таму, што яму **наканавана з’явіцца**.

Кім, чым, адкуль, навошта наканавана – гэта не істотна да той пары, пакуль застаецца не апазнаным: наканавана альбо не?!

Зрэшты, у такім няпэўным стане сытуацыю можна было б пакінуць і надалей, каб у эпіцэнтры даўмення **хто ён, чалавек?** не вярэдзіла ўласна-тужлівае: **хто ён, я?**

Калі я, персаніфікуючы праблему **хто ён, чалавек?**, пытаюся ў сябе: **хто ён, я?**, то ў адказне чую нават рэха. Пытанне душыць само сябе моўкнасцю... З кожным наступным запытаннем моўкнасць робіцца ўсё больш зацятай і з яе глыбіні падымаецца агрэсіўнасць.

Калі пытацца доўга – не стае чым дыхаць.

Я ведаю, каб было чым дыхаць, не трэба лішне пытацца...

### Актуальнасць чалавека

Натуральна, што ў эру Татэма (ды і ў эру Міфа амаль гэтаксама) пытанне хто я, чалавек? – не магло паўставаць. Чалавек быў адно як быў і з гэтага не мог пытацца ў сябе: хто я? Татэмны чалавек дык і ўвогуле ўраўноўваў сябе з усім астатнім, радніўся – улучаў сябе ў радавод іншых істотаў, сцвярджаючы гэтым сваю прынцыповую таясамасць з усім наяўным. Пазней, у эру Міфа, чалавек ужо заакцэнтаваў сябе ў касмалогіі існага, але і тады перад ім не ўзнікала – бо не было скуль і дзеля чаго ёй узнікаць – праблема чалавека. Прысутнасць чалавека прымалася ў значэнні прысутнасці, як і ўсё іншае, чаму знайшлося месца ў міфалагічным бачанні рэальнасці.

Праблема чалавека ўзнялася ў эру Тэксту, яна выспела сярод складак інтэлігібельнага ландшафту а-рэальнасці, куды з універсалісцкіх пагоркаў сплывалі і дзе збіраліся рэшткі рэфлексійных імпрэсій з нагоды быцця існага. Уласна, на пачатку гэта яшчэ таксама не была праблема чалавека, а толькі асноведнае для яе паўставання ўсведамленне, што існае-для-чалавека ёсць нагэтулькі існым, наколькі чалавек можа ўспрыняць яго ў гэтым значэнні. Таму, калі Пратагор кажа, што «Чалавек ёсць мераю ўсіх рэчаў, існуючых – што яны існуюць, неіснуючых – што яны не існуюць», то мы мусім разумець, што тут гаворка пакуль ідзе не пра чалавека, а пра магчымасці спасціжэння формы, зместу і сутнасці быцця праз чалавека як інструмент гэтага спасціжэння.

У рэфлексійных практыках першых эпох Тэкставай эры (эпохі антычнасці – у прыватнасці) яшчэ панавала неабходнасць асэнсавання ўніверсальнага

цэлага ў яго онталагічнай ісціне, бо без вызначанасці ў агульным не знаходзіла свайго сэнсавага месца кожнае асобнае. У кантэксте такога падыходу да праблемы, чалавек выдаваў на адно з безлічы следстваў татальнай ісціны ўніверсальнага цэлага і нічым не актуалізаваўся ў нешта такое, што правакавала б на сябе інтэрвенцыю інтэлектуальнай увагі. Прыкладам тут можна спаслацца на Платона, які сцвярджаў, што не існуе ведання аб тым, што ўзнікае, мяняецца і гіне, як і ўвогуле не існуе ведання для адзінкавых рэчаў – толькі ідэі (эйдасы) маюць вечна трывалыя параметры і таму вартыя быць вылучанымі ў аб'ект спазнання.

Зрэшты, у гранічнай абьякавасці да праблемы чалавека з «ідэалістам» Платонам роўніліся «матэрыяліст» Дэмакрыт, «сафіст» Пратагор, «натураліст» Арыстотэль, «эстэтык» Плацін... На першы погляд з гэтага шэрагу выпадае Сакрат, які быццам скептычна паставіўся да актуальнасці праблемы субстанцыяльнай фізіялогіі існага і, наследуючы дэльфійскі заклік «Спазнай самога сябе», звярнуўся да чалавека як да найбольш вартай рэфлексій падзеі быцця. Але хаця філасафічная традыцыя «чалавекаведы» (улучна з Кіркегарам і, пазней, з астатнімі экзистэнцыялістамі) амаль у кожным выпадку разгортваецца з сакратычнага вопыту «чалавекаведання», зазначым, што ў ракурсе абранай для гэтых накідаў тэмы, увага Сакрата да праблемы чалавека прынцыпова не адрозніваецца ад няўвагі да гэтай праблемы Геракліта, Піфагора, Парменіда... І справа тут не ў Сакраце ці некім іншым, а ў тым, што ў модусе антычнага мыслення, як і ўвогуле – мыслення першых эпох Тэкставай эры, не было месца для персаналізацыі быцця і інакш, як па-за асобай не мог мысліць быццё ні варвар-нявольнік, ні геніяльны філосаф. Для Сакрата чалавек – зусім яшчэ не чалавек як праблема быцця, а форма змесціва этычных, эстэтычных, сацыяльных, светаглядных ды іншых адцягненых ідэй. Трохі спрошчваючы, можна сказаць: у заяўленым тут сэнсе Сакрат ад Платона розніцца адно тым, што эйдасы Платона месцяцца ў космасе, ці недзе яшчэ далей, і распаўсюджваюць сваю татальную прысутнасць на ўвесь свет, не прамінаючы сацыяльны космас чалавека, а «эйдасы» Сакрата месцяцца ў чалавеку і абмяжоўваюць татальнасць свайго ўплыву прастораю антрапаморфнага. Калі і лічыць Сакрата першым «чалавекаведнікам», то зусім не таму, што ў сваіх аналітычных практыках ён апеляваў да тых ці іншых абстрагавана-этычных якасцяў чалавека, а таму, што ён паклаў мяжу статычна-намінатыўнаму міфалагічнаму мысленню/бачанню і актуалізаваў мысленне Тэкставае (незалежна ад уласнага скепсісу да магчымасцяў пісьма), дынамічна/дыялагічнае, якое кардынальным чынам паўплывала на інтэлектуалізацыю а-рэальнасці (толькі чалавечай рэальнасці), – і тым самым ён садзейнічаў набліжэнню чалавека да самога сябе, як да праблемы ісціны быцця.

Хаця, здаецца, цалкам нельга адмаўляць магчымасць таго, што Сакрат спрабаваў зразумець феномен чалавека адносна самога сябе і, не выключана, – нават у нейкай меры «суб'ектызаванага» чалавека. На карысць апошняга сведчыць апакрыфічнае «Я ведаю, што я нічога не ведаю», якое выглядае адказам-канстантам на заклік, счытаны са сцяны дэльфійскага храма – «Спазнай самога сябе».

Калі гэта сапраўды так, то ў выпадку з Сакратам мы маем «інтэграл» гісторыі

проблемы. Прынамсі, колькі б потым чалавек ні спрабаваў зразумець сябе, усе спробы сканчваліся тым самым «... я нічога не ведаю». Іншая рэч, чаму тады пад пытанне ніколі не ставілася сама праблема і – далей, сам чалавек?

Аднак вернемся да антычнасці. Відавочна, што я-чалавек той пары не быў нейкай самасцю, а толькі прэзэнтуючай мерай універсальнага космасу і таму ведаў сябе адпаведна свайму веданню навакольнага свету.

Адным словам, ён быў не тым, чым (кім) быў, а тым, што ведаў (як вагі, якія ведаюць вагу таго, што важаць і не ведаюць сваёй вагі). Адсюль і прыныповава няздольнасць антычнага я-чалавека да вылучэння сябе з універсальнага цэлага ў нешта асобнае, асобавае.

Зрэшты (ці – адпаведна), ён і не бачыў у гэтым патрэбы, паколькі ідэалагемы ўсіх мэтаў тады былі скіраваныя на ўлучэнне, а не на вылучэнне, з чаго татальнасць гармоніі цэлага паўставала яго абсалютным ідэалам.

У адцягнена-тэарэтычным плане такая ідэалогія светагляду, магчыма, выдае на найдасканалейшую, але, як на маё разуменне, менавіта ўтойванне я-чалавека ў тоенасці з універсальным цэлым сталася прычынай заняпаду антычнасці ва ўсіх яе значэннях.

Увогуле, самаанігіляцыя антычнай цывілізацыі – адна з найвялікшых таямніцаў Тэкставай эры. Не выдавала б на нешта дзіўнае, каб антычнасць трансфармавалася ў нешта іншае, прарасла новымі формамі сацыяльнасці і мыслення, нават, хай сабе, абярнулася нечым процілеглым, нейкай апазіцыяй самой сабе. Аднак нічога гэтага не сталася, антычнасць лічы без рэшткаў амаль на тысячагоддзе знікла з кантэксту еўрапейскага досведу.

Зноў жа, чаго толькі не знікае дазвання з гэтага свету, але за тое, што антычнасць мела ў сабе магутны патэнцыял для наступнасці, сведчыць яе татальнае вяртанне (герменеўтычна сканструяванае з ацалелых рэшткаў) у сусветны культуралагічны дыскурс.

Антычнасць вярнулася ў эпоху Рэнэсансу і з таго часу застаецца сярод актуальнай сусветнай культуры... Дык што здарылася тады? Чаму вялікая і як на тую пару дасканалая цывілізацыя з безліччу адмысловых міфаў, магутнай філасофіяй, упарадкаванай сацыяльнасцю неўпрыкмет змарнела ў нішто?

На гэтае пытанне існуе шмат адказаў, іх занадта шмат, каб хоць нейкаму даць веры, нават найбольш папулярнаму, які ў самых розных мадыфікацыях абапіраецца на адну і тую ж вэрсію: урэшце чалавеку адкрыўся сапраўдны Бог і тым самым быў «пастаўлены крыж» на паганскіх багах і паганскім ладзе жыцця.

Антычная міфалогія ведала даволі багоў і герояў, якія пераўзыходзілі Хрыста ў пакутах за людства, антычная філасофія мела колькі заўгодна эмацыйна-лагічных канструкцый, кожная з якіх пры неабходнасці магла актуалізавацца ў монатэістычнага Бога, антычная этыка ў сваіх ідэальных формулах нічым не саступала этычнаму імператыву Нагорнай казані (згадаем хаця б «Залатыя вершы» піфагарыйцаў)... Дык чаму антычнасць не змагла вымкнуць з сябе падобнага хрысціянскаму Богу, які б з сярэдзіны перарэфармаваў яе структуру і лад адпаведна наспелым патрэбам, а чакала (дачакалася!) прышлага, што яе, урэшце, і згубіла?

Як на маё меркаванне, то адна з асноўных прычын татальнага адыходу еўрапейскага людства ад антычнай стратэгіі быцця палягае не ў тым, што хрысціянства запрапанавала яму «лепшы» міф, «лепшую» этыку, «лепшага» Бога (усё гэта «лепшае» – падкрэслім – маецца і ў інтэлігібельнай субстанцыі антычнасці), а ў тым, што ў хрысціянскай мадэлі быцця знайшлося персанальнае месца кожнаму асобнаму чалавеку.

Хрысціянства вылучыла кожнага асобнага чалавека з эйдасу чалавека і адкрыла яму: Ты ёсць як Ты. Але яно не толькі пазначыла персанальную наяўнасць я-чалавека ў каардынатах рэальнага быцця, яно яшчэ і паабяцала яму месца ў быцці ірэальным. Займеўшы перспектыву быць тут і цяпер, там і потым, я-чалавек не схацеў болей быць як не-быць энтэлехіяй эйдасу чалавека тут і ўласна эйдасам там. Ён без асаблівай шкадобы да назапашаных багаццяў пакінуў залатыя харомы антыкі ды выправіўся прэчкі, каб хутчэй сустрэць самога сябе як найвялікшую з магчымых для сябе каштоўнасцяў быцця.

Заакцэнтуюем увагу на слове «пакінуў», бо ў маім разуменні яно з’яўляецца лёсавызначальным што да антычнай цывілізацыі: ніхто гэтую цывілізацыю не бурыву, не знішчаў, не заваёўваў (хаця, натуральна, і бурыві, і зніштажалі, і заваёўвалі – ды не пра тое тут гаворка), – чалавек яе проста пакінуў, пакінуў з ўсёй матэрыяльнай і духоўнай раскошай, і не знайшлося ў антычнасці нічога, што магло б затрымаць пры сабе чалавека.

У антычнай цывілізацыі, здаецца, было ўсё, акрамя патэнцыі да актуалізацыі я-чалавека як адзіна перспектывунай для яго падзеі быцця – адкуль і вядомы вынік, які сама яна нават не здолела асэнсаваць: неўпрыкмет сканала, шчасліва не разумеючы, што здарылася і з чаго так здарылася?!..

... Бог, які прыйшоў да еўрапейскага людства з Тэкстаў Вялікай Кнігі юдэяў, быў гранічна чалавечым Богам. Ён перадусім апекаваўся чалавекам і таму ў яго атрымалася забяспечыць я-чалавеку наспелую перамену статусу: пад апякунствам гэтага Бога я-чалавек з меры існага стаўся тым, што вымяраецца існым як ягоная, існага, ісічна.

У Богу я-чалавек знайшоў найбольш важкі аргумент на карысць каштоўнасці самога сябе. Калі Бог стасуецца непасрэдна да мяне, калі ён заангажаваны мною, то пэўна я патрэбны Богу як тое, без чаго яму цяжка абысціся. Адсюль вынікае, што ў нейкім сэнсе маё «я» – апірышча Бога і значыць у прасторы а-рэальнасці яно ўяўляе супольную з падзеяй Бога падзею быцця.

Бог, як я-чалавек, адсунуты ад самога сябе ў неверагодную далеч і я-чалавек, як Бог, ссунуты з гэтай неверагоднай далечы ў прыхапкі я-чалавеку – такой была аснова новай сытуацыі, якая далей аб’ектыўна вымагала натуралізацыі богачалавека ў значэннях чалавекабога.

Персаналізаваўшы Бога ў Ісусе Хрысце, хрысціянскі чалавек канчаткова паставіў знак тоеснасці паміж сабой і Богам і тым самым уллучыў сябе ў ісічну быцця. Разам з тым гэтая працэдура сталася і вырашэннем праблемы я-чалавека ўвогуле, бо дзякуючы персаналізацыі Бога, чалавек амаль на тысячагоддзе пазбег пытання: хто я? Яно цалкам патанула ў праблеме Бога: што ёсць Бог і наколькі Бог вымыкаецца са сваёй трансцэндэнцыі для чалавечага ведання?



Урэшце, феномен Бога быў ні чым іншым, як татальным адказам на ўсе верагодна магчымыя запытанні я-чалавека пра змест існага і сэнс прысутнасці яго, я-чалавека, у бытнаванні быцця. І тут цяжка пазбегнуць спакусы, каб не высунуць меркаванне, якое б тлумачыла неабходнасць феномену Бога вылучна тым, што Бог сваёй прысутнасцю, хай і ўскосна, апасродкавана, але адказаў на пытанне: хто я, чалавек?

Бог – гэта Адказ. А ўсе астатнія яго функцыі – прыкладныя. з іх маглі выцягвацца багі, але не мог паўстаць Бог.

Хрысціянства – эпоха вялікага запытання.

Бог – роўнавялікі адказ на яго.

Усё, што ёсць, ёсць для чалавека таму, што яно памыслена чалавекам. У тым ліку і Бог. Верагодна, утоенае ад рыторыкі разуменне, што Бог для чалавека ёсць толькі таму, што ён можа быць памыслены чалавекам (і памыслены як Бог) і сфармавала ідэю каштоўнасці чалавека як аб'екта, у якім знаходзіць сабе месца феномен мыслення.

Рашуча высунутае наперад усяго (і Бога) «Я» чалавека сведчыць, што ў сітуацыі дэсакралізацыі Словабога чалавек ужо быў патэнцыйна гатовы сам, непасрэдна, не дзелячыся ні з кім сваім прадстаўніцтвам, прадстаўляць перад сабой самога сябе ў значэнні ісціны быцця. І гарантам гэтага ганаровага права, гэтай самадастатковасці самога сябе, гэтага апраўдання сэнсу свайго самаіснавання сталася ні што іншае, як «я мыслю...»

Аднак мысленне было толькі альтэрнатывай слову, а новая сітуацыя адпаведна патрабавала і альтэрнатывы Богу, – гэтая альтэрнатыва была неўпрыкмет прадэманстраваная разам з усёй формулай: «Я мыслю, значыць я існую».

Я сам мыслю, я сам існую, я сам – бог. Толькі не будзем «я сам» атаясамліваць з асобасным, персаналізаваным чалавекам. Альтэрнатывай Словабогу стаўся не чалавек як чалавек, а чалавек як суб'ект (гэтым актам праблема я-чалавека была зноў мінімізаваная на нейкі час, бо патэнцыя пытання *хто я?* утаймавалася ў адказе, сфармуляваным рацыяналістычным мысленнем: ты – суб'ект).

Ідэя суб'ектнасці я-чалавека онталагічна паходзіць з ідэі суб'ектнасці Бога. Суб'ект – гэта тое, што мае прычыну самога сябе ў самім сабе і паўстае з гэтага самім сабою, усведамляючы сябе сабою і маючы на мэце самога сябе як ісціну сябе-быцця.

Бог, безумоўна, суб'ект. А вось я-чалавек мог быць аб'яўлены суб'ектам адно з нецярплівасці выяўлення сябе ў значэнні суб'екта. Суб'ектызаваўшы сябе, чалавек надаў свайму «я» значэнне, якое яно не мела і не магло мець у сапраўднасці. Патлумачыць падзею суб'ектывізацыі я-чалавека можна адно хіба тым, што мысленне ў эпоху рацыяналізму легітымавала а-рэальнасць у панятках ды катэгорыях рэальнасці, з чаго і з'явілася магчымасць вылучыць рэальнае «я» ў форме суб'екта, паколькі ў прасторы а-рэальнасці памысленае робіцца яўленым...

У прасторы а-рэальнасці тое, што мысліць, стварае сябе само з сябе, са свайго акту мыслення, а значыць яно мае нашмат болей прыкмет суб'екта, чым тое, што дзеіць у рэальным.

Суб'ектывізацыя я-чалавека стаецца яскравым прыкладам таго, што напры-

канцы эры Тэксту чалавек пачаў татальна перасоўвацца сваім быццём з прасторы рэальнага ў прастору а-рэальнасці ці, інакш, а-рэальніваць прастору рэальнасці і займаць там, на правах суб'екта, цэнтрапалеглае месца, браць на сябе значэнне адцягненага «Я» абстракцыі «Ты» трансэндэнтнага Бога.

Валянцін Акудовіч. Мяне няма: роздум на руінах  
чалавека: [http://kamunikat.org/k\\_filazofija.html?pubid=3881](http://kamunikat.org/k_filazofija.html?pubid=3881) (С. 18, 20–23, 25).

*(Правапіс зменены).*

## V. СВЯДОМАСЦЬ. ПАЗНАННЕ

**Паняцце і стратэгіі даследавання свядомасці.** Свядомасць – адна з фундаментальных філасофскіх катэгорый, якая прайшла доўгі і складаны шлях фарміравання: ад першых аніمالістычных уяўленняў да сучасных навуковых канцэпцый. Свядомасць з’яўляецца асновай духоўнасці чалавека, выяўляе яго здольнасць да пазнання, выступае сродкам рэгуляцыі міжчалавечых адносінаў, абмену досведам і перадачы яго ад пакалення да пакалення. Свядомасць аб’ядноўвае творчыя магчымасці чалавека, забяспечвае каштоўнасныя арыентацыі, з’яўляецца сродкам камунікацыі ды ўмовай рацыянальных паводзінаў чалавека, што хутчэй за ўсё адрознівае яго ад усіх іншых жывых істот. *Свядомасць – гэта асноўная характарыстыка (пераважна ці выключна<sup>17</sup>) чалавечай здольнасці да самарэфлексіі (разумення ўласнай мысленчай дзейнасці і сябе як асобы), якая забяспечвае пазнанне ды асэнсаванне свету і рэгуляцыю жыццядзейнасці.*

У змесце паняцця свядомасці можна вылучыць тры асноўныя аспекты: 1) *кагнітыўны*, які ўказвае на свядомасць як сродак пазнання, арганізацыі практычнай дзейнасці, рэгуляцыі і ацэнкі ўзаемаадносінаў паміж людзьмі, камунікацыі і перадачы досведу; 2) *фенаменалагічны* аспект адлюстроўвае адметнасці структуры свядомасці, каардынацыі ды субардынацыі разнастайных ідэальных з’яў (фенаменаў), працэсаў і станаў свядомасці; 3) *інтэнцыянальны* аспект характарызуе скіраванасць свядомасці на пэўны аб’ект, выражае яе здольнасць мэтапакладання і сувязь свядомасці з умовамі, сродкамі і формамі адлюстравання свету.

Можна вызначыць тры асноўныя стратэгіі філасофскага даследавання свядомасці: па-першае, вывучэнне паходжання, структуры і функцый свядомасці, па-другое, выяўленне соцыякультурнай абумоўленасці свядомасці і сувязі яе са знакавымі сістэмамі, па-трэцяе, пошук «субстрату» свядомасці і шляхоў і сродкаў яе штучных мадыфікацый.

**Паходжанне свядомасці, яе структура і функцыі.** Сутнасць і паходжанне свядомасці доўгія часы як праблема непакоіла філасофію, хаця ў класічнай традыцыі звычайна пераважалі ідэалістычныя інтэрпрэтацыі свядомасці і яго паходжання: натуралістычная ды супернатуралістычная версіі *субстанцыяльнага* падыходу. Першая разглядала свядомасць чалавека як уласцівасць ягонай душы,

---

<sup>17</sup> Дыскусіі наконт прыроды свядомасці адбываюцца і за нашым часам, бо веды, наяўныя ў гэтай галіне, не дазваляюць канчаткова даць адказ на пытанні: ці могуць валодаць свядомасцю, або інтэлектам, іншыя біялагічныя формы жыцця, акрамя чалавека? Ці з’яўляецца здольнасць свядомасці выключнай характарыстыкай homo sapiens, або ў космасе могуць існаваць іншыя формы розуму? Ці магчыма штучнае стварэнне інтэлектуальных сістэм, так званы «штучны інтэлект», або свядомасць на ўзроўні (аўта-)праграмаваных электравылічальных сістэм?

што ўспрымалася як пнеўма (дыханне) ці псіхея (уласна душа, ці тонкае цела), натуральна існай і распаўсюджанай у космасе субстанцыі (напрыклад, асобныя атамы душы ў Дэмакрыта), што ўваходзіць у канкрэтнага чалавека па прыцыпе абмену энергіямі. Другая ж – хутчэй атаесамляла свядомасць з дзеяннем нейкай спрадвечнай сусветнай субстанцыі – Логасу, Розуму, Бога, у адносінах да прыроды якой вызначалася і сутнасць канкрэтнай чалавечай свядомасці. Пытанне паходжання душы па гэтай прычыне альбо не ўздымалася зусім, альбо тлумачылася дзейнасцю першапачатковай субстанцыі-творцы, звычайна Бога.

У Новы час пачынае пераважаць *функцыяналістыкі* падыход да прыроды свядомасці, які разглядае апошнюю як пэўную функцыю матэрыяльнай сістэмы чалавечага цела, што спараджае працэсы інфармацыйнага абмену з навакольным светам, адпаведна прыроджаным здольнасцям сістэм адчування. У такім разе паходжанне свядомасці звязваецца з натуральным працэсам развіцця біялагічных сістэм і ўдасканаленнем іх функцый, дзе ўнікальнасць чалавечага розуму тлумачыцца яго найбольш складанай і дастасаванай для падобных працэсаў арганічнай структурыай.

У межах *фенаменалагічнага* падыходу да прыроды і паходжання чалавечай свядомасці робіцца выснова, што свядомасць паўстае як самастваральны працэс генерацыі структур Я, уласцівай яму часавасці і інтэнцыянальных структур значэння ў межах індывідуальнага і калектыўнага развіцця яе плану (актыўны і пасіўны генезіс). Сама свядомасць звязваецца з інтэнцыянальнасцю, сістэмнай скіраванасцю ўнутранай рэфлексіі чалавека на аб'екты, якія выходзяць за межы сферы яго ўнутранага досведу, што дазваляе казаць пра зыходную пустату свядомасці (свядомасць ёсць «нішто»: Сартр). У гэтым выпадку паўстанне свядомасці разглядаецца як асобны акт спараджэння ўнікальных структур асэнсавання свету, якія ажыццяўляюць уласнае напаўненне за кошт працы з вонкавай прадметнасцю.

Праблема генезісу свядомасці сістэматычна распрацоўвалася ў межах *соцыякультурнага* падыходу, а найперш – у марксісцкай філасофіі. Тут свядомасць разглядаецца як вынік гістарычнай эвалюцыі ўласціваасці, характэрнай для ўсёй матэрыі, – адлюстравання. *Адлюстраванне – гэта здольнасць адной матэрыяльнай сістэмы ў працэсе ўзаемадзеяння аднаўляць унутры сябе некаторыя ўласціваасці другой матэрыяльнай сістэмы і пры гэтым захоўваць сваю цэласнасць.* Адлюстраванне ўласцівае ўсёй матэрыі і выяўляецца ў разнастайных формах, якія залежаць ад узроўню яе структурнай арганізацыі. У працэсе развіцця на аснове фізіка-хімічных працэсаў, характэрных для неарганічнага свету, узнікаюць біялагічныя формы адлюстравання: *раздражняльнасць, адчувальнасць і псіхіка.* На ўзроўні псіхікі, уласцівай вышэйшым жывым арганізмам, пад уздзеяннем разнастайных чыннікаў – як прыродна-біялагічнага, так і, галоўным чынам, сацыяльнага кшталту – сфарміравалася свядомасць як найвышэйшая форма псіхічнага адлюстравання свету ў ідэальных вобразах.

Развіццё псіхалогіі, фізіялогіі вышэйшай нервовай дзейнасці, медыцыны дазволіла выявіць найбольш істотныя структурныя элементы свядомасці: *інтэлект, эмоцыі, волю, увагу, памяць.* Пад інтэлектам разумеюць здольнасць

да мыслення і пазнання на падставе паняццяў. Важную ролю ў структуры свядомасці выконваюць эмоцыі. Эмацыянальныя працэсы адлюстроўваюць унутраны стан чалавека, яго стаўленне да знешняга свету, іншых людзей і самога сябе. Прырода эмоцый двузначная: яны адначасова выступаюць і як пазнаўча-інфармацыйны сродак, і як інструмент ацэнкі. Воля забяспечвае рэгуляцыю чалавечай жыццядзейнасці і пераадоленне перашкод на шляху дасягнення мэтай. Воля надае чалавеку здольнасць і гатоўнасць дзейнічаць, нараджае настойлівасць у дасягненні мэты. Памяць як фактар свядомасці дазваляе чалавеку захоўваць і аднаўляць свой жыццёвы досвед, звязваць сябе са сваімі папярэднікамі, уключацца ў культуратворчы працэс. Але памяць нельга інтэрпрэтаваць як звернутасць да мінулага. Памяць – гэта сродак аднаўлення мінулага ў сучаснасці і прагназаванне на гэтай падставе будучыні. Памяць надае свядомасці адзінства і цэласнасць.

Развіццё псіхааналізу і кагнітыўных навук у XIX–XX стст. дазволіла выявіць у духоўным жыцці чалавека шырокую сферу неўсвядомленага, куды не пранікае свет розуму. Гэтая сфера неўсвядомленых і неасэнсаваных перажыванняў шмат у чым вызначае дзейнасць свядомасці ды ўплывае на паводзіны чалавека. Гэта азначае, што свядомасць не зводзіцца толькі да мыслення і пазнання, а ўключае ў сябе шматлікія і разнастайныя формы і элементы псіхічнага жыцця чалавека.

У гэтым шырокім сваім значэнні свядомасць выконвае цэлы шэраг функцый, якія маюць важнае значэнне ў жыццядзейнасці чалавека. *Пазнаўчая функцыя* выяўляецца ў здольнасці чалавека здабываць, назапашваць і захоўваць веды пра свет і пра сябе самога. *Мэтапакладальная функцыя* адлюстроўвае здольнасць свядомасці фармуляваць мэты і распрацоўваць планы дзейнасці чалавека ў прыродным і сацыяльным асяроддзі. *Рэгулятыўная функцыя* дазваляе рэгуляваць і кантраляваць разнастайныя адносіны паміж людзьмі, а таксама паміж людзьмі і знешнім светам. *Крэатыўная функцыя* адлюстроўвае здольнасць свядомасці чалавека вызначаць каштоўнасці ды каштоўнасныя арыентацыі існавання і творча перапрабляць умовы свайго быцця.

***Соцыякультурная прырода свядомасці.*** Носьбітам свядомасці з'яўляецца асобны чалавек. Але гэтая індывідуальная здольнасць можа сфармавацца толькі ў грамадстве, у складанай сістэме сацыяльных стасункаў паміж людзьмі ў працэсе іх жыццядзейнасці. Прырода ў працэсе эвалюцыі стварае толькі біялагічныя перадумовы свядомасці, але гэтыя перадумовы рэалізуюцца толькі ў грамадстве.

Соцыякультурная прырода свядомасці можа быць абгрунтавана з гледзішча *біясацыяльнага* падыходу, увасобленага, прыкладам, у «гіпотэзе пра працоўнае паходжанне розуму» Фрыдрыха Энгельса. Біялагічная эвалюцыя стварае перадумовы пераходу да працы як прадметна-практычнай дзейнасці, заснаванай на стварэнні і сістэматычным прымяненні прылад працы. Але праца – гэта перадусім працэс стасункаў паміж людзьмі, складаная сістэма ўзаемадачыненняў, звязаных са стварэннем і ўжываннем сродкаў дзейнасці, рэгуляваннем і арганізацыяй дзейнасці ды размеркаваннем яе вынікаў. На гэтай падставе развіваецца і ўдасканальваецца псіхіка, фарміруюцца здольнасці стварэння паняццяў, лагічнага мыслення, рацыянальнага спасціжэння свету з дапамогаю абстрактна-лагічных

сродкаў. Працоўная дзейнасць патрабавала таксама новых, больш развітых і эфектыўных сродкаў рэгулявання і зносінаў, што вяло да ўзнікнення мовы. Развіццё працоўнай дзейнасці, гістарычныя падзелы працы нараджаюць мараль, мастацтва, навуку, рэлігію, фарміруюць сацыяльныя праграмы паводзінаў чалавека, вядуць да фарміравання культуры як сферы спецыфічна чалавечай жыццядзейнасці.

Сацыяльная абумоўленасць свядомасці праяўляецца таксама *функцыянальна*. Свядомасць узнікае ў працэсе жыццядзейнасці чалавека, скіраванай на пераўтварэнне прыроднага асяроддзя і задавальнення на гэтай падставе сваіх патрэб, таму свядомасць ёсць не чым іншым, як іх адлюстраваннем. Свядомасць – гэта заўжды ўсвядомленае быццё, усвядомлены працэс жыцця людзей. Паводле свайго зместу і функцый свядомасць абумоўлена сацыяльна-гістарычнаю практыкай, з’яўляецца яе ўвасабленнем.

Сацыяльны характар свядомасці раскрываецца і ў *камунікатыўным* падыходзе да яе. Гэты падыход патрабуе выяўлення сувязі свядомасці з моваю як універсальным сродкам камунікацыі. Мова – гэта сістэма знакаў, з дапамогаю якіх ажыццяўляюцца зносіны людзей, пазнанне свету і самога сябе, захаванне і перадача інфармацыі, а таксама кіраванне паводзінамі. З гэтага азначэння вынікаюць і асноўныя функцыі мовы: *камунікатыўная, пазнаўчая (кагнітыўная), экспрэсіўная, кумулятыўная і рэгулятыўная*.

Нарэшце, сацыяльная прырода свядомасці выяўляецца ў яе *творчым, актыўна-канструктыўным* характары. Свядомасць не проста і не толькі адлюстроўвае прадметы, яна фармуе праграмы дзейнасці, мэты і задачы яе, выступае асновай творчай дзейнасці чалавека.

Дзейнасць – гэта спосаб існавання чалавека, бо толькі ў дзейнасці і праз дзейнасць чалавек стварае неабходныя для свайго існавання ўмовы. Аб’ектам гэтай дзейнасці выступае не толькі прыроднае асяроддзе, але і грамадства, а мэтай – асэнсаванае пераўтварэнне прыроднага ды сацыяльнага свету і задавальнення на гэтай аснове разнастайных патрэб. Дасягненне гэтай мэты немагчымае без шырокай сістэмы ведаў пра свет і грамадства. Вось чаму пазнавальнае стаўленне чалавека да рэчаіснасці ёсць неабходным элементам усёй сістэмы яго стаўлення да свету. *Пазнанне – гэта сацыяльна-гістарычны працэс арганізаванай духоўнай дзейнасці чалавека, скіраванай на адлюстраванне і асэнсаванне рэальнасці з мэтай атрымання імаверных ведаў пра яе*.

Ужо гэтае азначэнне пазнання вымагае ад нас высновы пра тое, што пазнанне дзеля свайго ажыццяўлення патрабуе развітай свядомасці і культуры, якая ўтрымлівае сацыяльна значныя праграмы дзейнасці і паводзінаў чалавека. А гэта азначае, што змест пазнання, формы і спосабы яго ажыццяўлення залежаць ад асаблівасцяў канкрэтна-гістарычных этапаў развіцця грамадства і культуры. На ранніх этапах антрапасоцыягенезу пазнанне непасрэдна ўключана ў прадметна-практычную дзейнасць чалавека, ажыццяўляецца ў вобразна-пачуццёвай форме і скіравана на абагульненне і асэнсаванне непасрэднага жыццёвага досведу. Гэта – *духоўна-практычная* форма пазнаўчай дзейнасці, якая ўвасабляецца ў штодзённым пазнанні або здаровым сэнсе. На больш позніх і развітых этапах гістарычнага

развіцця пазнанне вылучаецца са структур практычнай дзейнасці ў якасці адносна самастойнага віду духоўнай вытворчасці і набывае *духоўна-тэарэтычную* форму. На гэтай падставе можна вылучыць *міфалагічнае, рэлігійнае, эстэтычнае, філасофскае і навуковае* пазнанне.

Пазнаўчую дзейнасць нельга зводзіць толькі да акта мыслення. У гэтым працэсе ўдзельнічае ўся свядомасць, пачуцці, памяць, воля, мэты. У пазнавальных адносінах выяўляецца духоўная актыўнасць чалавека, у ёй прысутнічаюць перакананні, вера, памылкі ды ілюзіі. Гэта стварае падставы для разнастайных, часта супярэчлівых інтэрпрэтацый пазнання. Але як бы ні адрозніваліся адна ад аднае разнастайныя канцэпцыі пазнання, агульным для ўсіх было пытанне пра тое, ці пазнанне магчымае, ці здольны чалавек да змястоўнага і аб'ектыўна значнага пазнання. У гэтым пытанні – спецыфіка філасофскага падыходу да праблемы пазнання, які ўвасабляецца ў *тэорыі пазнання*, альбо *гнасеалогіі* – спецыяльным раздзеле філасофіі, прысвечаным даследаванню пазнання.

Зробім высновы з усяго сказанага.

1) *Свядомасць – гэта адкрытая сістэма, у якую ўключаны не толькі рацыянальныя паняцці, тэарэтычныя веды і аперацыянальныя дзеянні, але і эмацыянальна-валявыя ды пачуццёва-вобразныя сродкі адлюстравання свету;*

2) *яна ўзнікае на падставе прыродна-біялагічных перадумоў у працэсе ўзнікнення ды развіцця сацыяльнай практыкі і з'яўляецца яе адлюстраваннем;*

3) *найважнейшымі чыннікамі ўзнікнення і развіцця свядомасці былі прадметна-практычная дзейнасць з прымяненнем прылад працы, мова, гаспадарчы лад жыцця, супольнае існаванне людзей;*

4) *свядомасць – гэта асноўная характарыстыка чалавечай здольнасці да самарэфлексіі (разумення ўласнай мысленчай дзейнасці і сябе як асобы), якая выражаецца ў схільнасці да абагульненага, ацэнчнага і мэтанакіраванага пазнання і канструктыўна-творчага пераўтварэння рэчаіснасці, папярэдняга мысленага праектавання дзеянняў і прадбачання іх вынікаў, а таксама разумнага рэгулявання і кантралявання наводзінаў чалавека.*

**Структура пазнаўчага працэсу.** Дзейнасць пазнання ажыццяўляецца на двух асноўных узроўнях – *пачуццёвым і рацыянальным*. Пачуццёвае пазнанне ажыццяўляецца ў наглядна-вобразнай форме, скіравана на прадметы, непасрэдна дадзеныя ў штодзённым досведзе, адлюстроўвае знешнія прыкметы прадметаў у іх выпадковым праяўленні. Пачуццёвае пазнанне ажыццяўляецца ў трох формах. Элементарнай і гістарычна першай формай пачуццёвага пазнання з'яўляецца адчуванне. *Адчуванне* – гэта здольнасць псіхікі фіксаваць асобныя прыкметы прадмета або суб'ектыўны вобраз асобных бакоў і прыкмет прадмета, які ўзнікае ў працэсе непасрэднага ўздзеяння яго на органы пачуццяў. *Успрыманне* – гэта стварэнне цэласнага вобраза прадмета, непасрэдна дадзенага суб'екту ў працэсе пазнання. Структурна ўспрыманне – гэта сінтэз разнастайных адчуванняў. *Уяўленне, ці выябражэнне* – гэта канструяванне пачуццёвага вобразу раней успрынятага прадмета, які ўтрымліваецца ў свядомасці з дапамогаю памяці.

Вынікам пачуццёвага пазнання з'яўляецца ідэальны вобраз, пазбаўлены якіх-кольвечы фізічных параметраў. Ён фарміруецца ў працэсе актыўнай

прыстасоўнай дзейнасці арганізма да навакольнага асяроддзя і ўказвае на тое, што пазнанне ёсць не пасіўным сузіраннем, а актыўнай творчай дзейнасцю. Ідэальны вобраз з'яўляецца вынікам узаемадзеяння аб'екта з разнастайнымі элементамі псіхафізіялагічнай структуры арганізма і ўяўляе сабою функцыянальна выдзелены змест нейрадынамічнага кода, суаднесены з паводзінамі і дзейнасцю.

Рацыянальнае пазнанне ажыццяўляецца ў форме паняцця, суджэння (меркавання) і высновы (выснавання). *Паняцце* – гэта форма мыслення, у якой адлюстраваныя істотныя прыкметы прадмета, што фіксуецца моўнымі сродкамі ў дэфініцыях. Гэта зыходная і асноўная форма рацыянальнага пазнання. Фарміраванне паняццяў – працэс складаны. У ім удзельнічаюць разнастайныя пазнаўчыя працэдуры, звязаныя з аналізам, крытыкай, ацэнкаю пазнаўчай дзейнасці і пераўтварэннем яе вынікаў: групіроўка ўласцівасцяў прадмета, параўнанне і вылучэнне дамінантных прыкметы, выяўленне мяжы той ці іншай уласцівасці, або ідэалізацыя і інш. *Суджэнне* ўяўляе сабой форму мыслення, у якой штосьці сцвярджаецца альбо адмаўляецца адносна чаго-небудзь. *Высноваванне* – форма мыслення, у якой на падставе аднаго ці некалькіх суджэнняў выводзіцца новае па форме суджэнне, якое пашырае нашыя веды пра прадмет мыслення. Рацыянальнае пазнанне носіць абстрактны характар, ажыццяўляецца ў паняццевай форме, скіравана на выяўленне ўнутранай структуры аб'екта, яго сувязяў і механізмаў змянення.

Вылучэнне двух узроўняў пазнання не азначае, што ў рэальным пазнаўчым працэсе яны адасоблены адзін ад аднаго. Пачуццёвае і рацыянальнае – гэта два элементы адзінага працэсу пазнання, якія ўзаемадапаўняюцца. Сувязь пачуццёвага і рацыянальнага мае характар узаемаабумоўленасці. Рацыянальнае фарміруецца на аснове пачуццёвага, залежыць ад яго, а пачуццёвае прадвызначае рацыянальным, залежыць ад ідэальных канструкцый розуму, структур сацыяльнай практыкі, нормаў і каштоўнасцяў, прынятых грамадствам на той ці іншай ступені яго развіцця.

Менавіта спробы асэнсавання пачуццёвага і рацыянальнага пазнання прыводзяць да ўзнікнення ў новаеўрапейскай філасофіі эмпірызму і рацыяналізму.

*Эмпірызм* – гэта напрамак у філасофіі, які пачуццёвы досвед лічыць адзінай ці пераважнай крыніцай пазнання. Прыхільнікі эмпірызму перакананыя ў тым, што ў розуме няма нічога такога, чаго б не было ў пачуццях. Роля розуму ў эмпірычнай мадэлі пазнання другасная і службовая: ён абагульняе дадзенае пачуццёвым досведам і дае яму найменне.

*Рацыяналізм* – напрамак у гнасеалогіі Новага часу, які адстойвае прыярытэт розуму ў пазнанні і аддае перавагу дэдуктыўнаму метаду і інтуіцыі. Як цэласная сістэма ён пачаў фарміравацца ў новаеўрапейскай філасофіі пад уплывам матэматыкі і матэматызаванага прыродазнаўства. Рацыяналісты былі перакананыя, што ўсеагульныя і неабходныя праўды нельга вывесці непасрэдна з пачуццёвага досведу: дзеля гэтага неабходны спецыяльныя намаганні розуму, які, зрэшты, ёсць крыніцаю гэтых праўдаў.

Прыхільнікі гэтых плыняў у філасофіі выявілі і абгрунтавалі істотныя характарыстыкі пазнаўчага працэсу, выказалі шэраг ідэй, якія мелі вялікае



значэнне для далейшага развіцця тэорыі пазнання. І ўсё ж яны не пазбеглі абмежаванасці і аднабаковасці. Эмпірызм абсалютызаваў ролю пачуццяў у пазнанні, пачуццёвае пазнанне разглядаў не як этап або ўзровень агульнага працэсу, а як самастойны від пазнання. Гэтым самым прыніжалася, а тое і наогул адмаўлялася, роля мыслення ў пазнанні. Рацыяналізм жа адмаўляў магчымасць досведнага паходжання такіх прыкмет ведаў, як усеагульнасць і неабходнасць, арыентаваўся на выяўленне ўніверсальных лагічных схем дзейнасці, якія ён часцей за ўсё разглядаў у якасці прыроджаных ідэй, дадзеных суб'екту да ўсялякага досведу, апрыйёрна. Гэта значыць, што як эмпірызм, так і рацыяналізм у новаеўрапейскай філасофіі не выходзілі па-за межы дыхатаміі пачуццёвага і рацыянальнага, іх ізаляванасці і проціпастаўленасці. У некласічнай філасофіі таксама займаў папулярнасць такі напрамак, як *інтуітывізм*, які дэклаараваў пераважнасць несвядомых, інтуітыўных працэсаў чалавечага пазнання, дзе ісціна з'яўляецца вынікам азарэння ці нелінейнага знаходжання канечнай ведаў.

**Праблема праўды (ісціны) у філасофіі.** Сутнасць пазнання палягае ў тым, што яно ёсць адлюстраваннем знешняга свету, а ведаў, як вынікі гэтага адлюстравання, выступаюць у якасці ідэальных вобразаў адпаведных аб'ектаў. Вось чаму галоўным пытаннем тэорыі пазнання ёсць пытанне аб тым, як адносяцца нашыя ведаў да аб'ектыўнага свету. У гэтым пытанні – сутнасць праблемы праўды (ісціны).

У класічнай філасофіі праблема ісціны вырашалася пераважна шляхам суаднясення чалавечай ведаў з прадметам пазнання і знаходжаннем паміж імі адпаведнасці; гэта *карэспандэнтная* тэорыя ісціны. Наступнае развіццё навукі і філасофіі паказала праблематычны характар падобнага разумення ісціны, бо аб'ектыўнасць і правяральнасць на досведзе чалавечай ведаў аказалася не заўжды дасягальнымі рэчамі. У некласічнай філасофіі атрымаў пашырэнне шэраг альтэрнатыўных тэорыяў ісціны: а) *прагматычная* – ісціна ўяўляе сабой вынік чалавечай практыкі, які дасягае належнай мэты дзейнасці; б) *кагерэнтная* – ісціну разумеюць як сувязь старой і новай ведаў пра свет, дзе новае перавяртаецца праз сваю адпаведнасць ужо прынятаму, усталяванаму; в) *канвенцыянальная* – ісціна можа быць прадстаўленая як прадукт пагаднення (канвенцыі) паміж вучонымі ці экспертамі ў пэўнай галіне ведаў, што лічыць праўдзівым; г) *семантычная* – ісціна разглядаецца як вынік несупярэчлівасці выказванняў, дзе прадметнае значэнне меркавання спраўджваецца праз выхад у метамоўную пазіцыю, што задае характар самога выказвання; д) *марксісцкая* – крытэрыям ісціны выступае гістарычная практыка, сама ісціна заўжды адносная, але змяшчае ў сабе элемент абсалютнай ведаў і інш.

У сучаснай філасофіі праблема праўды вырашаецца на шляху адмаўлення ад гнэсеалагічнага суб'екта і звароту да «суб'екта зацікаўленага». Гэта азначае, што рашэнне праблемы праўды тут выводзіцца ў больш шырокую, чым толькі гнэсеалагічная, і больш значную для чалавека сферу каштоўнасцяў, мэтаў і сэнсаў.

Сфармулюем асноўныя палажэнні тэмы.

1) *пазнанне – гэта найвышэйшая форма псіхічнага адлюстравання, спецыфічны від духоўнай дзейнасці, скіраванай на вытворчасць, назіпаішванне і трансляцыю змястоўных ведаў аб прыроднай і сацыяльнай рэчаіснасці. Змест, формы і спосабы пазнання маюць сацыяльна абумоўлены, канкрэтна-гістарычны характар;*

2) пазнанне інспіравана патрэбамі прадметна-практычнай дзейнасці людзей і ўяўляе сабой структураваны працэс, у якім удзельнічаюць такія здольнасці чалавека, як мысленне, эмоцыі, воля, памяць, інтуіцыя;

3) пазнанне ажыццяўляецца на пачуццёвым і рацыянальным узроўні, якія выступаюць як узаемазвязаныя і ўзаемазалежныя элементы цэласнага пазнаўчага працэсу;

4) галоўным пытаннем тэорыі пазнання ёсць пытанне наконт праўдзівасці нашых ведаў. У гісторыі філасофіі гэтае пытанне вырашалася па-рознаму, што прыводзіла да змянення акцэнта з пытання аб'ектыўнасці ісціны як адпаведнага стану рэчаіснасці да пытання суб'ектыўнай прыроды чалавечай ведаў і яе шматлікіх складнікаў.

*Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі.*

## ТЭКСТЫ

### АНАКСАГОР

Рэшта мае сваю долю ва ўсім, але розум не ёсць чымсьці, вызначаным межамі і саадамантантным ды перамяшаным з іншымі рэчамі, а ён адзін, самастойны, які існуе дзеля сябе. Бо калі б ён не існаваў дзеля сябе, а быў перамяшаны з нечым іншым, то ён бы меў сваю долю ў іншых рэчах – як перамяшаны з нечым. Бо ва ўсім утрымліваецца перадусім доля, як ужо казалася вышэй; і яму б заміналі падмяшаныя рэчывы, гэтак што ён ён не мог бы панаваць ні над якою рэччу гэтаксама, як ён існаваў бы толькі дзеля сябе самога. Бо ён ёсць самай тонкаю з усіх рэчаў і самай чыстаю, і ён перадусім валодае ўсёю ведаю і мае найвялікшую моц. І над усім, што мае душу, над большымі або меншымі істотамі – над усім розум пануе. І над усім усеагульным рухам абарочвання розум пераняў панаванне, так што ён даў штуршок гэтаму абарочванню. І напачатку гэтае абарочванне зыходзіла з пэўнага маленькага пункту, але абарочванне сягае ўсё шырэй і будзе сягаць яшчэ шырэй. І тое, што тут прымешвалася і аддзялялася і адсаблялася адно ад аднаго – усё гэта пазнаваў розум. І таму, якім усё павінна было стаць і якім было тое, што больш ен ёсць гэтакім, і ўсё, што ёсць цяпер і якім яно будзе, – усё гэта ўпарадкаваў розум, і таксама гэтае абарочванне, якое цяпер здзяйсняюць зоркі, сонца, месяц, паветра і эфір, якія аддзяляюцца. Але менавіта гэтае абарочванне абумовіла, што яны раздзяліліся. І ад рэдкага аддзяляецца густое, ад халоднага цёплае, ад цёмнага светлае, ад вільготнага сухое. Пры гэтым у наяўнасці маецца мноства частак ад мноства рэчываў. Ды цалкам нічога не раздзяляецца і не аддзяляецца адно ад аднаго, і адно з адным – толькі розум. Але розум нязменна мае адзін і той самы кшталт, большы або меншы. Больш, аднак, нішто не ёсць аднаго кшталту з іншым, але тое, чаго больш за ўсё ўтрымліваецца ў нейкай рэчы, ёсць найбольш выразна пазнаўчым, калі б гэта нават была асобная рэч.

*Анаксагор. Аб прыродзе. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Die griechische Literatur in Text und Darstellung. Klassische Periode I. Stuttgart, 1986. S. 344, 346.*

## ПЛАТОН

...Табе будзе лягчэй зразумець, калі я выкажу наступныя заўвагі. Я думаю, табе вядома, што студэнты геаметрыі, арыфметыкі ды іншых падобных навук зыходзяць з меркавання, што яны ведаюць, што такое цот і лішка, фігуры, тры рады вуглоў ды іншае ў іхніх розных галінах навукі. Гэта ўсё ёсць іхнімі гіпотэзамі, якія яны ведаюць, і не лічаць і не ўважаюць за патрэбнае даваць справаздачу сабе ці перад кім-небудзь іншым, быццам для ўсіх гэта ёсць само сабою зразумелым. Зыходзячы з гэтых меркаванняў яны праводзяць аналіз усяго іншага і ў выніку даводзяць да канца тое, што было прадметам іхняга разважання.

– Гэта дык я ведаю.

– А ці ж няведама табе, што, хоць яны і выкарыстоўваюць спасцырожныя формы і паддаюць іх пад развагу, усё ж такі яны не думаюць пра іх, але пра ідэалы, якія яны выражаюць; не пра фігуры, якія яны вырысоўваюць, але пра абсалютны квадрат, пра абсалютныя дыяганалі і так далей – формы, якія яны рысуюць або вылепліваюць і якія выражаюць цені або адлюстраванні ў вадзе, але самі яны фактычна служаць адно дзеля вобразных выражэнняў таго, што можна бачыць толькі вокам розуму.

– Ты праўду кажаш.

– І ў гэтым сэнсе я гаварыў, як аб зразумелым, хоць у пошуку яго душа змушаная ўжываць гіпотэзы, а затым не ўзнямаецца да першапачатковага прынцыпу, бо яна не здольная ўзняцца вышэй за межы гіпотэз і карыстацца адно вобразнымі падабенствамі, цені якіх, у сваю чаргу, з'іначваюцца ўнізе ў падабенствы ніжэйшых рэчаў, і асабліва тых, у якіх яна знаходзіць і паважае больш выразнае іхняе выражэнне...

Платон. Палітэя (Дзяржава) // Плятон.  
Політэя. 3 сэрый «Выбраныя дыялогі».  
Пераклад Яна Пятроўскага. Гэйнсвільл,  
Флярыда, 1981. С. 251. (Новая рэдакцыя).

## МІКАЛАЙ КУЗАНСКИ

### Аб тым, што дакладная праўда неспасціжная

Само сабою зразумела, што няма ніякага параўнальнага стасунку бясконцага да канечнага; такім чынам, цалкам відавочна, што там, дзе мы знаходзім параўнальныя ступені таго, што перавышае, над тым, што перавышаецца, мы не дасягаем безумоўнага максімуму; бо рэчы, параўнальна большыя і меншыя, канечныя; але неабходным чынам такі максімум бясконцы. Тым самым для любой дадзенай рэчы, акрамя гэтага максімуму проста, відавочна можа мысліцца і большая. Паколькі ў роўнасці мы таксама бачым ступені – сярод падобных рэчаў адна больш роўная другой, чым трэцяй, адпаведна падабенству і адрозненню сваім родам, відам, месцам, уплывам і часам, – то, вядома, нельга знайсці ані некалькіх, ані нават дзвюх рэчаў, гэтак падобных і роўных адна адной, каб яны не маглі бяс-

конца рабіцца яшчэ больш падобнымі. Адпаведным чынам, мера і вымеранае пры любой іх роўнасці таксама заўсёды застануцца рознымі.

Значыць, наш канечны розум не можа ў дакладнасці спасцігнуць праўду рэчаў з дапамогаю дачынення прыпадабнення. Бо праўда не бывае большым і меншым, яна палягае ў чымсьці непадзельным і, акрамя як самой жа праўдаю, нічым дакладна вымераная быць не можа: гэтак, як як круг, быццё якога палягае ў чымсьці непадзельным, не можа быць вымераны не-кругам. Такім чынам, наш інтэлект, які не ёсць праўдаю, таксама ніколі не спасцігае праўду гэтак дакладна, каб ён не мог спасцігаць яе ўсё дакладней да бяскончасці, і ставіцца да праўды, як многавугольнік да круга. Чым большым робіцца лік вуглоў ва ўпісаным у круг многавугольніку, тым больш ён прыпадабняецца да круга, але ніколі не зробіцца гэтакім самым, нават пры памнажэнні сваіх вуглоў да бяскончасці, калі не ператворыцца ў тоеснае з ім.

Такім чынам відавочна, што наконт праўды мы ведаем толькі тое, што ў дакладнасці, як ёсць, яна неспасціжная; праўда мае пры гэтым значэнне абсалютнае неабходнасці, якая не можа быць ні большаю, ні меншаю, чым яна ёсць; а наш інтэлект – значэнне магчымасці. Сутнасць рэчаў, што ёсць праўдаю існага, у чыстым выглядзе недасяжная; яе шукалі ўсе філосафы, але ніхто не знайшоў яе такою, як яна ёсць; і чым глыбейшая будзе нашая абазнанасць у гэтым няведанні, тым мы бліжэй падыдзем да праўды.

Мікалай Кузанскі. Пра вучонае няведанне.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Nicolai de Cusa De docta ignorantia. Lipsiae,

1832. P. 8–9.

## **БАРУХ (БЕНЕДЫКТ) СПІНОЗА**

### **Раздзел V**

Такім чынам, няма разумнага жыцця без разумення, і рэчы толькі ў той меры складаюць дабро, у якой яны дапамагаюць чалавеку карыстацца жыццём душы, якая вызначаецца разуменнем. Наадварот, усё тое, што перашкаджае чалавеку ўдасканальваць розум і карыстацца разумным жыццём, мы называем ліхам.

### **Раздзел VI**

Але паколькі ўсё тое, чаго дзейны чалавек ёсць прычынаю, неабходным чынам ёсць добром, то чалавек можа цягнуць ліха толькі ад знешніх прычын, а менавіта, паколькі ён складае частку цэлае прыроды, законам якой чалавечая прырода вымушана падпарадкоўвацца і прыстасоўвацца да яе амаль бясконцаю колькасцю спосабаў.

### **Раздзел VII**

Немагчыма, каб чалавек не быў часткаю прыроды і не падпарадкоўваўся агульнаму яе парадку; але калі ён круціцца сярод такіх індывідаў, якія адпавядаюць

прыродзе чалавека, то тым самым падтрымліваецца і ўзмацняецца яго здольнасць да дзейнасці. Калі ж, наадварот, ён знаходзіцца ў асяроддзі такіх індывідаў, якія менш за ўсё адпавядаюць яго прыродзе, то ён наўрад ці можа прыстасавацца да іх, не змяняючы моцна сябе.

## Раздзел VIII

Усё тое ў прыродзе рэчаў, што мы лічым ліхам або што можа перашкаджаць нашаму існаванню ды нашаму карыстанню разумным жыццём, мы можам ліквідоўваць тым спосабам, які здаецца нам найбольш пэўным. І наадварот, усё тое, што мы лічым добрым або карысным дзеля захавання нашага існавання і дзеля карыстання разумным жыццём, мы можам браць ва ўжытак і гэтым карыстацца якім заўгодна спосабам. І наогул, кожнаму найвышэйшым правам прыроды дадзена тое, што, на яго думку, спрыяе яго карысці.

## Раздзел IX

Нішто не можа больш дапасавання да прыроды якой-небудзь рэчы, чым іншыя індывіды таго самага віду; таму... для чалавека нічога не можа быць больш карысным дзеля захавання яго існавання і дзеля карыстання разумным жыццём, як іншы чалавек, які кіруецца розумам.

Потым, паколькі паміж асобнымі рэчамі мы не ведаем нічога больш дасканалага за чалавека, які кіруецца розумам, то ніхто нічым не можа болей паказаць, наколькі ён моцны ўмельствам і духам, як гэтакім выхаваннем людзей, каб яны жылі пад выключнай уладаю розуму.

Барух Спіноза. Этыка. Пераклад Л. Баршчэўскага

паводле: [https://la.wikisource.org/wiki/Ethica\\_-\\_](https://la.wikisource.org/wiki/Ethica_-_Pars_quarta_-_De_servitute_humana_seu_de_affectuum_viribus)

[Pars\\_quarta\\_-\\_De\\_servitute\\_humana\\_seu\\_de\\_affectuum\\_viribus](https://la.wikisource.org/wiki/Ethica_-_Pars_quarta_-_De_servitute_humana_seu_de_affectuum_viribus)

## ГОТФРЫД ВІЛЬГЕЛЬМ ЛЯЙБНИЦ

Пазнанне бывае або цёмным, або ясным; яснае, у сваю чаргу, бывае цьмянаватым або выразным, выразнае – неадэкватным або адэкватным, а адэкватнае бывае сімвалічным або інтуітыўным. Самае дасканалае веданне – тое, якое ў адзін і той жа час адэкватнае ды інтуітыўнае.

Цёмнае тое паняцце, якое недастатковае дзеля таго, каб пазнаць паказаны прадмет – напрыклад, калі я памятаю раней кветку або жывёлу, якіх я бачыў раней, але не нагэтулькі, каб пазнаць іх, калі яны трапяцца мне, ці адрозніць іх ад якіх-небудзь іншых, да іх падобных, або калі я пачну разглядаць які-небудзь тэрмін, мала вытлумачаны ў школах, напрыклад *Арыстотэлеву* «энтэлехію» або «прычыну», бо гэты тэрмін – агульны для матэрыі, формы, дзейснага і мэты, або нешта падобнае, што не мае ў нас дакладнага вызначэння; таму і меркаванне, у склад якога ўваходзіць такое паняцце, робіцца цьмяным. Вось жа, пазнанне яснае тады, калі я маю тое, па чым я магу пазнаць паказаны прадмет; гэтае пазнанне ў сваю чаргу бывае або цьмяным, або выразным. Яно цьмянае, калі я не магу паасобку пералічыць прыкметы, дастатковыя для адрознівання гэтага

прадмета ад іншага, – хоць прадмет гэты сапраўды валодае такімі прыкметамі і рэквізітамі, на якія можа быць раскладзена яго паняцце; гэтак, напрыклад, колеры, пахі, смакавыя якасці ды іншыя характэрныя пачуццёвыя аб'екты мы пазнаём з дастатковай яснасцю і адрозніваем іх адзін ад аднаго, але толькі грунтоўчыся на сведчаннях пачуццяў, а не на прыкметах, якія б маглі быць пазначаныя і выяўленыя; вось таму мы не можам растлумачыць сляпому, што такое чырвоны колер, і не можам растлумачыць гэтакія рэчы іншым людзям іначай, як падводзячы іх да саміх прадметаў і змушаючы іх бачыць, нюхаць або есці тое самае, што і мы, ці, прынамсі, нагадваючы ім пра ранейшае, што мела месца, падобнае ўспрыманне, хоць несумненна, што паняцці гэтых якасцяў складаныя і маглі б быць раскладзеныя, бо яны, бясспрэчна, маюць свае прычыны. Падобным чынам жывапісцы ды іншыя творцы мастацтва вельмі добра ведаюць, што зроблена добра, а што – дрэнна, але падставы свайго меркавання яны часта не здольныя выкласці і на адпаведнае пытанне адказваюць, што ў прадмеце, які ім не падабаецца, чагосьці бракуе. *Выразнае ж паняцце* – гэта такое, якое, напрыклад, маюць прабірнікі пра золата, г. зн. атрыманае дзякуючы прыкметам і пробам, якіх дастаткова для адрознівання золата ад усіх іншых падобных да яго рэчываў. Гэтакія паняцці мы маем пра тое, што ёсць агульным для некалькіх органаў пачуццяў: напрыклад, пра велічыню, лік, фігуру і пра шмат якія душэўныя станы, як, напрыклад, страху або надзеі, – карцей кажучы, пра тое, адносна чаго мы маем *намінальнае азначэнне*, якое ёсць нічым іншым, як пералікам дастатковых прыкмет. Але бывае выразнае пазнанне таксама і неазначальнага паняцця, а менавіта калі гэтае паняцце *першаснае* або ёсць прыкметаю самога сябе, г. зн. калі яно нераскладальнае і можа быць зразуметае толькі праз сябе і, такім чынам, не мае рэквізітаў. Але паколькі ў складаных паняццях іх паасобныя прыкметы-складнікі бываюць часам ясныя, але пазнаваныя толькі цьмяна – як, напрыклад, вага, колер, рэакцыя на кіслату ды іншыя ўласцівасці, якія належаць да прыкмет золата, то падобнае пазнанне золата сапраўды выразнае, аднак *неадэкватнае*. Калі ж усё, што ўваходзіць у выразнае паняцце, у той жа самы час пазнае выразна, або калі аналіз паняцця можа быць даведзены да канца, то такое пазнанне ёсць *адэкватным*; я не ведаю, ці можна знайсці ў людзей прыклад такога пазнання, але паняцце ліку вельмі блізка падыходзіць да гэтага. У большасці ж выпадкаў, асабліва пры больш працяглым аналізе, мы сузіраем не ўсю прыроду прадмета адразу, але карыстаемся замест прадметаў знакамі, тлумачэнне якіх у падобных выпадках дзеля сцісласці мы звычайна апускаем, бо яно ў нашай уладзе: калі мы, напрыклад, думаем пра тысячавугольнік або шматвугольнік з тысячаю роўных старон, мы не заўсёды звяртаем увагу на прыроду стараны, на роўнасць або лік 1000 (або дзесяць у кубе), але ў думках карыстаемся гэтымі словамі (сэнс якіх для нашага розуму цьмяны або ўяўляецца няпоўна) замест адпаведных ім ідэй, бо нам падаецца, што значэнне гэтых слоў нам вядомае, тлумачэнне ж іх у дадзены момант не ёсць неабходным; падобнае пазнанне я звычайна называю *сляпым* або *сімвалічным* – пазнанне, якім карыстаюцца ў алгебры і арыфметыцы, дыі, бадай, амаль што ўсюды. І сапраўды, калі паняцце вельмі складанае, то мы адначасова не можам уявіць сабе ўсе паняцці, што ўваходзяць у яго, а пазнанне, у якім

гэта магчыма, я называю інтуітыўным. Першаснае выразнае паняцце мы можам спазнаць толькі *інтуітыўна*, у той час як складаныя паняцці – збольшага толькі сімвалічна.

З гэтага зразумела, што мы не маем ідэй нават тых прадметаў, якія мы пазнаем выразна, калі мы не карыстаемся інтуітыўным пазнаннем. Сапраўды, часта здараецца, што мы памылкова думаем, нібыта маем у душы *ідэі* прадметаў, калі без усялякае падставы дапускаем, што якія-небудзь тэрміны, якімі мы карыстаемся, нам ужо былі растлумачаны; няслушнае таксама – ці, прынамсі, двухсэнсоўнае – сцверджанне, што мы не можам нічога казаць аб прадмеце – мяркуючы, што разумеем сказанае, – калі мы не маем ідэй прадмета. Бо часта мы разумеем асобныя найменні або ўзгадваем, што раней разумелі іх, але паколькі мы задавальняемся гэтым сляпым пазнаннем і недастаткова ўваходзім у аналіз паняццяў, то супярэчнасць, якая, магчыма, хаваецца ў фальшывым паняцці, застаецца намі не заўважанаю.

Г. В. Ляібніц. Роздумы пра пазнанне, праўду і ідэі. *Пераклад Л. Баршчэўскага*  
паводле: [https://la.wikisource.org/wiki/Meditationes\\_de\\_cognitione,\\_veritate\\_et\\_ideis](https://la.wikisource.org/wiki/Meditationes_de_cognitione,_veritate_et_ideis)

### **ЖУЛЬЕН АФРЭ ДЭ ЛЯМЕТРЫ**

Я ведаю, што малпа падобная да чалавека не аднымі толькі зубамі: гэта даводзіць параўнальная анатомія. Зрэшты, адных зубоў было дастаткова для Лінэя, каб змясціць чалавека ў шэрагу чатырохногіх (што праўда, на першым месцы). Але якою б вялікаю ні была кемлівасць малпы, чалавек – істота найбольш адораная ў разумовым дачыненні з іх усіх – выяўляе нашмат большыя здольнасці да вучобы. Не без падставы часам хваляць разумныя дзеянні жывёл, якіх у гэтым дачыненні можна параўнаць с чалавекам. І не меў рацыю датычна іх Дэкарт, які меў на гэта свае падставы. Але што б ні казалі, якія б цуды ні расказвалі пра жывёл, усё гэта не змяняе перавагі нашай душы; вядома, яна з таго самага паштэту і тае самае мадэлі вырабу; ды ўсё ж яна далёка не тае самае якасці, што душа жывёл. Дзякуючы гэтай якаснай перавазе чалавечай душы, дзякуючы лішку пазнання, што вынікае, відавочна, з будовы чалавека, ён і ёсць царом сярод жывёл і адзін толькі здольны да грамадскага жыцця, дзеля якога ягонаю працавітасцю вынайздзена мова, а ягонаю мудрасцю – законы і норавы.

Мне застаецца толькі папярэдзіць пярэчанне, якое мне могуць выказаць. Калі ваш прыныцп – так могуць сказаць мне – увогуле быў бы слушны, калі б патрэбы цела былі мераю розуму, то чаму ж да вядомага ўзросту, калі ў чалавека больш патрэбаў, чым у якую-небудзь іншую пару яго жыцця, – бо чым бліжэй ён да моманту свайго нараджэння, тым хутчэй ён расце, – у яго да такой ступені слаба развіты інстынкт, што без вялікага пастаяннага клопату пра яго ён бы немінуца загінуў; у той час як жывёлы, ледзьве толькі з’явіўшыся на свет, выяўляюць столькі прадбачлівасці, хоць згодна з вашаю гіпотэзай і нават рэчаіснасцю, яны маюць вельмі мала патрэбаў?

Гэтае пярэчанне падасца малапераканаўчым, калі прыняць пад увагу той факт, што, з'явіўшыся на свет, жывёлы ўжо правялі значную частку свайго кароткага жыцця ва ўлонні маці; там яны фармуюцца нагэтулькі, што, напрыклад, ягня, не паспеўшы нарадзіцца, ужо бегае па лугах і скубе траву нароўні са сваімі бацькам і маці.

Час знаходжання ва ўлонні маці чалавечага плоду параўнальна менш працяглы: ён праводзіць у чэраве толькі 1/25 магчымай працягласці яго жыцця; паколькі, недастаткова сфармаваны, ён не можа думаць, то неабходна, каб яго органы мелі час здабыць моц і сілу, патрэбную дзеля атрымання інстынку; прычына гэтага тая самая, паводле якой камень не змог бы выдаваць іскры, калі б не быў цвёрдым. Чалавек, народжаны больш голымі бацькамі і сам больш голы і далікатны, чым жывёла, не можа ў кароткі час набыць розум; справядлівасць патрабуе, каб, спазняючыся ў адным дачыненні, гэты розум забягаў наперад у іншым. Чалавек нічога не страчвае праз тое, што яму даводзіцца чакаць: прырода с лішкам унараджае яго, даючы яму больш рухомыя і свабодныя органы.

Дзеля фарміравання розуму гэткага, як наш, патрабуецца больш часу, чым трэба прыродзе на фарміраванне розуму жывёл: трэба прайсці праз перыяд дзяцінства, каб дасягнуць розуму; трэба мець у мінулым усе недахопы і пакуты жывёльнага стану, каб атрымаць з іх тыя перавагі, што характарызуюць чалавека.

Нованароджанаму немаўляці было б недастаткова інстынку жывёл дзеля пераадолення ўсіх нямогласцяў, што абступаюць яго калыску. Усе хітрасці жывёл пацярпелі б тут паразу. Дайце дзіцяці інстынкт, якім валодаюць найбольш развітыя жывёлы, і ён не зможа нават перавязаць сваю пупавіну і, тым больш, знайсці грудзі сваёй карміцелькі. Пакіньце жывёлам бездапаможнасць чалавека першых дзён пасля яго нараджэння, і ўсе яны праз гэта загінуць.

Я разгледзеў душу як частку натуральнае гісторыі адушаўлёных цел, але я не наважыўся б лічыць тэорыю паслядоўнага адрознення паміж душами гэткаю ж новаю, як тую гіпотэзу, якою тлумачаць гэтую паслядоўнасць. Бо колькі філосафаў і нават тэолагаў прызнавалі ў жывёл душу?! На думку аднаго з тэолагаў, душа чалавека суадносіцца з душою жывёл гэтак жа сама, як душа анёлаў – з душою чалавека і, калі ўзыходзіць вышэй, гэтак сама, як душа Бога – з душою анёлаў.

Ж. А. дэ Ляметры. Чалавек-расліна. *Пераклад*

*Р. Грудніцкага (Рэдакцыя паводле:*

[https://fr.wikisource.org/wiki/L'Homme\\_Plante](https://fr.wikisource.org/wiki/L'Homme_Plante)).

## **ІМАНУЭЛЬ КАНТ**

*Уласна метафізічныя высновы ўсе сінтэтычныя. Трэба адрозніваць тыя, што належаць да метафізікі, ад уласна метафізічных. Сярод першых вельмі шмат якія ёсць аналітычнымі, але яны толькі служаць сродкамі для метафізічных высноў, якія цалкам ёсць мэтай навукі і якія заўсёды сінтэтычныя. Бо калі пэўныя паняцці належаць да метафізікі – да прыкладу, паняцце субстанцыі, – то і высновы, што ўзнікаюць з простага раскладання гэтых паняццяў, таксама належаць да метафізікі, напрыклад, субстанцыяй ёсць тое, што існуе толькі як суб'ект*



і г. д., і праз шматлікія аналітычныя высновы гэткага кшталту мы імкнёмся дасягнуць дэфініцыі паняцця. Паколькі, аднак, аналіз чыста інтэлектуальнага паняцця (гэткія ўтрымоўвае метафізіка) адбываецца не якім-небудзь іншым чынам, а толькі праз раскладанне ўсялякага іншага эмпірычнага паняцця (напрыклад, паветра – гэта пругкае рэчыва, і гэтая пругкасць не знішчаецца ні праз якую-кольвечы вядомую нам ступень холаду); таму ўласна метафізічным ёсць толькі паняцце, а не метафізічная выснова; бо гэтая навука мае штосьці асаблівае і адметнае ў стварэнні іх ведаў *a priori*; якое такім чынам павінна адрознівацца ад таго, што лучыць метафізіку з усімі іншымі інтэлектуальнымі паняццямі: так, да прыкладу, тэза «ўсё, што ў рэчах ёсць субстанцыяй, нязменная» ёсць сінтэтычнаю і менавіта метафізічнаю тэзаю.

Калі напачатку паводле пэўных прынцыпаў сабраць паняцці *a priori*, што ўтвараюць матэрыю метафізікі, тады раскладанне гэтых паняццяў будзе мець вялікае значэнне; яно нават можа быць пададзена адасоблена ад усіх сінтэтычных тэзаў, што складаюць саму метафізіку – як асаблівая частка (так бы мовіць, *philosophia definitiva*), якая ўтрымлівае толькі аналітычныя, прыналежныя да метафізікі тэзы. Бо ў сапраўднасці гэтыя раскладанні не прыносяць істотнае карысці анідзе, акрамя метафізікі – г. зн. у дачыненні да сінтэтычных тэзаў, што могуць быць утвораны з гэтых, раскладзеных напачатку паняццяў.

Вось жа, выснова адсюль вынікае наступная: метафізіка мае дачыненне менавіта з сінтэтычнымі апрыёрнымі тэзамі, і яны адны складаюць яе мэту, дзеля дасягнення якой, што праўда, ёй у кожным разе патрэбны пэўныя раскладанні яе паняццяў, а значыць аналітычныя высновы; пры гэтым, аднак, метада не ёсць ніякім іншым, у параўнанні з якім-кольвечы іншым спосабам пазнання – калі патрабуецца толькі ўнавоўчыць свае паняцці праз іх раскладанне. Аднак *утварэнне* пазнання *a priori* як у навочным уяўленні, гэтак і ў паняццях, урэшце таксама ўтварэнне сінтэтычных тэзаў *a priori*, а менавіта ў пазнанні філасофскім – усё гэта складае сутнасны змест метафізікі...

Скептыцызм напачатку ўзнік з метафізікі і яе непаднагляднай дыялектыкі. Спачатку ён, з карысцю для досведнага ўжытку розуму, хацеў падаваць толькі ўсё тое, што яго перавышае, як нікчэмнае і падманлівае, але паступова – паколькі было заўважана, што тыя ж самыя прынцыпы *a priori*, якімі карыстаюцца ў досведзе, неўпрыкмет і. як здавалася, з дакладна гэткай самай ступенню слухнасці, вядуць яшчэ далей, чым сягае досвед, – пачалі ставіцца пад сумнеў і самі досведныя прынцыпы. Гэта, вядома, не зрабіла нам вялікага клопату; бо здаровая развага заўсёды захавала тут свае правы, адно што ў навуцы ўзнікла пэўная збянтэжанасць, якая не дазваляла вызначыць, наколькі і чаму менавіта нагэтулькі, і не ў большай ступені, можна давяраць розуму; а збянтэжанасці гэтай можна даць рады і запабегчы ёй у будучыні адзіна дзякуючы фармальнаму і выведзенаму з прынцыпаў вызначэнню межаў нашага ўжывання розуму.

Праўда ёсць тое, што па-за ўсялякім мажлівым досведам мы не можам даць аніякага вызначанага паняцця адносна таго, чым могуць быць рэчы самі ў сабе. Але мы не здолеем цалкам устрымацца ад усялякага роспыту пра іх, бо досвед ніколі цалкам не задавальняе розуму; пры адказе на пытанні ён адсылае нас усё

далей назад і пакідае ў незадаволенасці што да іх поўнага вырашэння, як гэта кожны ў дастатковай меры вывесці з дыялектыкі чыстага розуму, якая менавіта таму мае свой добры суб'ектыўны падмурак. Хто можа нармальна стрываць тое, тое што адносна прыроды нашае душы мы даходзім да поўнае свядомасці суб'екта і адначасова да пераканання, што гэтыя з'явы не могуць быць растлумачаныя *матэрыялістычна*, не пытаючыся пры гэтым, чым, уласна, ёсць душа; і, паколькі тут недастаткова ніякага досведнага паняцця, дык у кожным разе даводзіцца прыняць адмыслова дзеля гэтага пэўнае разумовае паняцце (простаі нематэрыяльнай істоты), хоць мы ўвогуле не можам выказаць яго аб'ектыўную рэальнасць? Хто можа задаволіцца адным толькі самім досведным пазнаннем ва ўсіх касмалагічных пытаннях аб працягласці і велічыні свету, пра свабоду і прыродную неабходнасць, калі, безадносна да таго, якім чынам бы мы пачыналі, кожны адказ, дадзены паводле досведных прынцыпаў, заўсёды нараджае новае пытанне, якое таксама патрабуе адказу, а праз гэта выразна паказвае недастатковасць усіх фізічных спосабаў вытлумачэння дзеля задавальнення розуму? Урэшце, хто, пры поўнай выпадковасці і залежнасці ўсяго таго, што мы маглі б думаць і прымаць паводле досведных прынцыпаў, не бачыць магчымасці спыніцца на гэтых прынцыпах і не адчувае сябе змушаным – нягледзячы ні на якія забароны – згубіцца сярод трансцэндэнтных ідэй: шукаць заспакаення і задавальнення па-за межамі ўсялякіх досведных паняццяў – у паняцці істоты, ідэя якога сама сабою хоць і не можа быць даведзеная, ані абвергнутая ў сваёй магчымасці, бо датычыць самой развагавай існасці; але без гэтай ідэі розум мусіў бы назаўсёды заставацца незадаволеным?

Межы (у выпадку працяглых рэчаў) заўсёды маюць на ўвазе пэўную прастору, што знаходзіцца па-за нейкім вызначаным месцам і ўлучаюць яго ў сябе; межы гэтага не патрабуюць, яны ёсць простымі адмаўленнямі, што маюць уплыў на велічыню ў той меры, наколькі апошняя не мае абсалютнае паўнаты. Але наш розум бачыць вакол сябе прастору для пазнання рэчаў саміх у сабе, хоць ён ніколі не можа мець пра іх пэўныя паняцці і абмежаваны аднымі толькі з'явамі.

Дакуль пазнанне розуму аднастайнае, датуль немагчыма мысліць яго якія-кольвечы пэўныя межы. У матэматыцы і прыродазнаўстве чалавечы розум, што праўда, вызнае межы, але не абсягі, г. зн. вызнае адно тое, што ляжыць па-за яго межамі, куды ён не можа ніколі сягнуць, а не тое, каб ён сам у сваім унутраным працэсе дзе-небудзь мог бы быць завершаны. Пашырэнне пазнання ў матэматыцы і магчымасць усё новых вынаходніцтваў сягаюць да бясконцасці; тое самае датычыць адкрыцця новых уласцівасцяў прыроды, новых сіл і законаў праз пастаянныя досвед і яго інтэграванне розумам. Але тут таксама немагчыма абмінуць межы, бо матэматыка мае дачыненне толькі са *з'явамі*, і што – як паняцці метафізікі і маралі – не можа быць прадметам пачуццёвага навочнага ўяўлення, тое знаходзіцца зусім па-за яе абшарам і ніколі для яе не дасягальнае; але яна таго зусім і не патрабуе. Таму ў ёй няма ніякага бесперапыннага прагрэсу і набліжэння да гэтых навук і адначасова нейкай кропкі альбо лініі судакранання. Прыродазнаўства ніколі не адкрые нам унутранай сутнасці рэчаў, г. зн. таго, што не ёсць з'яваю, але можа служыць найвышэйшай падставаю растлумачэння

з'яваў; але яно таго і не патрабуе дзеля сваіх фізічных тлумачэнняў; і нават калі б яму было з нейкага боку прапанавана што-небудзь гэткага кшталту (напр., уплыў нематэрыяльных істот), дык яно мусіла б адмовіцца і не дадаваць нічога да працэсу сваіх тлумачэнняў, а заўсёды іх угрунтоўваць толькі на тым, што, як прадмет пачуццяў, павінна належаць да досведу і магло б быць улучана ў сувязь з нашымі сапраўднымі ўспрыманнямі і законамі досведу.

Аднак метафізіка ў дыдактычных спробах чыстага розуму (якія не былі пачатыя адвольна альбо з ахвотаю, але да іх змушае прырода розуму) даводзіць нас да пэўных межаў, і трансцэндэнтальныя ідэі менавіта з тае прычыны, што мы не можам без іх абсыціся, а між тым не можам іх рэалізаваць, служаць дзеля таго, каб не толькі сапраўды паказаць межы ўжытку чыстага розуму, але і паказаць спосаб вызначэння апошніх; і ў гэтым таксама палягаюць мэта і карысць гэтае прыроднае здольнасці нашага розуму, якая спарадзіла метафізіку як сваё ўлюбёнае дзіця; спараджэнне, якое, як і любое іншае на свеце, павінна быць прыпісанае не выпадку, а першапачатковаму зародку, мудра зладжанаму дзеля высокіх мэтаў. Бо метафізіка, мажліва, у сваіх найгалоўнейшых рысах закладзеная ў нас самою прыродаю больш за ўсялякую іншую навуку, і на яе немагчыма глядзець як на прадукт свабоднага выбару або як на выпадковае пашырэнне пры развіцці досведу (ад якога яна сябе цалкам аддзяляе).

Розум, пры ўсіх яго паняццях і законах развагі, дастатковых яму дзеля эмпірычнага ўжытку, г. зн. унутры пачуццёвага свету, аднак, не знаходзіць сабе тут аніякага задавальнення; бо ў яго адбіраецца любая надзея на поўны развязак усіх гэткіх пытанняў, якія ўвесь час вяртаюцца зноў. Трансцэндэнтальныя ідэі, што маюць на мэце гэтую паўнату, ёсць гэткімі задачамі розуму. Але ён выразна бачыць, што гэткую паўнату не можа ўтрымоўваць пачуццёвы свет, а ў гэткай самай меры і ўсе тыя паняцці, што служаць толькі дзеля разумення гэтага свету: прастору і час, і ўсё тое, што мы прывялі пад найменнем чыстых развагавых паняццяў. Пачуццёвы свет ёсць не чым іншым, як ланцугом з'яваў, злучаных паводле агульных законаў; вось жа, ён не існуе сам для сябе, не ёсць рэччу самою ў сабе і, гэтакім чынам, мае абавязковае дачыненне да таго, што ўтрымоўвае ў сабе падставу гэтае з'явы, да істот, якія могуць быць пазнавання не як з'явы толькі, а як рэчы самі ў сабе. Толькі ў пазнанні гэтых істот розум можа мець спадзеў задаволіць сваё імкненне да паўнаты ў працэсе руху таго, што абумоўлена, да яго ўмоваў.

Імануэль Кант. Пралегомены да любой будучай метафізікі, што можа ўзнікнуць як навука. *Пераклад Лявона Баршчэўскага.* Мінск, 2006. С. 21–22, 98–101. (Новая рэдакцыя).

## САЛАМОН МАЙМАН

Дзеля абмежаванай здольнасці пазнання патрэбныя дзве рэчы:

1) *Матэрыя*, г. зн. штосьці дадзенае; або тое, што павінна быць пазнана ў аб'екце пазнання; 2) *форма*, або тое, дзеля чаго яно павінна быць пазнанае. Матэрыя – гэта асаблівае ў аб'екце, пра што гэты пазнаецца і адрозніваецца ад

іншых. Форма, наадварот (у той ступені, у якой яна ўгрунтаваная ў здольнасці пазнання ў дачыненні да гэтага кшталту аб'ектаў), ёсць агульным, што можа быць прыналежным да класу аб'ектаў.

Адсюль *форма пачуццёвасці* – гэта той від здольнасці пазнання ў дачыненні да пачуццёвых аб'ектаў. Форма развагі – гэта яе спосаб уздзеяння ў дачыненні да аб'ектаў наогул або (што ёсць тое самае) у дачыненні да аб'ектаў развагі.

Саламон Майман. Спроба трансцэндэнтальнай філасофіі. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Maimon, S. Versuch über die Transzendentalphilosophie. Hamburg, 2004. S. 13.

## ГЕАРГ ВІЛЬГЕЛЬМ ФРЫДРЫХ ГЕГЕЛЬ

...Калі мы даследуем праўду ведання, то мы, здаецца, даследуем, чым яно ёсць у сабе. Але ў гэтым даследаванні яно ёсць *нашым* прадметам, яно ёсць *для нас*; і тое, што апынулася б ягоным тым, што «*ў-сабе*», было б, такім чынам, у большай ступені быццём *для нас*. Тое, што мы сцвярджалі б у якасці яго існасці, было б, хутчэй, не яго праўдаю, а толькі нашым веданнем пра яго. Існасць або мерка, крытэр зыходзілі б ад нас, і тое, што варта было б параўноўваць з ім, і пра што, у выніку гэтага параўнання, павінна было б адбыцца рашэнне, не абавязкова павінна было б прызнаць яго.

Але прырода прадмета, які мы даследуем, пазбаўляе нас ад гэтага падзелу або гэтай бачнасці падзелу і перадумовы. Свядомасць у сабе самой выпрацоўвае сваю мерку, і тым самым даследаванне будзе параўнаннем свядомасці з самой сабою; бо адрозненне, якое толькі што было вызначана, зыходзіць з яго. У ёй ёсць адно *дзеля нейкага* іншага, або яму наогул уласцівая пэўнасць моманту ведання; у той жа час гэта іншае дадзена не толькі *дзеля яго*, але таксама і па-за межамі гэтых адносінаў, або тым, што ў *сабе*; гэта момант праўды. Вось жа, у тым, што свядомасць унутры сябе прызнае ў якасці таго, што «*ў-сабе*» або ў якасці *праўдзівага*, мы атрымліваем мерку, якую яна сама ўсталёўвае, каб вызначыць паводле яе сваё веданне. Калі мы назавём веданне паняццем, а сутнасць ці сапраўднае – існым або прадметам, то праверка палягае ў высвятленні таго, ці адпавядае паняцце прадмету. Калі ж мы назавем *ведамі паняцце*, існасць або, аднак, *праўдзівае* існае, або прадмет, то праверка палягае ў высвятленні таго, ці адпавядае прадмет свайму паняццю. Відавочна, што тое і іншае – адно і тое самае. Галоўнае, аднак, у тым – і гэта трэба памятаць на працягу ўсяго даследавання, – што абодва гэтыя моманты, *паняцце* і *прадмет*, *быццё дзеля іншага* і *быццё ў самім сабе*, уваходзяць у само веданне, якое мы даследуем, і, гэтакім чынам, нам няма неабходнасці звяртацца да меркі, крытэру і ўжываць пры даследаванні *нашы* выдумкі і думкі; адкідаючы іх, мы дасягаем таго, што разглядаем сутнасць справы такою, якую яна ёсць у *сабе самой* і *дзеля сябе самое*.

Але якое-кольвечы дадаванне з нашага боку залішняе не толькі ў тым дачыненні, што паняцце і прадмет, мерка і тое, што падлягае праверцы, самі знаходзяцца ў свядомасці, але мы пазбаўляемся таксама ад цяжкае працы параўноўваць тое

і другое і ажыццяўляць *праверку* як такую, так што і ў гэтым сэнсе, пакуль свядомасць правярае саму сябе, нам застаецца толькі простае назіранне. Бо свядомасць ёсць, з аднаго боку, усведамленнем прадмета, а з другога боку, усведамленне самое сябе: свядомасць таго, што для яе ёсць праўдзівым, і свядомасць свайго ведання пра гэта. Паколькі абедзве існуюць *дзеля аднаго і таго ж*, то ў самім гэтым ёсць іх параўнанне; *дзеля аднаго і таго ж* высвятляецца, ці адпавядае яго веданне аб прадмеце апошняму або не адпавядае. Што праўда, прадмет здаецца адным і тым жа толькі такім, якім свядомасць яго ведае; здаецца, быццам яна не можа даведацца, якім ён ёсць не *дзеля аднаго і таго ж* свядомасці, а тым, што ў *сабе*, і, гэтакім чынам, нібыта яно не можа праверыць на ім і сваё веданне. Аднак менавіта ў тым, што свядомасць наогул мае веды аб прадмеце, ужо і маецца адрозненне, якое палягае ў тым, што *для яго* ёсць тое, што «*ў-сабе*», а пэўным іншым момантам ёсць веданне або быццё прадмета *дзеля* свядомасці. На гэтым адрозніванні, якое маецца ў наяўнасці, грунтуецца *праверка*.

Калі ж у гэтым параўнанні адно не адпавядае другому, то, імаверна, свядомасць павінна змяніць сваё веданне, каб узгадніць яго з прадметам; але са змяненнем ведання для яго фактычна змяняецца і сам прадмет, бо наяўнае веданне сутнаска было веданнем аб прадмеце; разам з веданнем і прадмет робіцца іншым, бо ён сутнаска належаў гэтаму веданню. Тым самым для свядомасці высвятляецца, што тое, што раней было дадзена яму як «*у-сабе*», не ёсць у *сабе*, ці што яно было ў *сабе* толькі *дзеля яго*. Вось жа, паколькі свядомасць у дачыненні да свайго прадмета знаходзіць сваё веданне не адпаведным яму, то не застаецца нязменным і сам прадмет; інакш кажучы, змяняецца мерка, крытэр *праверкі*, паколькі тое, *дзеля чаго* ён прызначаўся быць меркаю, не вытрымлівае *праверкі*; і *праверка* ёсць *праверкаю* не толькі ведання, але і свайго крытэру.

Гэты *дыялектычны* рух, што здзяйсняецца свядомасцю ў самой *сабе* як у дачыненні да свайго ведання, так і датычна свайго прадмета – *паколькі для яго ўзнікае з гэтага новы сапраўдны прадмет* – ёсць, уласна кажучы, тым, што называецца *досведам*. У гэтым дачыненні ў толькі што згаданым працэсе варта яшчэ больш выразна падкрэсліць адзін момант, праз які праліваецца новае святло на конт навуковага боку далейшага выкладу. Свядомасць ведае *нешта*, гэты прадмет ёсць існасцю або тым, што «*ў-сабе*»; але ён і для свядомасці ёсць тым, што «*ў-сабе*»; тым самым выступае двухсэнсоўнасць гэтага праўдзівага. Мы бачым, што свядомасць мае цяпер два прадметы: адзін – першае «*ў-сабе*», другі – *быццё дзеля яе гэтага «ў-сабе»*. Другі прадмет здаецца перадусім толькі рэфлексіяй свядомасці ў самой *сабе*, уяўленнем не пэўнага прадмета, а толькі яе ведання пра Той першы. Аднак, як ужо было паказана, для свядомасці пры гэтым змяняецца першы прадмет: ён перастае быць тым, што «*ў-сабе*», і робіцца для яго такім, які ёсць тым, што «*ў-сабе*», толькі *дзеля яе*; але тым самым тады ён ёсць *быццём дзеля яе гэтага «ў-сабе»*, а гэта значыць, што ён ёсць *існасцю* або *яе прадметам*. Гэты новы прадмет утрымлівае ў *сабе* мізэрнасць першага, ён ёсць набытым па-над ім *досведам*.

Г. В. Ф. Гегель. Фенаменалогія духу. *Пераклад*  
Л. Баршчэўскага паводле: Georg Wilhelm Friedrich Hegels  
Phänomenologie des Geistes. Leipzig, 1907. S. 57–59.

## АНЁЛ ДОЎГІРД

...Тое, што аднойчы было праўдзівым, павінна быць гэткім вечна. А калі ў якім-кольвечы аб'екце чалавечага пазнання дакладны выклад пытаньня спалучаўся з праўдаю, то гэтая апошняя, вядома ж, павінна быць прызнаная ўсімі розумамі, якія яе шукаюць. Бо хто б наважыўся сцвярджаць, што, да прыкладу, тое, што было бяспрэчнаю праўдай у дзявятым стагоддзі, можа зрабіцца памылковым у дзевятнаццатым стагоддзі? Або што існуюць такія праўды, якія ніколі не здолеюць дакладна нешта растлумачыць і, не даступныя праз гэта агульнаму разуменню, павінны быць аб'ектам разважанняў толькі невялікай колькасці прывілеваных розумаў, якія патрабуюць ім верыць на слова? Гэтая заўвагі прывялі мяне да наступнае высновы: па-першае, усё, што ў велізарнай колькасці разнастайных твораў, думак і сістэм, што з'явіліся пачынаючы ад самых пачаткаў філасофіі аж да цяперашняга часу дзеля таго, каб растлумачыць розныя яе часткі – а менавіта тыя, пра якія тут ідзе гаворка, – што ўсё тое, паўтараю, што перажыло розныя эпохі ды змены ў развіцці гэтае здольнасці і дайшло да нас як бяспрэчная праўда, прызнаная ўсімі, мы павінны лічыць праўдзівым. Па-другое, калі ў гэтых навукх пэўныя пастулаты, хоць бы яны і не набылі ўсеагульнага прызнання, але зрабіліся перакананнямі большасці вучоных людзей, а па-за тым захоўвалі сваю папулярнасць, дык толькі адно гэта павінна змушаць нас не адмаўляцца паспешліва ад гэтых пастулатаў і не аддаваць перавагі новым меркаванням і думкам, пакуль гэтыя апошнія не будуць грунтоўна даказаны праз выклад сутнасці рэчаў, які заваюе прызнанне ўсёй навуковай супольнасці або хоць бы яе большай часткі. Бо вядома, што могуць рабіцца пастулаты, нагэтулькі складаныя паводле свайго значэння, што іх неабходна разглядаць з розных бакоў; але маючы ў сабе штосьці ў пэўным сэнсе праўдзівае, яны, разам з тым, могуць быць недакладна сфармуляванымі або нават, з іншага боку, спалучацца з няўдалым спосабам успрымання аб'екта. Але ў такім выпадку для чалавека, які шчыра і разважліва шукае праўды, не можа існаваць іншага правіла, як толькі трымацца таго, што здаецца больш зразумелым і відавочным для большасці адукаваных чытачоў і што ўжо было выпрабавана часам – хіба што некаму ўдалося паглыблена спазнаць грунтоўнасць пэўных думак і новых заўваг у такой ступені, што ён не можа не толькі сам усвядоміць сваё перакананне, але і прымусіць іншых прыняць гэтае перакананне. Гэта, здаецца, адзіны спосаб, з дапамогаю якога абвяргаюцца старыя меркаванні або касуюцца забабоны ў тых навукх, якія не заснаваныя на эксперыменце.

Анёл Доўгірд. Пра логіку, метафізіку і маральную філасофію. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Dowgird, A. O loice, metafizyce i filozofii moralney. W Wilnie, 1821. Str. 9–11.

## ВІЛЬГЕЛЬМ ВІНДЭЛЬБАНД

...Увесь падмурак нашага душэўнага жыцця, вяршыні якой азораны зменлівым святлом згусткаў свядомасці, складаецца з несвядомых працэсаў, ад узаемных дачыненняў якіх у кожнай дадзенай хвілі цалкам залежыць змест на-

шае свядомасці. Само паняцце гэтых несвядомых працэсаў выключае мажлівасць іх успрымання; мы можам толькі рабіць выснову аб іх наяўнасці паводле таго ўздзеяння, якое яны робяць на свядомасць, і наша веданне іх змушана абмежавана гэтымі іх праявамі. Таму, не ведаючы непасрэдна іх існасці і, перш за ўсё, не вызначаючы загадзя іх дачыненняў да фізічных працэсаў, мы можам вызначаць гэтыя несвядомыя станы толькі праз тыя ўсвядомленыя функцыі, падмурак якіх яны ўтвараюць; і трэба было б заўсёды быць асцярожнымі і не забывацца, што «несвядомае ўяўленне», «несвядомае пачуццё», «несвядомая цяга» заўсёды абазначаюць само-ў-сабе, не вядомае нам, але неабходна дапушчальнае на падставе шэрагу фактаў псіхічнага стану, які, усвядомлены, робіцца ўяўленнем, пачуццём, цягаю або воляю.

Толькі ў двух напрамках гэтае дапушчэнне павінна лічыцца праўдападобным: з аднаго боку, такія несвядомыя станы ўласцівыя элементарным момантам зместаў душэўнага жыцця, функцый адчуванняў, інстынктаў ды пачуццяў, якія знаходзяцца ў беспасярэдняй сувязі з фізічным жыццём; з другога боку, гэтыя несвядомыя працэсы ўласцівыя зместам уяўленняў, даступным успамінам, і прытым не толькі ў сэнсе «ўтрымання» ў памяці простых элементаў, але і асабліва ў сэнсе захавання створаных свядомасцю спалучэнняў гэтых уяўленняў...

Усеагульная адзіная тэндэнцыя, што дамінуе ва ўсёй нашай рэфлексіі, можа быць сфармуляваная так: мы хочам зразумець залежнасць, у якой знаходзяцца адзінкавае і агульнае. У гэтым палягае абсалютны падмурак усяго навуковага мыслення. Тут, у гэтым пункце выяўляецца адрозненне паміж навуковаю і эстэтычнаю функцыямі: у той час як позірк мастака з любоўю спыняецца на прыватным ва ўсёй яго індывідуальнай своеасаблівасці, пазнаваўчы розум, як і розум, практычна дзейны, імкнецца падвесці прадмет пад больш агульную форму ўяўлення, адкінуць усё непатрэбнае дзеля гэтай мэты і захаваць толькі «істотнае». Усёабдымны ўплыў, які меў Арыстотэль на развіццё чалавечай навукі, палягае менавіта ў тым, што ён зрабіў гэтае асноўнае дачыненне паміж агульным і прыватным цэнтральным пунктам як сваёй метафізікі, гэтак і сваёй логікі. Агульнае значэнне гэтага асноўнага дачынення не меншае і праз тую акалічнасць, што ўсеагульнае і істотнае паводле свайго зместу мае іншы сэнс у гістарычным даследаванні, чым у прыродазнаўчых навук, што ў першым выпадку яно азначае суадносіны фактаў паводле іх каштоўнасці, у другім – іх заканамернасць...

Вось жа, усялякае чалавечае пазнанне рухаецца паміж двума полюсамі: на адным баку знаходзяцца асобныя адчуванні, на другой – агульныя палажэнні, якія выяўляюць вядомыя правілы аб магчымых адносінах або дачыненнях паміж згаданымі адчуваннямі. Усё навуковае мысленне скіраванае на тое, каб з дапамогаю лагічных формаў злучэння падпарадкаваць адчуванні гэтым агульным правілам. Менавіта таму ў падмурку ўсіх лагічных формаў ляжыць ідэя сувязі прыватнага з агульным, залежнасці першага ад апошняга. Усё наша пазнанне палягае ў злучэнні найбольш агульнага з найбольш прыватным пры дапамозе прамежкавых звёнаў, якія ствараюцца рэфлексіяй. Вось жа, пэўнасць і праўда ўсіх гэтых прамежкавых звёнаў палягае, у канчатковым рахунку, у пэў-

насці і праўдзе названых двух элементаў – адчуванняў і агульных палажэнняў. Усё, што знаходзіцца паміж імі, даказваецца з іх праз выкарыстанне законаў логікі.

Вільгельм Віндэльбанд. Прэлюдыі. Артыкулы і прамовы да ўводзінаў у філасофію. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Windelband, W. Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. Tübingen, 1907. S. 259–260, 321–322.

## АЛФРЭД НОРТ ЁАЙТХЕД

Суб’ект – гэта той, хто пазнае, аб’ект – гэта тое, што пазнаецца. Такім чынам, у гэтай інтэрпрэтацыі аб’ектна-суб’ектнасці адносіны паўстаюць як стасункі пазнаваўчага і таго, хто пазнае. Адсюль вынікае, што чым выразней мы пазнаём прыклад гэтых адносінаў, тым з большаю ўпэўненасцю мы можам выкарыстоўваць іх дзеля інтэрпрэтацыі статусу досведу ва ўніверсуме рэчаў. Адсюль зварот Дэкарта да яснасці і выразнасці.

Гэтая дэдукцыя мае на ўвазе, што суб’ектна-аб’ектныя адносіны з’яўляюцца фундаментальнаю структурнаю мадэллю досведу. Я згодны з гэтым меркаваннем...

Усялякія веды ёсць усвядомленым распазнаваннем аб’ектаў, дадзеных у досведзе. Але гэтае свядомае распазнаванне, якое ёсць пазнаннем, – не больш як дадатковы чынік у суб’ектнай форме ўзаемадзеяння суб’екта і аб’екта. Гэтае ўзаемадзеянне ёсць тым матэрыялам, што стварае індывідуальныя рэчы, якія складаюць адзіную рэальнасць універсуму. Індывідуальныя рэчы ёсць індывідуальнымі праявамі досведу, актуальнымі сутнасцямі.

Але мы не можам так проста пазбавіцца ад пазнання. Урэшце, менавіта да яго імкнецца філосафы. Усё пазнанне адбываецца з непасрэднага інтуітыўнага назірання і верыфікуецца ім. Я прымаю гэтую аксіёму эмпірызму ў гэткай яе агульнай форме.

Алфрэд Норт Ёайтхед. Прыгоды ідэй.  
*Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле:  
Whitehead, A. N. Adventures of Ideas.  
N. Y., 1969. P. 225, 227–228.

## ЛЕЎ ШАСТОЎ

...Тэорыя пазнання, якая, урэшце, заснаваная на гісторыі пазнання, што існавала дагэтуль, і на некалькіх вельмі сумнеўных абстрактных меркаваннях, – гэта выдумка прадстаўнікоў пэўнае касты, якая да нічога не абавязвае – und die Natur zulezt sich doch ergründe<sup>18</sup>. Якая шалёная нецярплівасць ахоплівае нас ча-

<sup>18</sup> І ўсё-ткі прырода, урэшце, сябе спазнае (*нямецк.*).



сам, калі мы пачынаем думаць, што мы не ведаем і ніколі не ўведаем вялікае сусветнае таямніцы! Мне падаецца, што няма ніводнага чалавека на свеце, які ні разу ў жыцці не адчуваў бы шалёнай патрэбы разгадаць дзівосную загадку. Нават тыя філосафы-флегматыкі, якія вынайшлі тэорыю пазнання, хаваючыся ад чужых вачэй, усё ж раз-пораз рабілі нясмелыя спробы метадалагічных вылазак, патаемна спадзеючыся, што гэтакім спосабам можна працерабіць сабе шлях да нязведанага, насуперак іх тоўстым кнігам, у якіх занудна і бязглузда даводзяцца вялікія перавагі навуковага пазнання. Чалавек або жыве, г. зн. спазнае жыццё, або ён вызваляецца ад высноў, накінутых яму абмежаваным досведам. Усё астатняе паходзіць ад нячысіка.

Леў Шастоў. Апафеоз беспадстаўнасці.

*Пераклад Р. Грудніцкага паводле:*

Шестов, Л. Апофеоз беспочвенности.

Ленинград, 1991. С. 140.

### **ГАСТОН БАШЛЯР**

У сапраўднасці, навуковая аб'ектыўнасць магчымая толькі ў тым выпадку, калі мы адарвём ад сябе аб'ект як такі, пераадолеем зачараванасць аднойчы зробленага выбару, спынім ды адпрэчым думкі, народжаныя першаснымі назіраннямі. Усялякая аб'ектыўнасць, дасягнутая праверкаю, супярэчыць першаму ўражанню ад аб'екта. Яна патрабуе спачатку ўсё паддаць крытыцы: адчуванні, здаровы сэнс, досвед – нават самы звыклы; нарэшце, этымалогію, бо слова, прызначанае апяваць і спакушаць, часцей за ўсё разыходзіцца з думкаю. Чужая ў дачыненні да захапленняў, аб'ектыўная думка абавязана быць іранічнаю. Без гэтае варожае насцярожанасці мы ніколі не зоймем сапраўды аб'ектыўнай пазіцыі. Калі прадметам вывучэння робяцца людзі, роўныя, браты, то ў падмурку нашага метаду павінна ляжаць сімпатыя. Але, звярнуўшыся да інэртнага свету, што не жыве нашым жыццём, не хварэе на нашыя хваробы, не ведае нашых радасцяў, мы павінны здушыць любыя душэўныя парывы, прыцягваючы сваю ўласную асобу. Лініі руху паэзіі і навукі ад пачатку процілеглыя. Усё, на што можа спадзявацца філосафія, – гэта дасягнуць узаемадапаўняльнасці паміж паэзіяй і навукаю, злучыць іх, як пару дакладна падагнанных дэталей. Неабходна проціпаставіць экспансіўнаму духу паэзіі маўклівы дух навукі, які выяўляе здаровую перадузятасць.

Гастон Башляр. Псіхааналіз агню.

*Пераклад Р. Грудніцкага (рэдакцыя*

*паводле: Bachelard, G. La psychoanalyse du feu. Paris, 1992. P. 11–12).*

### **ЛЮДВІГ ВІТГЕНШТАЙН**

85. А што належыць да ведаў Кагосьці?.. Можна, веданне гісторыі? Чалавек павінен ведаць, што значыць: Зямля ўжо існавала гэтулькі і гэтулькі гадоў. Бо не кожны дарослы ды кампетэнтны чалавек павінен гэта ведаць. Мы бачым, як

людзі будуць і разбураюць дамы, і нас падводзяць да пытання: «Як доўга ўжо стаіць гэты дом?» Але як чалавеку прыходзіць у галаву пытацца тое самае, напрыклад, пра гару? І ці ўсе людзі маюць паняцце пра «Зямлю» як пра «цэла», што можа з'явіцца і знікнуць? Чаму я не мог бы ўяўляць сабе гару пляскатаю, але бясконцаю ва ўсіх кірунках (і таксама ў глыбіню)? Але ў гэткім выпадку можна было б сказаць: «Я ведаю, што гэтая гара існавала задоўга да майго нараджэння». – А што, калі б мне напаткаўся чалавек, які ў гэта не верыць?

86. Што, калі ў сказе Мура<sup>19</sup> «Я ведаю» замяніць на «Я абсалютна цвёрда перакананы»?

87. Ці не магчыма сцвярдзальны сказ, які мог бы функцыянаваць у якасці гіпотэзы, выкарыстоўваць як прынцып даследавання і дзеяння? Гэта значыць: ці не можна яго проста вывесці з-пад сумневу, нават не выкарыстоўваючы якогакольвечы выразна сфармуляванага правіла? Ён прымаецца як нешта само сабою зразумелае, што ніколі не паддавалася сумневу, мажліва, нават ніколі не выказанае.

88. Можна, да прыкладу, настроіць *усе нашы даследаванні* так, каб гэтакім чынам пэўныя сказы, як толькі яны выразна сфармуляваныя, знаходзіліся па-за межамі ўсялякага сумневу. Яны б знаходзіліся ўбаку ад шляху, якім ідзе даследаванне.

89. Нехта захацеў бы сказаць: «Усё сведчыць за і нішто супраць таго, што Зямля існавала задоўга да майго нараджэння...» А ці не мог бы я ўсё-ткі верыць у процілеглае? Але пытанне палягае ў тым, якім чынам гэтая вера магла б увасобіцца на практыцы? Мажліва, Хтосьці скажа: «Рэч не ў гэтым. Вера ёсць тым, чым яна ёсць, увасобленая яна на практыцы ці не». Існуе думка, нібыта вера – гэта заўсёды адна і тая самая ўстаноўка чалавечага духу».

90. «Я ведаю» паводле першаснага найпрасцейшага значэння падобнае і роднае з «я бачу» («ведаць», «*videre*»). І «я ведаў, што ён у пакоі, але яго ў пакоі не было» падобнае да: «я яго бачыў у пакоі, але яго там не было». «Я ведаю» павінна выказваць дачыненні не паміж мною і сэнсам сказа (як «я веру»), але паміж мною і фактам. Гэтак што *факт* прыняты ў маю свядомасць. (Тут таксама і падстава таго, чаму людзі хочуць сказаць, што яны, па сутнасці, *не ведаюць*, што адбываецца ў вонкавым свеце, а ведаюць толькі тое, што робіцца ў сферы гэтак званага пачуццёва дадзенага). Вобразам ведання было б тады ўспрыманне нейкага вонкавага працэсу, што з дапамогаю відочных промняў праектуецца такім, як ён ёсць, у вока ды ў свядомасць. І гэты вобраз дэманструе менавіта *ўяўленне*, створанае намі пра веданне, а не тое, што напраўду ляжыць у яго падмурку...

91. Калі Мур кажа: ён ведае, што Зямля існавала і да т. п., то большасць сярод нас пагодзіцца з тым, што яна існавала гэтак доўга, і паверыць таму, што ён у гэтым перакананы. Але ці мае ён сапраўдную *падставу* для свайго пераканання? Бо, калі ён яе не мае, то ён, нягледзячы ні на што, таго *не ведае* (згодна з Расэлам).

---

<sup>19</sup> Джордж Эдвард Мур (1873–1958) – англійскі філосаф, які быў, як і сам Людвіг Вітгенштайн, прадстаўніком аналітычнай філасофіі. У цытаванай тут працы «Пра пэўнасць» Вітгенштайн палемізуе з некаторымі сцвярджэннямі Мура, называючы іх «Муравым парадоксам».

92. Аднак можна паставіць пытанне: «Але ці могуць быць паважныя падставы, каб паверыць у тое, што Зямля існуе толькі кароткі час, прыблізна толькі з моманту яго нараджэння?» – Зробім дапушчэнне, што яму ўвесь час так казалі, – і ці былі б у яго рэальныя падставы ў гэтым сумнявацца? Людзі верылі ў тое, што яны могуць выклікаць дождж; чаму ж бы не выхаваць у якога-небудзь караля веру ў тое, што што свет пачаўся разам з ім? І вось, калі б цяпер сышліся Мур з тым каралём і пачалі дыскутаваць, ці здолеў бы Мур сапраўды давесці, што яго вера праўдзівая? Я не кажу пра тое, што Мур не здолеў бы навярнуць караля ў сваю веру, але гэта было б навяртанне асаблівага кшталту: кароль быў бы змушаны глядзець на свет іначай.

Памяркуй пра тое, што ў *слушнасці* пэўнага погляду нас не раз пераконвала *простасць* або *сіметрыя* – г. зн. нас падводзілі да таго, каб прыняць гэты погляд. У такіх выпадках кажуць проста, прыблізна гэтак: «*Так яно павінна быць*».

114. Той, хто не ўпэўнены ні ў водным факце, не можа быць упэўненым у сэнсе сваіх слоў.

115. Той, хто захацеў бы засумнявацца ва ўсім, не дайшоў бы да сумненняў у нечым. Гульня ў сумненне ўжо мае на ўвазе ўпэўненасць.

124. Я хачу сказаць: мы выкарыстоўваем суджэнні ў якасці прынцыпу / прынцыпаў суджэння.

128. Гэтак я навучаны меркаваць з малых гадоў. *Гэта ёсць фарміраваннем суджэнняў.*

129. Гэтак мяне навучылі меркаваць; *гэта* я засвоіў як суджэнне.

130. Але ж хіба не досвед вучыць нас меркаваць *гэтакім чынам*, г. зн. таму, што гэтак меркаваць слушна? Але якім чынам *вучыць* нас досвед? *Мы* маглі б узяць гэта з яго, але досвед не раіць нам што-кольвечы браць з яго самога. Калі досвед і ёсць *падставаю* (а не толькі прычынаю) таго, што мы гэтак мяркуем, то мы ўсё ж такі не маем прычын разглядаць яго як падставу.

131. Не, досвед не ёсць падставаю для нашае гульні ў суджэнні. І ён не ёсць яе выбітным вынікам.

Людвіг Вітгенштайн. Пра пэўнасць.  
Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Wittgenstein, L. Über Gewißheit.  
Frankfurt a. M., 1970. S. 10–11, 13–14.

## ГАНС-ГЕАРГ ГАДАМЕР

...Феномен разумення і слушнага вытлумачэння зразуметага ёсць не толькі адмысловаю метадалагічнаю праблемаю навук аб духу. З даўніх часоў існавала таксама і тэалагічная, і юрыдычная герменеўтыка, якая не гэтулькі мела навукова-тэарэтычны характар, колькі адпавядала і спрыяла практычным дзеянням адукаваных праз навуку суддзі або святара. Такім чынам, нават паводле самога свайго гістарычнага паходжання праблема герменеўтыкі выходзіць па-за межы, вызначаныя паняццем пра метады, як яно склалася ў сучаснай навуцы. Разуменне і вытлумачэнне тэкстаў ёсць не толькі навуковай задачай, але відавочным

чынам адносіцца да ўсяе сукупнасці чалавечага досведу. Першапачаткова герменеўтычны феномен наогул не ёсць праблемай метаду. Гаворка тут ідзе не пра нейкі метада разумення, які зрабіў бы тэксты аб'ектам навуковага пазнання, нахштальт усіх іншых аб'ектаў досведу. Гаворка тут наогул ідзе ў першую чаргу не пра пабудову якой-кольвечы сістэмы трывала абгрунтаванага пазнання, які адпавядае метадалагічнаму ідэалу навукі, – і ўсё ж такі тут таксама ідзецца пра пазнанне і пра праўду. Пры разуменні таго, што перададзена нам гістарычнаю традыцыяй, не проста разумеюцца тыя або іншыя тэксты, але выпрацоўваюцца пэўныя ўяўленні і спасцігаюцца пэўныя праўды. Што ж гэта за пазнанне і што гэта за праўда?

Калі прыняць да ўвагі тое дамінантнае становішча, якое займае навука Новага часу ў межах філасофскага асвятлення і абгрунтавання паняццяў пазнання і праўды, пытанне гэтае ўяўляецца неапраўданым. Аднак нават у межах самое навукі без яго ніяк нельга абысціся. Феномен разумення не толькі пранізвае ўсе павязі чалавека з светам. Таксама і ў навуцы ён мае самастойнае значэнне і процідзейнічае ўсім спробам ператварыць яго ў які-небудзь навуковы метада. Прапанаваныя даследаванні апіраюцца на гэтае супрацьдзеянне, якое сцвярджае сябе ў межах самой сучаснай навукі насуперак універсальным прэтэнзіям навуковае методыкі. Іх задача палягае ў тым, каб раскрыць досвед спасціжэння праўды, які перавышае сферу, кантраляваную навуковаю методыкай, усюды, дзе мы з ім сутыкаемся, і паставіць пытанне аб яго ўласным абгрунтаванні. Такім чынам, навука пра дух збліжаюцца з такімі спосабамі спасціжэння, якія ляжаць па-за межамі навукі: з досведам філасофіі, з досведам мастацтва, з досведам самое гісторыі. Усё гэта такія спосабы спасціжэння, у якіх выяўдзяе сябе праўда, якая не падлягае верыфікацыі метадалагічнымі сродкамі навукі.

Філасофія нашых дзён выразна ўсведамляе азначаную сітуацыю. Аднак пытанне пра тое, да якой ступені можа быць па-філасофску легітымізаваная прэтэнзія на праўду падобных пазанавуковых спосабаў пазнання, – гэта ўжо зусім іншае пытанне. Актуальнасць герменеўтычнага феномену грунтуецца, з майго пункту погляду, на тым, што толькі паглыбленне ў феномен разумення можа прывесці да падобнае легітымізацыі. Гэтае маё перакананне падмацоўваецца не ў апошнюю чаргу тым, якое значэнне атрымала ў сучаснай філасофскай працы гісторыя філасофіі. Разуменне гістарычнае філасофскае традыцыі паўстае перад намі як нейкі ўзнёслы досвед, які з лёгкасцю знішчае бачнасць гістарычнага метаду, што палягае ў гістарычна-філасофскіх пошуках. Да элементарнага досведу філасофствавання належыць тое, што класікі філасофскай думкі, калі мы спрабуем зразумець іх, вылучаюць такі замаха на праўду, які сучасная свядомасць не ў змозе ані адхіліць, ані перасягнуць. Наіўнае самаадчуванне сучаснасці можа запярэчыць гэтаму: маўляў, філасофская свядомасць тым самым загадзя прызнае, што яе ўласнае філасофскае пазнанне стаіць на ніжэйшай у параўнанні з пазнаннем Платона і Арыстотэля, Ляйбніца, Канта ці Гегеля прыступцы. Шмат хто схільны бачыць пэўную слабасць сучаснага філасофствавання ў тым, што яно распачынае вытлумачэнне і распрацоўку класічнай спадчыны з гэтым адкрытым прызнаннем уласнай неплатаздольнасці. Цалкам зразумела, аднак, што

значна большай слабасцю філасофскай думкі ёсць такая ўстаноўка таго, хто філасофствуе, калі ён аддае перавагу таму, каб зусім не паддаваць сябе падобнаму выпрабаванню і строіць з сябе дурня на свой страх і рызыку. Той факт, што пры разуменні тэкстаў гэтых вялікіх філосафаў спасцігаецца праўда, не дасяжная аніякім іншым шляхам, варта прызнаць, нават калі падобнае прызнанне супярэчыць таму маштабу настойлівага даследавання і няспыннага прагрэсу, якімі сучасная навука вымярае саму сябе.

Тое самае можна сказаць і пра досвед мастацтва. У гэтым выпадку навуковае даследаванне, якім займаецца так званае мастацтвазнаўства, ад самага пачатку ўсведамляе, што яно не здольнае ані падмяніць сабою, ані перасягнуць непасрэдным досвед узаемадзеяння з мастацтвам. Той факт, што ў творы мастацтва спасцігаецца праўда, не дасяжная аніякім іншым шляхам, якраз і складае філасофскае значэнне мастацтва, якое сцвярджае сябе насуперак усялякаму рацыяналізаванню. Гэткім чынам, разам з досведам філасофіі досвед мастацтва выяўляе сябе самым настойлівым заклікам да навуковае свядомасці прызнаць свае ўласныя межы.

Таму прапанаваныя даследаванні распачынаюць з крытыкі эстэтычнае свядомасці, імкнучыся ахаваць той досвед праўды, да якога мы робімся датычнымі дзякуючы твору мастацтва, ад эстэтычнае тэорыі, звужанай і збеднёнай тым разуменнем праўды, што склалася ў навуцы. На тым, каб апраўдваць праўду мастацтва, яны, аднак, не спыняюцца. Мы імкнёмся, хутчэй, зыходзячы з гэтага пункта, развіць паняцце пазнання і праўды, якое адпавядае цэласнасці нашага герменеўтычнага досведу. У досведзе мастацтва мы маем дачыненне з праўдамі, якія выразна ўзвышаюцца па-над сфераю метадычнага пазнання; тое ж самае можна сцвярджаць і адносна навук пра дух у цэлым, навук, у якіх наша гістарычнае паданне ва ўсіх яго формах, хоць і робіцца аб'ектам даследавання, аднак разам з тым само *здабывае голас* у сваёй праўдзе. Досвед гістарычнай традыцыі прыныпова ўзвышаецца над тым, што ў ёй можа быць даследавана. Ён ёсць не толькі сапраўдным або фальшывым у тым дачыненні, якое падуладна гістарычнай крытыцы, – ён заўсёды абвяшчае такую праўду, да якой варта далучыцца.

Ганс-Геарг Гадамер. Праўда і метады. *Пераклад Р. Грудніцкага* паводле: Gadamer, H.-G. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke. Bd. 1. Tübingen, 2010. S. 2–4.

## КАРЛ ПОПЕР

Напачатку пра пазнанне. Мы жывём у часе, калі ірацыяналізм зноў увайшоў у моду. Таму я пачну з прызнання ў тым, што я лічу *навукова-прыродазнаўчае* пазнанне найлепшым і найважнейшым – хоць далёка і не адзіным. Галоўныя пункты навукова-прыродазнаўчага пазнання наступныя:

1. Яно зыходзіць з праблем, а менавіта як з практычных, гэтак і з тэарэтычных праблем.

Прыклад вялікае практычнае праблемы – змаганне медыцыны супраць хва-

роб, якіх можна пазбегнуць. Гэтае змаганне прывяло ўжо да вялікіх поспехаў, і выбуховы рост колькасці насельніцтва – адзін з яго непажаданых вынікаў. Гэта значыць, што іншая даўняя праблема набыла новую актуальнасць – праблема кантролю нараджальнасці. Адна з найважнейшых задач медыцынскае навукі палягае ў тым, каб знайсці здавальняльнае рашэнне гэтае праблемы.

Падобным чынам нашы найвялікшыя поспехі вядуць да новых праблем.

Прыкладам вялікай тэарэтычнай праблемы ў касмалогіі ёсць далейшая праверка тэорыі гравітацыі і далейшае даследаванне адзіных тэорыяў поля. Вельмі істотная праблема, якая мае важнае як тэарэтычнае, гэтак і практычнае значэнне, – далейшыя даследаванні імунітэту. Калі выказацца агульна, тэарэтычная праблема мае сваёй задачай зрабіць зразумелым цяжка вытлумачальны прыродны працэс і пераправярыць вытлумачальную тэорыю з дапамогаю прагназавання.

2. Пазнанне – гэта пошукі праўды, пошукі аб'ектыўна праўдзівых, вытлумачальных тэорыяў.

3. Яно не ёсць пошукам пэўнасці ў нечым. Траплянне ў зман – уласцівасць чалавека: усялякае чалавечае пазнанне патэнцыйна памылковае (*fehlbar*) і таму няпэўнае. З гэтага вынікае, што мы павінны праводзіць выразную мяжу паміж праўдаю і пэўнасцю. Тое, што траплянне ў зман ёсць чалавечаю ўласцівасцю, азначае, што мы ўвесь час павінны змагацца з памылкамі, але нават пры ўсіх нашых намаганнях ніколі не можам быць упэўненымі ў тым, што мы ўсё-такі не зрабілі нешта няслушна.

Тое, што мы робім няслушна – памылка, – палягае ў сферы навукі ў значнай ступені ў тым, што мы лічым праўдзівай тэорыю, якая не ёсць праўдзівай. (Нашмат радзей яна палягае ў тым, што мы лічым тэорыю непраўдзівай, хоць яна праўдзівая). Пераадолец няслушна зробленае, памылку азначае, гэтакім чынам, шукаць аб'ектыўную праўду і рабіць усё магчымае, каб адкрываць і выключаць непраўдзівасці. Гэта задача навуковае дзейнасці. Можна таксама сказаць: наша мэта як навукоўцаў – аб'ектыўная праўда; больш праўды, цікавейшая праўда, больш зразумелая праўда. Пэўнасць рацыянальна не можа быць нашай мэтай. Калі мы ўсведамляем тое, што чалавечае пазнанне патэнцыйна памылковае, тады мы таксама ўсведамляем тое, што мы ніколі не можам быць *цалкам упэўненымі*, ці мы не зрабілі штосьці няслушна. Гэта можна было б сфармуляваць і наступным чынам:

Ёсць няпэўныя праўды – нават праўдзівыя палажэнні, якія мы лічым непраўдзівымі, але не бывае няпэўных пэўнасцяў.

Паколькі мы не можам ведаць дарэшты пэўна, менавіта таму гэта не ёсць запарукаю ў пошуках пэўнасці; а мы гэта робім галоўным чынам праз тое, што мы шукаем памылкі, каб іх выправіць.

Навуковае пазнанне, навуковыя веды, гэтакім чынам, заўсёды гіпатэтычныя. Гэта *веды, заснаваныя на меркаваннях (Vermutungswissen)*. І метадам навуковага пазнання ёсць *крытычны метада*: метада пошуку памылак і выключэння памылак на службе пошуку праўды, на службе праўдзе.

Натуральна, што нехта задасць мне «даўняе і знакамітае пытанне», як яго называе Кант: «Чым ёсць праўда?». У сваёй галоўнай, на 884 старонкі, працы («Кры-

тыка чыстага розуму») Кант адмаўляецца ад далейшых спроб даць іншы адказ на гэтае пытанне, акрамя наступнага – што праўда ёсць «супадзеннем пазнання з яго аб'ектам». Я выказаўся б зусім падобным чынам: *Нейкая тэорыя або нейкае палажэнне праўдзівыя, калі стан рэчаў, які апісваецца праз гэтую тэорыю, супадае з рэчаіснасцю*. І да гэтага я хацеў бы дадаць яшчэ тры заўвагі:

1. Кожнае недвухсэнсоўна сфармуляванае выказванне або праўдзівае, або непраўдзівае, тады праўдзівым ёсць яго адмаўленне.

2. Ёсць гэтулькі сама праўдзівых, як і непраўдзівых выказванняў.

3. Кожнае гэткае недвухсэнсоўнае выказванне (нават калі мы з пэўнасцю не ведаем, ці яно праўдзівае) або само праўдзівае, або яго адмаўленне ёсць праўдзівым. Таксама з гэтага вынікае, што няслушна ставіць на адну дошку праўду і несумненную або пэўную праўду. Праўда і пэўнасць павінны быць рэзка размежаваныя...

Філасофскі рэлятывізм, які хаваецца за «даўнім і знакамітым» пытаннем «чым ёсць праўда?», разнасцежвае брамы і дзверы перад ілжывым цкаваннем чалавека. Гэтага, відаць, не ўбачыла большасць тых, хто рэпрэзентуе рэлятывізм. Але яны павінны былі і маглі гэта ўбачыць. Бачыў гэта Бертран Расэл...

Рэлятывізм – гэта адно са шматлікіх злачыстваў інтэлектуалаў. Гэта здрада розуму і чалавечнасці. Мяркую, што рэлятывізм праўды пэўных філосафаў ёсць вынікам памнажэння ідэй праўды і пэўнасці; бо з пэўнасцю ў сапраўднасці справы складаюцца так, што можна сказаць, што маюцца ступені пэўнасці – гэта значыць існуе большая або меншая імавернасць. Пэўнасць таксама адносная ў тым сэнсе, што ў дачыненні да пэўнасці заўсёды ўсё залежыць ад таго, што пастаўлена на карту. Гэткім чынам я мяркую, што тут пераблытваюцца праўда і пэўнасць; і ў шэрагу выпадкаў гэта магчыма таксама даказаць...

Усё, пра што я казаў перад гэтым, несумненна, наводзіць на думку зноўку прыгадаць азначэнні «пазітывіст» і «сцыентыст». Мяне гэта не абыходзіць і нават не абыходзіць, калі гэтыя словы ўжываюцца як лаянкавыя. Але мяне пэўным чынам абыходзіць, калі тыя, хто ўжывае іх, або не ведаюць, пра што кажуць, або перакручваюць факты.

Нягледзячы на маю пашаноту да навукі, я не ёсць сцыентыстам. Бо сцыентыст дагматычна верыць у аўтарытэт навукі, у той час як я не веру ні ў якія аўтарытэты і ўвесь час змагаўся і надалей паўсюдна змагаюся з дагматызмам, перадусім у навуцы. Я супраць тэзы, што навуковец павінен верыць у сваю тэорыю... Самае большае я веру ва ўжыванне веры ў этыцы – і нават тут толькі ў паасобных выпадках. Я, да прыкладу, веру ў тое, што аб'ектыўная праўда ёсць каштоўнасцю: гэткім чынам, этычнай каштоўнасцю, мажліва, нават найвышэйшаю каштоўнасцю; і я веру ў тое, што брутальнасць ёсць найвялікшаю антыкаштоўнасцю.

І гэтаксама таму я таксама не-пазітывіст, бо я лічу маральна няслушным не верыць у сапраўднасць і ў бясконцую важнасць пакутаў людзей і жывёл, а таксама ў сапраўднасць і важнасць чалавечае надзеі ды чалавечае дабрыві.

Карл Попер. Пазнанне і фарміраванне рэчаіснасці. *Пераклад Л. Баршчэўскага*  
паводле: Popper, K. R. Erkenntnis und Evolution. Gesammelte Werke 30. Tübingen, 2015. S. 352–356.

## МІКАЛАЙ КРУКОЎСКИ

У вузкім філасофска-гнасеалагічным плане ісціна выступае ў агульным плане як адпаведнасць ці, гаворачы дакладней, гомамарфізм паміж сутнасцю пэўнага аб'екта рэчаіснасці і яго паняццевым адлюстраваннем у розуме суб'екта. У сэнсе ж культуралагічным яна бярэцца адначасова і ў больш канкрэтным, і ў больш шырокім аспекце, не толькі ў сваёй абстрактна-духоўнай, як бы дыстыляванай сутнасці, але і ў яе пэўным чынам матэрыялізаванай з'яўнай форме. Бярэцца пераважна як пэўны тэкст, зафіксаваны ў гутарковай або пісьмовай мове; тэкст, асноўнымі элементамі якога з'яўляюцца лагічныя выказванні, суджэнні, якія могуць быць ісціннымі або зманнымі. Ісціна застаецца тут катэгорыяй *духоўнай* культуры, але захоўвае і родавыя якасці культуры ўвогуле як сістэмы каштоўнасцяў створаных, гэта значыць, аб'ектывавальных чалавекам.

Ісціна адлюстроўвае і выражае найбольш агульныя і глыбінныя рысы рэчаіснасці, яе сутнасці, якія выступаюць у форме законаў прыроды і якія праяўляюцца праз асаблівыя з'явы, што ўспрымаюцца ўжо як адносна выпадковасць. Адносна таму, што і гэтыя з'явы не носяць абсалютнага характару, а ўяўляюць сабою нейкія больш вузкія, але таксама сутнасці і таксама выражаюцца агульнымі паняццямі. Таму лагічныя суджэнні, якія могуць быць ісціннымі або фальшывымі, складаюцца з больш агульнага паняцця (прэдыката) і менш агульнага паняцця (суб'екта), якія звязаны паміж сабою па строга акрэсленых законах логікі і даюць нам ісцінны або фальшывы вывад, што таксама выражаецца пэўным агульным паняццем. Усе гэтыя паняцці ды суджэнні ў сваю чаргу выражаюцца, як ужо было сказана, словамі мовы, вуснай або пісьмовай, а то і чыста ўмоўнай сімволікай, як у матэматыцы, дзякуючы чаму яны і ўваходзяць у склад культуры, менавіта духоўнага яе пласта.

Мікалай Крукоўскі. Філасофія культуры. Уводзіны ў тэарэтычную культуралогію. Мінск, 2000. С. 95–96.

## МІШЭЛЬ ФУКО

Для мовы ў класічную эпоху характэрнае адначасова дамінантнае і малазаўважнае становішча.

Дамінантнае ў той меры, у якой словы атрымалі задачу і мажлівасць «рэпрэзентаваць думку». Але ў гэтым выпадку рэпрэзентаваць – не значыць выказваць, даючы выразны пераклад, вырабляць пэўны дублікат, які ў сваіх вонкавых формах мог бы дакладна ўзнавіць думку. Рэпрэзентаваць трэба разумець у наўпроставым сэнсе слова: мова рэпрэзентуе думку гэтак, як думка рэпрэзентуе сябе сама. Каб утварыць мову ці ўдыхнуць у яе жыццё знутры, патрэбны не сутнасны і першапачатковы акт абазначэння, а толькі прысутная ў сарцавіне ўяўлення ўласцівая яму здольнасць рэпрэзентаваць самую сябе, г. зн. аналізаваць самую сябе, размяшчаючыся частка за часткаю пад кантролем рэфлексіі, і адсылаць сябе да свайго замяшчальніка, які дае ёй працяг. У класічную эпоху ўсё дадзена толькі праз рэпрэзентаванне; аднак праз гэта аніякі знак не ўзнікае, аніякае



слова не выказваецца, аніякае слова або аніякі сказ ніколі не мае на ўвазе аніякага зместу без гульні прэзентавання, што адхіляецца ад сябе самога, раздвойваецца і адбіваецца ў іншым, раўназначным яму прэзентаванні. Прэзентаванні не замацоўваюцца ў свеце, ад якога яны запазычылі свой сэнс; самі па сабе яны выходзяць у прастору, уласціваю ім, унутраная структура якое генеруе сэнс. І тут, у гэтым прамежку, які рэпрэзентаванне вызначае для сябе самое, знаходзіцца мова. Гэткім чынам, словы не ўтвараюць тонкае пелікулы, якая б дублявала думку з боку фасаду; яны заклікаюць думку, паказваюць на яе, але перадусім знутры, сярод усіх гэтых прэзентаванняў, што прэзентуюць іншыя. Класічная мова нашмат бліжэйшая, чым мяркуецца, да думкі, якую яна павінна выявіць, але яна не ёсць паралельнаю да яе; яна ўлучана ў яе сетку і ўватканая ў самую тканіну, якую яна разгортвае. Мова – гэта не вонкавая праява думкі, а сама думка.

Мішэль Фуко. Словы і рэчы. *Пераклад*  
Р. Грудніцкага (рэдакцыя паводле: Foucault, M.  
Les mots et les choses. Paris, 1966. P. 92–93).

### **МЕРАБ МАМАРДАШВІЛІ**

Свядомасць – гэта перш за ўсё свядомасць іншага. Але не ў тым сэнсе, што мы ўсведамляем, бачым *іншы* прадмет, а ў тым сэнсе, што чалавек адхілены ад звыклага для яго, штодзённага свету, у якім ён знаходзіцца. У гэты момант чалавек глядзіць на яго як бы вачыма іншага свету, і ён пачынае здавацца яму нязвычайным, не само сабою зразумелым... Гэта і ёсць свядомасць як сведчанне. Гэта значыць, я падкрэсліваю, па-першае, што ёсць свядомасць і, па-другое, што тэрмін «свадомасць» абазначае нейкую сувязь або суаднесенасць чалавека з іншай рэальнасцю паўзверх або праз галаву навакольнае рэальнасці. Назавем гэта ўмоўна абвостраным пачуццём рэальнасці. Яно звязана ў той жа час з нейкаю іншасветнаю настальгіяй.

Але, вызначыўшы гэтак свядомасць, я хачу далей сказаць, што ёю вылучаецца нейкая кропка ў свеце і ўплеценасць яе ў сусветныя счапленні. Гэтая кропка вылучана, і тым самым яна дыферэнцыяльная, адрозная. Гэта значыць: свядомасць ёсць адначасова і адрозніваннем...

...Чалавек, у адрозненне ад усіх астатніх вядомых нам істот, мае свядомасць. А гэта значыць, што ён мае магчымасць перажываць, адчуваць як раз тыя рэчы або станы, якія натуральным чынам, у якасці прадукту, скажам, якога-небудзь фізіялагічнага механізму, атрымаць немагчыма. Напрыклад, немагчыма мець думкі, атрыманыя праз просты працяг адпушчаных чалавеку натуральных псіхічных сіл, бо гэта будуць не *яго* думкі. Або мець пачуцці ў выніку зноў жа толькі дадзеных чалавеку натуральных псіхічных здольнасцяў. У філасофіі такога кшталту рэчы паводле традыцыі называюць звычайна «чыстымі» («чыстая свядомасць», «чыстая думка», «чыстае каханне» і г. д.). Але не ў сэнсе прадукту абстракцыі або абагульняльнага паняцця, а ў сэнсе, хоць і натуральным чынам для чалавека немагчымага, але тым не менш выпадку з ім у нейкіх асаблівых станах. Якія ж гэта станы? Станы, што спалучаны або сумешчаны ў чалавеку з *сімваламі*...

Такім чынам, мы бачым наступную фундаментальную дзеля пабудовы філасофскага апарату рэч. А менавіта, што свядомасць – гэта вылучэнне, адрознасць. Дык вось гэтая адрознасць мае яшчэ адзін вельмі важны сэнс з пункту погляду свядомасці як сведчання. У гэтай сведкавай свядомасці змяшчаецца, папершае, штосьці, што я ўсведамляю або думаю ці адчуваю. І, па-другое: я думаю, што я думаю. Або: я адчуваю, што я адчуваю. Ну, скажам, я адчуваю, што я люблю. Але гэта ў прынцыпе можа не супадаць з тым, што я сапраўды люблю. Адна рэч «я кахаю» і зусім іншая – «я адчуваю, што люблю». Ці – «я думаю» і «я думаю, што я думаю». Гэтыя рэчы прынцыпова розныя, і ніякае пераўтварэнне, ніякае дапушчэнне, ніякае разважанне не могуць знішчыць гэтае адрозненне...

...Уступіўшы ў тую сферу, якую я назваў свядомасцю, мы яшчэ маем дачыненне з такімі рэчамі, якія мы павінны прыняць як гэткія, што ўзнікаюць адразу і цалкам і што не паддаюцца складанню па частках і ў паслядоўнасці. Ніводную мову нельга атрымаць па частках. Гэтак яна не ўзнікала. А як яна ўзнікала? Як узнікала паняцце квадрата або круга ў нашай галаве? Філасаф можа адказаць, што тут дзейнічае ўсёзлучанасць свядомасці, што гэта ўжо ёсць. І толькі калі ёсць, то яно можа быць зразуметае. Значыць, гэта як бы нейкі сведка і суддзя адначасова; нейкая ўсёвідущая істота, сумешчаная са станам нашай свядомасці, калі дадзены гэтыя рэчы. Свядомасць як сведчанне пра ўсе гэтыя рэчы або пра іншасветы. Назавем іх умоўна так. Інша-светныя – значыць тыя, якія мы не можам зразумець, калі ўжо іх не разумеем. Ці ўжо не маем. А калі маем, то маем цалкам.

...Уводзячы свядомасць як месца суаднесенасці і звязнасці таго, што мы не можам суаднесці натуральным чынам, мы толькі гэтак і можам вызначыць свядомасць. Гэтая звязнасць ёсць тым, што можна ўбачыць як бы толькі ў нейкім зруху...

...Уводзячы свядомасць як дыферэнцыял, як адрозніванне, я меў на ўвазе, вядома, што тая свядомасць, пра якую я кажу, ёсць онталагічна паскоранаю свядомасцю, а не якою-небудзь суб'ектыўнасцю. Гэтая пэўная, так бы мовіць, касмалагічная пастаянная, якая мае онталагічны статус. «Думаю» – гэта адно. І «думаю, што думаю» – другое. Але ў якіх тэрмінах можна адрозніць тое і іншае? ...Гэта фундаментальнае адрозненне, уведзенае яшчэ Дэкартам. Дэкарт сказаў бы з нагоды першага боку гэтага адрознення, што гэта нейкі невербальны стан актыўнасці ў момант *тут і цяпер*, які бытуе ўнутры выканання свайго ж быцця...

Такім чынам, у нас ёсць нешта, пра што мы кажам: «думаю». Назавем гэта дзейнасцю, або думка-дзейнасцю. Напрыклад, інтуіцыяністы адрознівалі матэматыку як дзейнасць і як мову. Гэта значыць, яны бачылі ў акце матэматычнай думкі («думаю») – адно, а ў «думаю, што думаю» – іншае слоўна-знакавае афармленне таго, што падумалася, якое не ёсць тым, што афармляецца... Гэткім чынам, «я думаю, што думаю», – гэта заўсёды аформлена знакамі. Наша мысленне заўсёды ёсць апераванне нашым уласным мысленнем. І яно заўсёды прынцыпова іншае, чым тое, чым мы апераем. Ці можна сказаць гэтак: ёсць быццё і ёсць спосаб быцця – і гэта ў прынцыпе розныя рэчы.

Мераб Мамардашвілі. Праблема свядомасці і філасофскае пакліканне. *Пераклад Р. Грудніцкага* паводле: Мамардашвілі, М. Как я понимаю философию. Москва, 1992. С. 42–44, 48–50.

## Што такое свядомасць?

Свядомы досвед – адначасова і самая знаёмая рэч на свеце, і самая таямнічая. Не існуе нічога больш непасрэднага за свядомасць, пра якую мы ведаем, але далёка не да канца зразумела, як узгадніць, замірыць яе з усім, што мы ведаем. Чаму яна існуе? Што яна робіць? Як гэта магло ўзнікнуць з кавалка шэрага рэчыва? Мы ведаем свядомасць нашмат глыбей, чым мы ведаем рэшту таго, што ёсць на свеце, але мы разумеем рэшту таго, што ёсць на свеце, нашмат лепш, чым мы разумеем свядомасць.

Свядомасць можа быць агаломшвальна інтэнсіўнаю. Гэта самы яскравы сярод феноменаў; няма нічога больш рэальнага для нас. Але яна можа быць да расчаравання бессэнсоўнаю: калі мы кажам пра свядомы досвед, добра вядома, што цяжка вызначыць яго прадмет. «Міжнародны слоўнік псіхалогіі (*International Dictionary of Psychology*, 1989) нават не спрабуе даць наўпроставую характарыстыку:

*Свядомасць* – гэта валоданне ўспрыманням, думкамі і пачуццямі; усведамленне чагосьці. Тэрмін немагчыма вызначыць, хіба што толькі калі ўжываць тэрміны, неканцэптуальныя без разумення таго, што азначае свядомасць. Шмат хто трапляе ў пастку блытаніны свядомасці з самасвядомасцю: каб быць свядомым, трэба толькі ўсведамляць вонкавы свет. Свядомасць – гэта з’ява, якая захапляе, але пры гэтым няўлоўная: немагчыма вызначыць, што гэта такое, што яна робіць або чаму яна развівалася.

Без малага кожны, хто напружана думаў пра свядомасць, будзе адчуваць сімпатыю да гэтых адчуванняў. Свядомасць нагэтулькі нематэрыяльная, што нават гэтая абмежаваная спроба даць дэфініцыю можа быць аспрэчаная: магчыма, могуць існаваць неўсведамленае ўспрыманне і думка, пра што сведчаць паняцці падсвядомага ўспымання і несвядомага мыслення. Што ёсць цэнтральным для свядомасці – прынамсі, у самым цікавым сэнсе – дык гэта досвед. Але гэта не ёсць дэфініцыяй. У найлепшым выпадку гэта высвятленне.

Спроба даць азначэнне свядомага досведу ў тэрмінах больш прымітыўных паняццяў бясплённая. Можна таксама паспрабаваць дэфініяваць матэрыю або прастору ў тэрмінах чагосьці больш фундаментальнага. Самае лепшае, што мы можам зрабіць, – гэта даць ілюстрацыі ды характарыстыкі, якія знаходзяцца на адным узроўні. Гэтыя характарыстыкі не могуць быць кваліфікаваныя як праўдзівыя дэфініцыі праз іх імпліцытна колавы характар, але яны могуць дапамагчы вызначыць, пра што ідзе гаворка. Я мяркую, што кожны чытач мае рознага кшталту свой свядомы досвед. Калі ўсё пойдзе добра, гэтыя характарыстыкі дапамогуць зафіксаваць, што гаворка ідзе менавіта пра *тыя*, пра якія мы кажам.

Прадмет можа быць лепш за ўсё ахарактарызаваны як «суб’ектыўная якасць досведу». Калі мы нешта ўспрымаем, калі мы думаем і дзейнічаем, узнікае прычынна-выніковая сувязь і апрацоўка інфармацыі, але гэтая апрацоўка звычайна не адбываецца ў цэнтры. Ёсць таксама ўнутраны аспект, ёсць не-

шта нахшталт кагнітыўнага агента. Гэты ўнутраны аспект – свядомы досвед. Гатункі свядомага досведу могуць быць самыя розныя: ад яркавых колеравых адчуванняў да адчуванняў самых слабых фонавых пахаў; ад вострых боляў да няўлоўнага досведу думак на кончыку языка; ад будзённых гукаў да ўсёабдымнае велічы музычнага досведу; ад трывіяльнасці непрыемнага свербу да цяжару глыбока экзистэнцыяльнага страху; ад спецыфічнасці смаку мяты да ўсеагульнасці чыйгосьці досведу самасці. Усе яны маюць выбітную досведную якасць. Усё гэта – выдатныя часткі ўнутранага жыцця розуму.

Мы можам сказаць, што нейкая істота свядомая, калі ёсць *нешта*, да чаго яна падобная, каб быць гэтай істотаю... Гэтак сама псіхічны стан усвядомлены, калі ёсць нешта, да чаго яно падобнае ў гэтым псіхічным стане. Інакш кажучы, мы можам сказаць, што псіхічны стан усвядомлены, калі ён валодае *якасным адчуваннем* – асацыяванай якасцю досведу. Гэтыя якасныя адчуванні таксама вядомыя як якасці феномена, якія можна каратка назваць словам *qualia*. Праблема вытлумачэння гэтых якасцяў феномена – гэта проста праблема вытлумачэння свядомасці. І гэта напраўду складаная частка праблемы розуму і цела.

Чаму наогул павінен быць свядомы досвед? Гэта галоўнае ў суб'ектыўным пункце погляду, але з аб'ектыўнага гледзішча гэта зусім нечакана. З аб'ектыўнага гледзішча мы можам распавесці гісторыю пра тое, як палі, хвалі ды часцінкі ў прасторава-часовай шматстайнасці далікатна ўзаемадзейнічаюць, прыводзячы да развіцця складаных сістэм – гэтых, як мозг. У прыцыпе няма ніякай глыбокай філасофскай таямніцы ў тым факце, што гэтыя сістэмы могуць апрацоўваць інфармацыю складанымі спосабамі, рэагаваць на раздражняльнікі са складаным тыпам паводзінаў і нават дэманстраваць гэтыя складаныя здольнасці, як навучанне, памяць ды мову. Усё гэта моцна ўражае, але метафізічна яно не збівае з тропу. Наадварот, існаванне свядомага досведу, як падаецца, з гэтага пункту погляду ёсць новаю асаблівасцю. Гэта не тое, што можна было б прадказаць толькі арыентуючыся на іншыя прыкметы.

Вось жа, свядомасць *дзіўляе*. Калі б усё, што мы ведалі, было фактамі фізікі, або нават фактамі пра дынаміку і апрацоўку інфармацыі ў складаных сістэмах, не было б пераканаўчай прычыны пастуляваць існаванне свядомага досведу. Калі б не было нашых наўпроставых доказаў у справе ад першае асобы, гэтая гіпотэза, здавалася б неабгрунтаванаю, магчыма, амаль што містычнаю. Разам з тым, мы ведаем непасрэдна, што існуе свядомы досвед. Пытанне палягае ў тым, якім чынам сумясціць гэта з усім, што мы ведаем?

Свядомы досвед ёсць часткаю свету прыроды, і, гэтак сама, як і іншыя прыродныя з'явы, ён патрабуе тлумачэнняў. Тут маюцца сама менш дзве асноўныя мэты тлумачэння. Першая і самая галоўная – само існаванне свядомасці. Чаму існуе свядомы досвед? Калі гэта ўзнікае з фізічных сістэм, як яно падаецца імаверным, то як яно ўзнікае? Гэта выклікае пэўныя, больш канкрэтныя пытанні. Ці ёсць сама свядомасць фізічнаю, або яна проста спадарожнічае фізічным сістэмам? Наколькі пашырана свядомасць? Ці ёсць свядомы досвед, напрыклад, у мышэй?

Другая наша мэта – гэты спецыфічны *характар* разнавіднасцяў свядомага досведу. Беручы пад увагу факт існавання свядомага досведу, мы задаём пытанне:

чаму індывідуальны досвед мае сваю асаблівую прыроду? Калі я расплюшчваю вочы і аглядаю свой офіс, чаму я маю гэткую разнавіднасць складанага свядомага досведу? На больш базавым узроўні, чаму чырвонае бачыцца так, а не гэтак? Падаецца імаверным, што гледзячы на чырвоныя рэчы – гэтка, як ружы, – чалавек мог бы мець тыя самыя колеравыя адчуванні, што ён мае, калі глядзіць на блакітныя рэчы. Чаму досвед бывае адным, а не іншым? Чаму, у сувязі з гэтым, мы маем адчуванне, што перад намі нешта чырванаватае, а не нейкае зусім іншага кшталту адчуванне – гэткае, як гукі трубы?

Калі нехта націскае на «до» ў сярэдзіне клавятуры піяніна, то ўзнікае складаны ланцуг падзей. Гук стварае вібрацыю ў паветры, і хваля рухаецца да майго вуха. Хваля апрацоўваецца і аналізуецца ў частотах унутры вуха, і сігнал адсылаецца ў слыхавую частку кары галаўнога мозгу. Тут адбываецца далейшая апрацоўка: вылучэнне пэўных аспектаў сігналу, катэгарызацыя і, у канчатковым выніку, рэакцыя. Усё гэта не так складана зразумець у прынцыпе. Але чаму гэта павінна суправаджацца досведам і, у прыватнасці, чаму яно павінна суправаджацца гэтым досведам, з яго характэрным насычэннем тонам і тэмбрам? Гэта два стрыжнявыя пытанні, на якія мы хацелі б даць адказ тэорыі свядомасці.

Урэшце, нам хацелася б, каб тэорыя свядомасці сама менш забяспечыла наступнае: яна павінна даваць умовы, пры якіх фізічныя працэсы ствараюць пачатак свядомасці, а для тых працэсаў, што выклікаюцца свядомасцю, яна павінна вызначаць, які менавіта досвед назапашваецца. І мы б хацелі, каб тэорыя вытлумачыла, якім чынам яна ўзнікае, гэтак што з'яўленне свядомасці здаецца зразумелым, а не магічным. Напрыканцы мы б хацелі, каб тэорыя дазволіла нам бачыць свядомасць як інтэгральную частку прыроднага свету. У цяперашні час, магчыма, складана зразумець, да чаго падобна павінна быць гэтка тэорыя, але без тэорыі такога кшталту нельга сказаць, што мы належным чынам асэнсоўваем, чым ёсць свядомасць.

Хацелася б тут таксама... звярнуць увагу на тэрміналогію. Тэрмін «свядомасць» неадназначны, калі браць пад увагу пэўную колькасць з'яваў. Раз-пораз ён выкарыстоўваецца для вызначэння кагнітыўных здольнасцяў – гэтых, як здольнасць да самааналізу або паведамлення пра свае псіхічныя станы. Часам гэтае слова выкарыстоўваецца як сінонім слова «абуджэнне». Бывае, што гэта цесна звязана з нашай здольнасцю засяродзіць увагу або добраахвотна кантраляваць свае паводзіны. Сяды-тады «ўсведамляць штосьці» зводзіцца да таго самага, што і «ведаць пра нешта». Усё гэта агульнапрынятыя варыянты выкарыстання тэрміна, але я ўжываю яго ў іншым сэнсе... Цяпер, калі я кажу пра свядомасць, я кажу толькі пра суб'ектыўную якасць досведу – што значыць быць кагнітыўным агентам.

Дэвід Джон Чэлмерс. Свядомы розум.  
Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Chalmers, David J. The Conscious Mind.  
Oxford, N. Y., 1996. P. 3–11.

## VI. МЕТАД І МЕТАДАЛОГІЯ

**Навуковыя метады.** Пазнанне як спецыфічны від дзейнасці дзеля свайго ажыццяўлення патрабуе пэўных прыёмаў і аперацый, якія павінны забяспечыць дасягненне пастаўленых мэтаў. Гэта метадычныя сродкі пазнаўчай дзейнасці. *Метад* – гэта сукупнасць разнастайных прыёмаў, аперацый і сродкаў практычнага і тэарэтычнага засваення рэчаіснасці. Метад павінен уключаць у сябе: а) сфармуляваную мэту; б) апісанне аб'ектыўнай сітуацыі, у межах якой вырашаецца практычная альбо тэарэтычная задача; в) працэдуру або пералік аперацый, якія неабходна ажыццявіць дзеля дасягнення мэты ў дадзеных умовах.

На ўзроўні штодзённай практычнай дзейнасці метады фарміруюцца стыхійна і толькі пазней усведамляецца людзьмі. У сферы ж навукі метады фарміруюцца свядома і мэтанакіравана. Навуковы метады толькі тады адпавядае свайму статусу, калі ён забяспечвае адэкватнае адлюстраванне ўласцівасцяў і заканамернасцяў прадметаў знешняга свету. Таму навуковы метады супадае з навуковай тэорыяй. Метады – гэта тэорыя ў яе практычным ужытку. З аднаго боку, тэорыя ўяўляе сабой сістэму ведаў аб тым альбо іншым фрагменце свету, а з другога – яна ж выступае і як сродак рашэння тэарэтычных задач, гэта значыць як метады.

Навуковаму метаду ўласцівы наступныя прыкметы:

- 1) яснасць, або агульнадаступнасць;
- 2) неабходнасць, або адсутнасць стыхійнасці і адвольнасці ў яго ўжыванні;
- 3) скіраванасць, ці здольнасць забяспечваць дасягненне мэты;
- 4) плённасць, або здольнасць даваць не толькі вызначаныя, але і не менш значныя пабочныя вынікі;
- 5) надзейнасць, ці здольнасць з высокай імавернасцю забяспечваць жаданы вынік;
- 6) ашчаднасць, або здольнасць даваць вынік з найменшымі выдаткамі сродкаў і часу.

Метады, якія выкарыстоўваюцца ў пазнаўчай дзейнасці, можна падзяліць на тры групы. Да першай належаць *агульналагічныя* метады, якія ўжываюцца ў любым акце пазнання і на любым узроўні. Гэта – аналіз і сінтэз, індукцыя і дэдукцыя, абагульненне, аналогія ды іншыя.

Да другой групы адносяцца метады, якія ўжываюцца ў *пэўнай канкрэтнай тэорыі* і прыстасаваныя для даследавання менавіта гэтага аб'екта. Адметнасцю гэтых метадаў з'яўляецца іх залежнасць ад аб'екта даследавання і спецыфікі пастаўленых задач.

Трэцюю групу складаюць *агульнанавуковыя* метады, якія больш незалежныя ад спецыфікі аб'екта даследавання і тыпу праблем, але пры гэтым залежаць ад узроўню і глыбіні даследавання. На гэтай падставе гэтыя метады можна падзяліць на метады эмпірычнага і тэарэтычнага пазнання, якія адпавядаюць эмпірычнаму

і тэарэтычнаму этапу даследавання. На эмпірычным этапе ажыццяўляецца збор фактаў, іх першасная апрацоўка, апісанне, класіфікацыя, выяўленне знешніх залежнасцяў. На тэарэтычным этапе ажыццяўляецца абагульненне эмпірычных залежнасцяў, выяўленне структуры аб'екта, устойлівых узаемадзеянняў, пабудова ідэальных мадэляў аб'екта і тэарэтычных схем здзяйснення пазнаўчых праграм.

На эмпірычным этапе ўжываюцца такія метады, як *назіранне*, *класіфікацыя*, *эксперымент*. Назіранне – гэта наўмыснае і мэтанакіраванае ўспрыманне аб'екта, абумоўленае задачай даследавання. Класіфікацыя – гэта метадаў раздзялення мноства аб'ектаў даследавання на падмноствы на падставе зафіксаваных падабенстваў і адрозненняў. Эксперыментам называецца метадаў даследавання, пры дапамозе якога пэўны аб'ект або працэс даследуецца ва ўмовах, што кантралююцца і кіруюцца даследчыкам. Эксперымент ужываецца або для стварэння сітуацыі, якая дазваляе вывучаць аб'ект у чыстым выглядзе, або для праверкі ўжо існуючых гіпотэз і тэорый, або для фармулёўкі новых гіпотэз і тэарэтычных уяўленняў.

На тэарэтычным этапе выкарыстоўваюцца *аксіяматычны*, *гіпатэтычна-дэдуктыўны* метады, *метадаў узыходжання ад абстрактнага да канкрэтнага*, а таксама *гістарычны* і *лагічны* метады. Аксіяматычны метадаў спачатку задае набор зыходных аксіём, з якіх потым па вызначаных правілах ствараецца сістэма дэдуктыўных выказванняў. Сутнасць гіпатэтычна-дэдуктыўнага метадаў палягае ў тым, што спачатку фармулюецца адна або некалькі гіпотэз, з якіх пазней выводзіцца сістэма прыватных гіпотэз, што падлягае доследнай праверцы. Метадаў узыходжання ад абстрактнага да канкрэтнага арыентуе даследаванне на пошук і асэнсаванне такіх уласцівасцяў, сувязяў і адносінаў, якія першапачатковаму абстрактнаму вобразу аб'екта надаюць канкрэтнасць, выразнасць і акрэсленасць. Гістарычны метадаў патрабуе апісання фактычнай гісторыі аб'екта ва ўсёй разнастайнасці яго існавання. Лагічны ж метадаў – гэта фармальнае рэканструкцыя гісторыі аб'екта, ачышчанае ад усяго выпадковага, неістотнага і засяроджанае на выяўленні яго існасці.

На тэарэтычным этапе даследавання ўжываюцца і такія метады, як ідэалізацыя, фармалізацыя, мадэляванне (у тым ліку матэматычнае і кампутарнае). Гэтая разнастайнасць навуковых метадаў забяспечвае адэкватнасць вынікаў пазнання, лагічную несупярэчлівасць навуковых ведаў, эмпірычную абгрунтаванасць і магчымасць прынцыповай праверкі атрыманых ведаў.

Гэткім чынам, *найбольш абгрунтаванай формай пазнаўчай дзейнасці лічыцца навуковае пазнанне, для ажыццяўлення якога ствараюцца разнастайныя метады, што забяспечваюць адэкватнасць вынікаў пазнаўчага працэсу.*

**Дыялектычны і метафізічны метады.** У самой філасофіі гістарычна склаліся і шырока ўжываліся два асноўныя метады: *дыялектычны* і *метафізічны*. У сваёй развітай форме *дыялектычны* метадаў уяўляе сабой сістэму прынцыпаў, катэгорый і законаў, якія забяспечваюць змястоўнае адлюстраванне прадмета ў яго дынаміцы. Рух, зменлівасць, развіццё як вынік унутранай супярэчлівасці ўсяго існага – вось аснова дыялектычнага метадаў. Ён патрабуе разглядаць свет і асобныя з'явы як узаемазвязаныя і залежныя адно ад аднаго. Крытычнасць ёсць

істотнай рысай гэтага метаду. Ён дае магчымасць асэнсаваць свет як разнастайнасць адзінства, у якім проціборства асобнага не знішчае адзінства, а змушае яго да развіцця, да нараджэння новай якасці ў межах гэтага адзінства. Эўрыстычныя магчымасці гэтага метаду распаўсюджваюцца не толькі на аб'ектыўную рэальнасць, але і на творчае мысленне, што надае яму ўніверсальнасць.

*Метафізічны* метада сфарміраваўся і набыў шырокае прымяненне ў новаеўрапейскай навуцы і філасофіі. Дакладней кажучы, ён узнікае ў новым эксперыментальным прыродазнаўстве, асновай якога была механіка. Яе поспехі, дакладнасць і ападыктычнасць яе ведаў прывялі да абсалютызавання метадаў механікі і пераносу прынцыпаў механістычнага прыродазнаўства ў светапогляд і філасофскую метадалогію. Сфарміраваўся гэты метада на той стадыі развіцця навукі, калі перад ёю стаяла задача назапашвання фактаў. Дзеля гэтага асобныя прадметы неабходна было «вырваць» з іх сувязяў і разгледзець такімі, якімі яны былі самі па сабе. Вось чаму метафізічны метада скіроўвае пазнанне на канкрэтныя адзінкавыя прадметы, ніяк паміж сабой не звязаныя, ізаляваныя адзін ад аднаго, статычныя. Калі метафізіка і прызнае зменлівасць ды развіццё, то толькі як перамену месца ў прасторы пад уздзеяннем знешніх сіл, як простае павелічэнне і змяншэнне. Адсюль вынікае аднабаковасць метафізічных ведаў, іх абмежаванасць, арыентацыя пазнання на фіксацыю нязменнай прыроды рэчаў, іх устойлівасці. Таму калі навука перайшла ад канстатацыі фактаў да выяўлення прычын зменлівасці і развіцця, то адразу відавочнай стала абмежаванасць гэтага метада і рост папулярнасці дыялектыкі.

*Р. Грудніцкі.*

## ТЭКСТЫ

### ФРЭНСІС БЭКАН

#### LXIX

Усялякія заганныя доказы ёсць як бы абаронаю і прыкрыццём рознага кшталту ідалаў. Тыя доказы, якія мы маем у дыялектыцы, зводзяцца амаль цалкам да таго, што аддаюць свет у паняволенне да чалавечага мыслення, а чалавечае мысленне – у паняволенне да слоў. Між тым, доказы паводле сваёй прыроды належаць філасофіі ды навукам. Бо, якія яны – слухна ці дрэнна пабудаваныя, – гэтакія і філасофія, і сузіранне, што за імі ідуць. Фальшывыя і нягеглыя тыя доказы, якімі мы карыстаемся на тым агульным шляху, што вядзе ад рэчаў і пачуццяў да аксіём і высноў. Гэты шлях складаецца з чатырох частак і мае гэтулькі сама заганаў. Па-першае, заганныя ад прыроды ўражанні самога пачуцця, бо пачуццё і збівае з тропу, і ўводзіць у зман. Таму трэба выправіць тое, што ўводзіць у зман, і папярэдзіць тое, што збівае з тропу. Па-другое, паняцці кепска адцягнены ад уражанняў пачуццяў, а яны павінны быць вызначанымі і добра размежаванымі. Па-трэцяе, кепская тая індукцыя, якая робіць высновы пра пачаткі навук з дапамогаю простага пераліку, не прыцягваючы выключэнняў і раскладанняў або



дыфэрэнцыяцый, якіх патрабуе прырода. Урэшце, маткаю памылак і бядою ўсіх навук ёсць той спосаб адкрыцця і спраўджвання, калі спачатку будуюцца самыя агульныя падставы, а потым да іх прыстасоўвацца і праз іх правяраюцца сярэднія аксіёмы. Але пра гэта, што мы цяпер закранаем пабежна, мы скажам больш грунтоўна, калі, цалкам ачысціўшы і вылечыўшы розум, мы пакажам праўдзівы шлях інтэрпрэтацыі прыроды.

## LXX

Самым лепшым сярод усіх доказаў ёсць досвед, калі ўся працэдура шчыльна звязана з ім. Бо, калі ён адзін пераносіцца і на іншае, што лічыцца падобным, і гэтак перанясенне не робіцца належным чынам, то досвед можа апынуцца фальшывым. Але той спосаб выканання эксперыментаў, якім людзі цяпер карыстаюцца, сляпы і неразумны. І з тае прычыны, што яны вандруюць і блукаюць без усялякай дакладнай дарогі ды кіруюцца толькі тымі рэчамі, што ім трапляюцца, яны звяртаюцца шмат да чаго, але іх рух наперад мізэрны. Часам яны моцна імкнуцца, часам расейваюцца і заўсёды знаходзяць аб'ект сваіх далейшых пошукаў. Можна сказаць, што людзі легкадумна і, нібы забавляючыся, ставяць эксперыменты, крыху мяняючы ўжо вядомыя доследы, і, калі ў іх не атрымліваецца, яны маюць таго досыць і пакідаюць спробу...

Калі ж яны спрабуюць вывесці з досведаў якую-небудзь навуку або тэорыю, то амаль заўсёды з залішне паспешлівай і несвоечасовай рупнасцю адхіляюцца ў бок практыкі. Яны так робяць не гэтулькі дзеля таго, каб атрымаць такім спосабам карысць і прыбытак, але дзеля таго, каб у якой-небудзь новай працы здабыць доказ таго, што яны не без карысці здолеюць займацца і іншым, а таксама і дзеля таго, каб паказаць сябе іншым і надаць большую вагу таму, чым яны занятыя. Так яны, накшталт Аталанты [са старагрэцкае легенды], збочваюць са шляху дзеля таго, каб падняць залаты яблык, перапыняючы тым часам свой бег і выпускаючы перамогу з рук. А на праўдзівым шляху досведу, на прывядзенні яго да новых тварэнняў павінны быць усімі ўзятыя за ўзор боская мудрасць і парадак. Бог у першы дзень тварэння стварыў толькі святло, аддаўшы гэтаму чыну цэлы дзень і не зрабіўшы ў гэты дзень нічога матэрыяльнага. Такім жа кшталтам перш за ўсё трэба з разнастайнага досведу здабываць адкрыццё сапраўдных прычын і аксіём і трэба шукаць досведаў, якія нясуць асвету – хутчэй, чым даюць канкрэтны плён. Але слушна адкрытыя і ўсталяваныя аксіёмы ўзбройваюць практыку не павярхоўна, а глыбака і цягнуць за сабою шматлікія шэрагі практычных ужыванняў. Аднак пра шляхі досведу, якія загрузаваныя і абцяжараныя не менш, чым шляхі меркавання, мы будзем разважаць пазней. Тут мы казалі толькі пра звычайны досвед як пра кепскі доказ. Цяпер жа парадак рэчаў патрабуе, каб мы далучылі да гэтага што-небудзь пра тыя прыкметы (пра іх мы згадалі раней), што сведчаць пра кепскае ўжыванне філасофій і тэорый ды аб прычынах гэтай з'явы, якая на першы погляд здаецца гэткаю дзіўнаю і непраўдападобнаю. Бо разуменне прыкмет або ўказанняў рыхтуе згоду, а тлумачэнне прычын ліквідуе ўяўнае дзіва. І тое, і другое шмат у чым дапамагае больш лёгкаму і спакойнаму выкараненню ідалаў з розуму...

## LXXIV

Указанні трэба таксама браць з росту і развіцця філасофіі ды навук. Бо тое, што заснавана на прыродзе, расце і множыцца, а тое, што грунтуецца на думцы, мяняецца, але не расце. Таму, калі б гэтыя тэзы не былі падобнымі да раслін, адарваных ад сваіх каранёў, а трымаліся б каля дрэва прыроды і сілкаваліся б ад яго, то ніяк бы не здарылася таго, што мы бачым ужо на працягу двух тысячагоддзяў: навукі не выходзяць са сваёй каляіны, застаюцца амаль у тым самым стане і не атрымліваюць прыкметнага развіцця; яны нават больш квітнелі ў часы сваіх стваральнікаў, а потым занепадалі. А ў механічных мастацтвах, падстава якіх – прырода і святло досведу, мы бачым, адбываецца адваротнае. Механічныя мастацтвы (з таго часу, як яны прыцягнулі да сябе ўвагу), як бы напоўнены нейкім дыханнем, пастаянна мацнеюць і ўзрастаюць. У сваім бесперапынным узвышэнні яны спачатку здаюцца грубымі, пасля ацэньваюцца як карысныя, аж урэшце іх пачынаюць шанаваць...

## XCIX

Але і ў самым багацці механічных досведаў ёсць найвялікшы недахоп такіх досведаў, якія больш за ўсё спрыялі б і дапамагалі разуменню. Бо механік аніякім чынам не клапоціцца аб даследаванні праўды, а накіроўвае намаганні розуму і сваіх рук толькі на тое, што служыць яго працы. Надзею ж на далейшы рух навук наперад можна добра абгрунтаваць толькі тады, калі натуральная гісторыя атрымае і зьбярэ шматлікія вынікі доследаў, якія, хоць самі па сабе не прыносяць карысці, але стымулююць адкрыццё прычын і стварэнне аксіём; гэтыя доследы мы звычайна называем асветніцкімі, у адрозненне ад тых, што прыносяць непасрэдную выгоду. Доследы гэтага першага гатунку ўтрымліваюць у сабе выдатную ўласцівасць і прыроду, а менавіта: яны ніколі не падманваюць і не расчароўваюць вас; праведзеныя толькі дзеля таго, каб адкрыць у чым-небудзь яго натуральную прычыну, яны, незалежна ад іх выніку, якраз і задавальняюць вашы памкненні, вырашаючы пастаўленае пытанне...

## CI

Аднак і пасля таго, як ужо здабытыя і знаходзяцца пад рукою факты ды матэрыялы натуральнай гісторыі і досведу, што патрабуюцца дзеля справы розуму або дзеля філасофскай справы, сілы розуму ўсё яшчэ будзе зусім не дастаткова, каб ён сам па сабе і з дапамогаю памяці жыў у гэтым матэрыяле; гэта было б тое ж самае, як спадзявацца ўтрымаць у памяці і адолець якія-небудзь складаныя каляндарныя вылічэнні. Да гэтага ж часу ў даследаванні больш значэння мела разважанне, чым пісанне, і да гэтага часу доследы не былі належным чынам апісаныя. Аднак даследаванне не можа быць здавальняльным, калі яно не сфармулявана на паперы. І толькі, калі гэта ўвойдзе ў звычай, можна будзе звязваць з ім лепшыя спадзяванні...

## CIII

Але і пасля таго як мноства прыватнасцяў будзе належным чынам як бы выкладзена перад вачыма, не варта адразу пераходзіць да даследавання і адкрыцця новых прыватнасцяў або здабывання практычных вынікаў; ці, прынамсі, калі

гэта зроблена, то не варта на гэтым спыняцца. Бо, хоць мы і не адмаўляем, што пасля таго, як з усіх навук будзе сабраны ды сістэматызаваны ўвесь досвед і ён засяродзіцца ў ведах і ацэнках аднаго чалавека, і ў выніку пераносу досведу адной навукі ў іншую з дапамогаю таго досведу, які мы называем навуковым, можа быць адкрыта шмат новага – карыснага для жыцця чалавека, – ад гэтага, аднак, не варта чакаць шмат чаго, як ад новага святла аксіём, якія паводле вядомых спосабаў і правілаў выводзяцца з тых прыватнасцяў і ў сваю чаргу паказваюць ды вызначаюць новыя прыватнасці. Бо шлях не праходзіць па роўнядзі – у яго ёсць пад’ёмы і стромкія спускі: спачатку ўзыходзяць да аксіём, а потым спускаюцца да практыкі.

#### CIV

Не варта ўсё ж дапускаць, каб розум пераскокваў ад прыватнасцяў да як бы аддаленых і амаль што самых агульных аксіём (якімі ёсць так званыя пачаткі навук і рэчаў) і паводле іх нібыта непакіснай праўдзівасці адчуваў бы і ўсталёўваў сярэднія аксіёмы. Так было да гэтага часу: розум схіляецца да гэтага не толькі натуральным прымусам, але і таму, што ён ужо даўно прывучаны да гэтага доказамі праз сілагізмы. Для навук жа варта чакаць добра толькі тады, калі мы будзем падымацца праўдзівымі сходамі, паслядоўна, не па хісткіх прыступках – ад прыватнасцяў да меншых аксіём, а потым да сярэдніх, адна вышэй за другую, і нарэшце да самых агульных. Бо самыя ніжэйшыя аксіёмы крыху адрозніваюцца ад простага досведу. Найвышэйшыя ж і самыя агульныя аксіёмы (якія цяпер існуюць) ёсць паняццева абстрактнымі, і ў іх няма нічога трывалага. Сярэднія ж аксіёмы праўдзівыя, цвёрдыя і жывыя, ад іх залежаць чалавечыя справы ды лёсы. А над імі, нарэшце, размешчаныя найбольш агульныя аксіёмы – не абстрактныя, але слушна абмежаваныя гэтымі сярэднімі аксіёмамі.

Таму чалавечаму розуму трэба дадаць не крылы, а хутчэй, колькі волава ды вагі, каб яны стрымлівалі любы яго скачок і палёт. Гэтага, аднак, да сёння не зроблена. Калі ж гэта будзе зроблена, то можна будзе звязваць з навукамі больш трывалыя спадзяванні.

#### CV

Дзеля пабудовы аксіём павінна быць прыдуманая іншая форма індукцыі, чым тая, якою карысталіся да гэтага часу, і гэтая форма павінна ўжывацца не толькі дзеля адкрыцця і выпрабавання таго, што называецца пачаткамі, але нават і да меншых і сярэдніх, а ўрэшце, і да ўсіх аксіём. Індукцыя, якая палягае ў простым пераліку, – гэта дзіцячая рэч: яна дае хісткія высновы і паддадзеная небяспецы з боку супярэчных прыватнасцяў, выносячы рашэнні найчасцей на падставе меншай, чым неабходна, колькасці фактаў – і прытым толькі тых, што маюцца ў наяўнасці. Індукцыя ж, якая будзе карысная для адкрыцця і доказаў у навуках і мастацтвах, павінна падзяляць прыроду з дапамогаю належных размежаванняў ды выняткаў. І толькі пасля атрымання дастатковай колькасці адмоўных суджэнняў яна павінна рабіць высновы на падставе станоўчых. Гэта да гэтага часу не здзейснена, і нават не зроблена спроба, калі не лічыць Плато-

на, які збольшага карыстаўся гэтай формаю індукцыі дзеля таго, каб здабываць дэфініцыі ды ідэі. Але каб добра і слушна будаваць гэткую індукцыю або доказ, трэба ўжыць шмат такога, што да гэтага часу не прыходзіла ў галаву аніводнаму са смяротных, і выканаць больш працы, чым да гэтага часу было выканана пры ўжыванні сілагізмаў. Карыстацца ж дапамогаю гэтай індукцыі трэба не толькі дзеля адкрыцця аксіём, але і дзеля вызначэння паняццяў. У названай індукцыі і палягае, несумненна, найбольшае спадзяванне...

## СХІІ

У гэты час няхай ніхто не мае боязі перад мноствам прыватнасцяў, няхай гэтакім чынам ён хутчэй здабывае новыя спадзевы. Бо прыватныя з’явы мастацтваў і прыроды ў рэальнасці складаюць толькі якую жменьку ў параўнанні з выдумкамі ўяўлення, адарванымі і адцягненымі ад відавочнасці фактаў. Зыход нашага метаду зразумелы і амаль што знаходзіцца пад рукою; у той час як шлях зыходу не мае, а бясконца забытаны. Людзі ж да гэтага часу мала пераймаліся досведам і толькі злёгка да яго датыкаліся, а на разважанні ды выдумкі розуму марнавалі безліч часу. Калі б сярод нас быў хто-небудзь, хто адказваў бы нам на пытанні пра факты прыроды, то адкрыццё ўсіх прычын і завяршэнне навук было б справаю нядоўгіх гадоў...

## СХХVІІ

У каго-небудзь можа з’явіцца таксама сумнеў (хутчэй, чым нязгода): ці мы сцвярджаем, што толькі натуральная філасофія або таксама і астатнія навукі – логіка, этыка, палітыка – павінны стварацца паводле прапанаванага нам шляху? Мы, вядома, разумеем тое, што сказана, у агульным сэнсе. Падобна да таго, як агульнапрынятая логіка, што трактуе рэчы з дапамогаю сілагізмаў, адносіцца не толькі да натуральных, але і да ўсіх навук, так і наша логіка, якая рухаецца з дапамогаю індукцыі, ахоплівае ўсё. Бо мы складаем нашу гісторыю і табліцы адкрыцця як для цяпла і холаду, святла, росту і г. д., так і для гневу, страху, павагі і да т. п., а таксама і для прыкладаў грамадскіх з’яваў, і для душэўных рухаў – памяці, супастаўлення, адрознівання, суджэння ды інш. Але з іншага боку, паколькі наш спосаб інтэрпрэтацыі (пасля таго як гісторыя падрыхтаваная і ўпарадкаваная) бярэ пад увагу не толькі рухі і дзейнасць розуму (падобна, як у звычайнай логіцы), але таксама і прыроду рэчаў, у гэткай меры мы скіроўваем розум так, каб ён мог заўсёды прыдатнымі спосабамі звярнуцца да прыроды рэчаў. І таму ў навуцы інтэрпрэтацыі мы даём шмат разнастайных указанняў пра змены ў спосабах адкрыцця ў дачыненні да якасці і стану таго аб’екта, які мы даследуем...

## СХХХ

Цяпер нам ужо час прапанаваць само мастацтва інтэрпрэтацыі прыроды. І хоць мы лічым, што даём у ім самае карыснае і самае пэўнае, аднак мы не прыпісваем яму ані абсалютнай неабходнасці (быццам бы нішто не магло быць зроблена без яго), ані поўнае дасканаласці. Бо мы трымаемся наступнага меркавання: калі людзі будуць мець для сябе сапраўдную гісторыю прыроды і досведу

і рупліва ёй аддадуцца, і прытым будуць здольнымі да двух рэчаў: па-першае, адысці ад прынятых думак і паняццяў, па-другое, утрымаць на пэўны час свой розум ад самага агульнага і ад таго, што блізка яму, – тады яны здолеюць прыйсці да нашага спосабу вытлумачэння праз уласную прыродную моц розуму і без дапамогі якога-кольвечы іншага сродку. Бо вытлумачэнне ёсць праўдзівым і натуральным заняткам розуму, вядома ж, вызваленага ад усіх перашкод. Аднак, несумненна, дзякуючы нашым правілам усё будзе больш даступным і значна больш пэўным. Мы, аднак, не сцвярджаем, што да іх ужо немагчыма будзе нічога дадаць. Наадварот, мы, якія трактуем розум не толькі з гледзішча яго ўласнай здольнасці, але і ў яго павязі з рэчамі, павінны быць перакананымі, што разам з адкрыццямі можа таксама развівацца мастацтва здзяйснення адкрыццяў.

Фрэнсіс Бэкан. Новы Арганон. *Пераклад Л. Баршчэўскага*  
паводле: *Novum Organum by Lord Bacon. N. Y., МСМІІ.*  
Р. 43–46, 51–52, 78–84, 88, 99–103, 105, 107.

## РЭНЭ ДЭКАРТ

Не ведаю, ці трэба расказаць вам пра першыя разважанні, якія ў мяне тут узніклі, бо яны такія метафізічныя і нязвыклыя, што, напэўна, будуць не ўсім дападобы; і тым не менш я адчуваю, што пэўным чынам вымушаны пра іх згадаць, бо толькі так вы зможаце меркаваць, ці з'яўляюцца прынятыя мной падставовыя палажэнні дастаткова трывалымі. Я здавён заўважыў, што ў пытаннях маралі часам існуе патрэба трымацца поглядаў яўна сумнеўных, прычым так, быццам яны ёсць абсалютна бясспрэчнымі, пра што ўжо было сказана вышэй; але паколькі тады я хацеў прысвяціць сябе выключна пошукам праўды, то разважыў, што мушу зрабіць цалкам наадварот і адкінуць як абсалютна фальшывае ўсё, што магло б абудзіць ува мне хоць найменшы сумнеў, каб пасля паглядзець, ці не застанеца сярод таго, што аказалася вартым майго даверу, чаго-небудзь напраўду бясспрэчнага. Так, зыходзячы з таго, што пачуцці нас часам падманваюць, я вырашыў дапусціць, што ніводная рэч не ёсць такой, якою пачуцці прымушаюць нас яе ўяўляць; а паколькі ёсць людзі, якія памыляюцца ў развагах нават адносна найпрасцейшых пытанняў геаметрыі і мысляць паралагізмамі, то я, лічачы і сябе здольным памыляцца, як усякі іншы, адкінуў як непраўдзівыя ўсе довады, якія раней прымаў за яўныя доказы; і нарэшце, узяўшы пад увагу, што ўсе тыя самыя думкі, якія мы маем, знаходзячыся ў бадзёрым стане, могуць прыходзіць нам гэтаксама і ў сне, не будучы ў гэты час ніяк звязанымі з рэальнасцю, я вырашыў уявіць, быццам усё, што калі-небудзь прыходзіла мне ў галаву, адпавядае рэальнасці не больш, чым відзежы з маіх сноў. Але адразу пасля я ўсвядоміў, што ў той самы час, як я вырашыў прыняць думку пра несапраўднасць усяго на свеце, сам я, думачы так, мушу сапраўды існаваць; і зазначыўшы, што гэтая праўда – «я думаю, значыць я ёсць» – з'яўляецца настолькі пэўнаю і трывалаю, што яе няздольныя пахіснуць усе самыя дзівакаватыя дапушчэнні скептыкаў, я разважыў, што магу без ваганняў прыняць яе за першы прынцып шуканай мной філасофіі.

Потым, пачаўшы ўважліва даследаваць, што такое я ёсць, і ўбачыўшы, што

я магу ўявіць, быццам не маю цела і няма ніякага свету, ні месца, у якім бы я быў, але не магу ўявіць, быццам праз гэта мяне зусім няма, а якраз наадварот, менавіта з таго, што я думаю і сумняваюся ў сапраўднасці іншых рэчаў, вынікае абсалютна ясна і несумненна, што я ёсць, а вось каб я перастаў думаць, дык нават калі б усё астатняе, што я калі-небудзь сабе ўяўляў, было сапраўдным, гэта не давала б яшчэ ніякай падставы меркаваць, быццам я ёсць, – з усяго гэтага я зразумеў, што я – субстанцыя, уся сутнасць, або прырода, якой заключаецца ў тым, каб думаць, і якая дзеля свайго быцця не мае патрэбы ні ў якім месцы, ані не залежыць ад чаго б там ні было матэрыяльнага; так што гэтае я, ці то душа, праз якую я і ёсць тым, чым я ёсць, – цалкам адрозная ад цела і спазнаць яе нават лягчэй, чым цела, і нават калі б цела ўвогуле не было, яна ўсё адно не перастала б быць тым, чым яна ёсць.

Пасля гэтага я разгледзеў, што ўвогуле патрабуецца, каб тое ці іншае палажэнне было сапраўдным і пэўным; бо цяпер, калі адно такое палажэнне было мною знойдзенае, я, на маю думку, мусіў высветліць, у чым заключаецца гэтая пэўнасць. І зазначыўшы, што ў праўдзівасці палажэння «я думаю, значыць я ёсць» мяне нішто не пераконвае так, як абсалютна яснае ўсведамленне, што, каб думаць, трэба быць, я разважыў, што магу ўзяць за агульнае правіла, што ўсё, усведамлянае намі цалкам выразна і ясна, – сапраўднае, хоць пры гэтым, зрэшты, існуе пэўная цяжкасць правільна вызначаць, што менавіта мы ўсведамляем цалкам выразна.

Тады, разважыўшы, што, паколькі я сумняваюся, значыць, маё існаванне не зусім дасканалае (бо я выразна ўсведамляў, што ведаць ёсць нечым больш дасканалым, чым сумнявацца), я захацеў знайсці, адкуль у мяне гэтае ўменне думаць пра нешта дасканалейшае за мяне, і я відавочна зразумеў, што яно мусіць паходзіць ад нечага па прыродзе сваёй напраўду больш дасканалага. Што тычыцца думак пра розныя іншыя рэчы, якія знаходзяцца па-за мною, – пра неба, зямлю, святло, цяпло і тысячу іншых, – дык тут мне было зусім не так цяжка зразумець, адкуль яны ў мяне бяруцца, бо не заўважаючы ў гэтых думках нічога, што магло б іх паставіць вышэй за мяне, я мог меркаваць, што іх праўдзівасць залежыць ад маёй натуры ў той ступені, у якой яна дасканалая, а калі яны не праўдзівыя – значыць, яны бяруцца з нічога, іначэй кажучы, узнікаюць ува мне ў сувязі з пэўнай маёй заганай. Але ж ідэя аб існасці, дасканалейшай за маю, не магла ўзнікнуць такім самым чынам, бо атрымаць яе з нічога было рэччу яўна немагчымаю, а паколькі дапусціць, што нешта больш дасканалае залежыць ад і паходзіць з нечага менш дасканалага, непрымальна настолькі ж, як і меркаваць, што нешта можа ўзнікнуць з нічога, значыць, гэтая ідэя не магла паходзіць з мяне самога, адкуль заставалася зрабіць выснову, што яна была закладзеная ў мяне тым, чья прырода напраўду дасканалейшая за маю і хто ўвогуле валодае ўсімі дасканаласцямі, якія я здольны ўявіць, – адным словам, Богам. Да гэтага я дадаў, што, паколькі мне вядомыя пэўныя дасканаласці, якімі сам я зусім не валодаю, значыць, я ёсць не адзінай істотай у гэтым быцці (калі вы дазволіце мне тут скарыстацца свабодна гэтымі школьнымі тэрмінамі), і значыць, абавязкова павінен быць нехта іншы, больш дасканалы, ад каго я залежу і ад каго атрымаў усё, што маю, бо, калі б я быў адзін і ні ад каго іншага не залежаў, так што меў бы

тыя крыхі дасканаласці, якімі валодаю сёння, толькі ад сябе самога, дык на гэтых самых падставах я мог бы атрымаць ад сябе і ўсё астатняе, чаго, як я ведаю, мне бракуе, і сам быў бы бясконцы, вечны, нязменны, усёведны, усёмагутны і валодаў бы ўрэшце ўсёю той дасканаласцю, якую здольны ўгледзець у Богу. Такім чынам, у адпаведнасці з гэтымі апошнімі разважаннімі, мне, каб спазнаць прыроду Бога, наколькі гэта дазваляла мая прырода, было цяпер дастаткова разгледзець усе якасці, пра якія я меў уяўленне, з пункту погляду, стасуецца ці не валоданне кожнай з іх з дасканаласцю, а я быў перакананы, што ніводная якасць, адзначаная пэўнай недасканаласцю, не была яму ўласцівая, тым часам як усе астатнія ў ім прысутнічалі (я ўсведамляў, напрыклад, што сумнення, неспаслядоўнасці, суму і падобных рэчаў быць у ім не можа, бо я і сам быў бы рады ад іх пазбавіцца). Апроч таго, я меў пэўныя ідэі аб шматлікіх аспектах пачуццёвага і рэчыўнага свету, бо, хоць і меркаваў, што мрою і што не ўсё бачанае ці ўяўлянае мною адпавядае сапраўднасці, тым не менш, я не мог адмаўляць, што гэтыя ідэі насамрэч прысутнічаюць у маім мысленні. Але паколькі я ўжо вельмі выразна ўсведамляў, што разумовая прырода ўва мне адрозная ад цялеснай (рэчыўнай), і прымаючы пад увагу, што ўсякае спалучэнне сведчыць аб залежнасці, а залежнасць ёсць праявай недасканаласці, я зрабіў з гэтага выснову, што для Бога быць складзеным з дзвюх гэтых прыродаў не было б дасканалым, а значыць, ён з іх не складаецца; калі ж у свеце і ёсць нейкія рэчыўныя, разумовыя ці іншыя па сваёй прыродзе целы, якія не валодаюць поўнаю дасканаласцю, дык іх існаванне мусіць цалкам залежаць ад яго ўлады, так што яны не маглі б пратрываць без яго ні хвіліны.

Пасля гэтага я вырашыў шукаць іншыя праўды і, пачаўшы з прадмета, які вывучаюць геометры і які мне ўяўляўся як нейкае непарыўнае цела, або прастора, што неабмежавана распасціраецца ў даўжыню, шырыню і вышыню або глыбіню і можа падзяляцца на розныя часткі, якія могуць мець розныя памеры і формы і ўсякім чынам рухацца і перамяшчацца (бо геометры мяркуюць, што ўсё гэта ўласціва даследаванаму імі прадмету), я прагледзеў некаторыя з іхніх найпрасцейшых довадаў; і, прыняўшы пад увагу, што вялікая пераканаўчасць, якую ім усе прыпісваюць, грунтуецца толькі на тым, што гэтыя доказы вельмі наглядныя і выразна ўсведамляюцца адпаведна з толькі што выведзенымі мною правіламі, я ўсвядоміў таксама, што разам з тым у іх няма нічога, што пераконвала б мяне ў існаванні самога гэтага даследаванага прадмета: так я, напрыклад, выдатна разумей, што, калі мы ўяўляем трохкутнік, сума яго трох кутаў мусіць быць роўная суме двух простых кутаў, але ж я не бачыў у гэтым нічога, што пераконвала б мяне ў існаванні ў свеце нейкіх трохкутнікаў; у той жа час, наадварот, вяртаючыся да ідэі, якую я меў аб дасканалай існасці, я знаходзіў, што існаванне гэтай існасці закладзенае ў ідэю аб ёй гэтакім самым чынам, як у ідэю аб трохкутніку, чые тры куты роўныя двум простым, ці аб сферы, усе часткі якой роўна аддалены ад цэнтра, аго нават з яшчэ большаю відавочнасцю; а значыць тое, што Бог, які і ўвасабляе сабой гэту найдасканалейшую існасць, ёсць, ці існуе, праўдзіва не менш, чым можа быць праўдзівым любы геаметрычны довад.

Але прычына, што ёсць нямала такіх, хто перакананы, нібыта існуе пэўная цяжкасць спазнаць, што такое Бог, і нават спазнаць, што ўяўляе сабой іх душа, за-

ключаецца ў тым, што яны ніколі не ўздываюцца розумам вышэй за рэчы, спазнавальныя праз пачуцці, і што яны настолькі прызвычаеныя разглядаць усё з дапамогаю ўяўлення, якое ёсць усяго толькі адмысловым спосабам мыслення аб рэчах матэрыяльных, што ўсё, чаго немагчыма ўявіць, здаецца ім недасягальным і для разумення. Гэта дастаткова яскрава праяўляецца ў тым, што нават філосафы ўсіх школаў лічаць за непарушнае правіла, нібы ў розуме не можа быць нічога, чаго не было папярэдне ў пачуццях, хоць якраз у пачуццях ідэяў аб Богу і душы не было ніколі; і мне здаецца, што тыя, хто хоча спазнаць іх, карыстаючыся ўяўленнем, робяць тое самае, як калі б спрабавалі чуць гукі ці пахі, карыстаючыся вачыма, з той, зрэшты, розніцаю, што зрок пераконвае нас у сапраўднасці ўлоўленых ім аб'ектаў не менш, чым гэта робяць нюх і слых, тым часам як ані ўяўленне, ані пачуцці ніколі не змогуць пераканаць нас у чым-небудзь, калі да іх не далучыцца наш розум.

Нарэшце, калі ўсё яшчэ ёсць людзі, якіх прыведзеныя мною довады недастаткова пераканалі ў існаванні душы і Бога, дык мне хацелася б ім сказаць, што сапраўднасць усяго іншага, у чым, можа быць, яны адчуваюць сябе больш упэўненымі, – у тым, напрыклад, што маюць цела ці што ёсць зоркі, зямля і іншыя падобныя рэчы, – што сапраўднасць усяго гэтага мае меншую пэўнасць, бо хоць маральна мы перакананы ў існаванні гэтых рэчаў настолькі, што сумненне ў іх выглядала б прынамсі дзівацтвам, тым не менш, калі гаворка заходзіць пра іх сапраўднасць з метафізічнага пункту погляду, ніхто, не адступіўшы ад рацыі, не будзе адмаўляць, што ёсць дастатковыя падставы не быць у ёй цалкам упэўненым, беручы пад увагу, што падчас сну мы можам роўным чынам уявіць, што маем іншае цела і бачым іншыя зоркі і зямлю, хоць папраўдзе нічога такога няма. Бо адкуль вядома, што думкі, якія нам прыходзяць у сне, фальшывейшыя за іншыя, калі часцяком яны бываюць не менш выразныя і жывыя? Хай разумнейшыя галовы даследуюць гэтае пытанне, колькі заўгодна, але не думаю, каб яны знайшлі нейкі дастатковы довад зняць звязаныя з ім сумненні, калі толькі ў якасці перадумовы не дапусцяць існаванне Бога. Бо, па-першае, ужо сам прыныцп, узяты мною за правіла, – а менавіта, што рэчы, успрыманыя намі цалкам выразна і ясна, ёсць усе сапраўднымі, – з'яўляецца пэўным толькі таму, што Бог ёсць, ці існуе, што ён – дасканалая існасць і што ўсё ў нас паходзіць ад яго; адкуль вынікае, што нашы ідэі ці паняцці, будучы рэальнымі і паходзячы ад Бога, не могуць (у тым, у чым яны ёсць яснымі і выразнымі) не быць сапраўднымі. А калі ў нас і ўзнікаюць даволі часта ідэі ў той ці іншай ступені фальшывыя, дык гэта якраз тыя ідэі, у якіх ёсць нешта блытанае і цьмянае – з той прычыны, што яны спрычыняюцца з небыцця, іначай кажучы, яны ў нас такія блытаныя таму, што мы самі не зусім дасканалыя. Разам з тым, відавочна, што ў роўнай ступені немагчыма дапусціць, ні каб фальшывасць (пастолькі, паколькі яна ёсць недасканаласцю) паходзіла ад Бога, ні каб праўда, ці дасканаласць, паходзіла з небыцця. Але ж калі б мы не ведалі, што ўсё рэальнае і сапраўднае ў нас паходзіць ад бясконцай і дасканалай існасці, дык якія б ясныя і выразныя ні былі нашы ідэі, мы не мелі б ніякай падставы быць упэўненымі, што яны валодаюць дасканаласцю адпавядаць рэальнасці.



Цяпер жа, калі пазнанне Бога і душы пераканала нас у вышэй памянёным правіле, няцяжка зразумець, што мроі, якія нам бачацца ў сне, ніякім чынам не павінны прымушаць нас сумнявацца ў праўдзівасці думак, якія нам прыходзяць наяве. Бо нават калі б здарылася, што нейкаму чалавеку ў сне прыйшла вельмі дакладная ідэя, напрыклад, калі б геометр вынайшаў новы доказ, яго сон не перашкодзіў бы гэтаму доказу быць слушным; а што да звычайна пашыранай падманлівасці нашых сноў, якая заключаецца ў тым, што розныя рэчы паўстаюць у іх перад намі гэтак сама, як будучы ўспрыманымі праз вонкавыя органы пачуццяў, дык няма бяды, што гэтая падманлівасць дае нам падставу не давяраць праўдзівасці такіх уяўленняў, бо досыць часта яны могуць падманваць нас, і калі мы не спім: так, хворыя на жаўтуху бачаць усё ў жоўтых колерах, а зоркі ці вельмі аддаленыя прадметы здаюцца нашмат меншымі, чым ёсць напраўду. Бо ўрэшце, спім мы ці не спім, мы заўсёды павінны давярацца ў сваіх меркаваннях толькі відавочнасці розуму. І варта падкрэсліць, што я тут вяду гаворку менавіта пра розум, а не пра нашы ўяўленні ці нашы пачуцці: так, зноў-такі, мы вельмі ясна бачым Сонца, але праз гэта не павінны меркаваць, што яно такой велічыні, якім мы яго бачым, або мы можам выразна ўявіць ільвіную галаву на казліным целе, але з гэтага не трэба рабіць выснову, што ў свеце існуе хімера, бо розум зусім не ўказвае нам, быццам усё, што мы бачым ці ўяўляем падобным чынам, адпавядае сапраўднасці, але ж ён указвае, што ў аснове ўсіх нашых думак або паняццяў мусіць ляжаць пэўная праўда; бо без гэтага было б немагчыма, каб Бог, будучы ўседасканалым і ўсепраўдзівым, іх у нас уклаў; а паколькі ў сне нашае разважанне ніколі не бывае ні такім ясным, ні такім завершаным, як тады, калі мы не спім (хоць часам мроі і бываюць не меней выразнымі і жывымі), то розум указвае, што, калі і не ўсе нашыя думкі могуць быць слушнымі з прычыны нашай няпоўнае дасканаласці, дык ужо тое, што ў іх ёсць ад праўды, мусіць несумненна ў большай ступені сустракацца ў тых думках, што нам прыходзяць наяве, чым у тых, што прыходзяць у сне.

Энэ Дэкарт. Развагі аб метадзе.

Пераклад Зм. Коласа. Мінск, 2007. С. 39–49.

## **БЕНЕДЫКТ ДАБШЭВІЧ**

### **Этыялогія**

Прычына рэчаў – гэта ў сваёй сутнасці прынецп, які са сваёй уласцівасці выводзіць што-небудзь недастатковае для існавання. Апроч таго яшчэ адна прычына існага – фізічная, а менавіта: стваральная, матэрыяльная, фармальная; другая – маральная, да якой належаць дэфінітыўныя і прыкладныя. Фізічная стваральная прычына падзяляецца на першасную і другасную. Насуперак Дэкарту і Мальбраншу мы сцвярджаем, што другасным прычынам уласцівая ўласная сіла рэчаў і праўдзівае тварэнне, і не адзін Бог ствараў сілаю закона, вызначыў тое, што яны прыпісваюць існаванню другасных прычын, якія, як яны мяркуюць, дзе б яны ні мелі месца, маюць толькі выпадковы характар... зразумела, што самі другасныя прычыны таксама могуць усё рабіць ды ствараць. Паміж прычынаю

ды вынікаў павінна быць не адно павязь паводле існасці, але таксама і павязь самога часу і месца гэтак, каб ні ў іншы час, ні ў іншым месцы, чым тое, у якім знаходзіцца прычына, што-кольвечы не магло адбыцца...

Бенедыкт Дабшэвіч. Погляды новых філосафаў, растлумачаныя і праілюстраваныя фізічнымі з’явамі, матэматычнымі доказамі, развязаннямі задач, назіраннямі ды эксперыментамі, (выкладзеныя ў Наваградку і Вільні,) 1760 г. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Памятнікі філосафскай мыслі Беларусіі XVII – першай паловіны XVIII в. Мінск, 1991. С. 252. *Перавод А. Цукермана*.  
Арыгінальны тэкст у: Dobszewicz, B. Placita recentiorum philosophorum explanata nec non phenomenis physicis, demonstrationibus mathematicis, resolutionibus problematum, observationibus ac experimentis, adornata in Nowogrodek et Vilna. Vilnae, 1760.

## ІМАНУЭЛЬ КАНТ

Калі б мы прымалі прадметы пачуццёвага свету за рэчы самі ў сабе, а вышэй-згаданыя законы прыроды – за законы рэчаў саміх у сабе, дык супярэчнасць была б непазбежнаю. Гэтаксама, калі б мы ўяўлялі сабе суб’ект свабоды нароўні з іншымі прадметамі як простую з’яву, дык мы таксама не маглі б унікнуць супярэчнасці; бо адначасова ў дачыненні да аднаго і таго прадмета ў адным і тым самым значэнні тое самае сцвярджалася б і адмаўлялася б. Калі, аднак, натуральная неабходнасць будзе аднесена выключна да з’яваў, а свабода – да рэчаў саміх у сабе, дык ніякай супярэчнасці не ўзнікне, нават калі прыняць альбо дапусціць абедзве разнавіднасці каўзальнасці альбо нават калі паняцце каўзальнасці тае другой разнавіднасці было б вельмі складаным альбо і зусім незразумелым.

У з’яве кожны вынік ёсць падзеяй, альбо нечым такім, што адбываецца ў часе; у адпаведнасці з агульным законам прыроды гэтаму павінна папярэднічаць вызначэнне каўзальнасці яго прычыны (яго пэўны стан), за якім дзеянне адбываецца паводле пастаяннага закона. Але гэтае вызначэнне прычыны дзеля каўзальнасці таксама павінна быць нечым тым, што здзяйсняецца альбо *адбываецца*; прычына павінна *пачаць дзейнічаць*, бо ў іншым выпадку паміж ёю і дзеяннем было б немагчыма думаць ніякую часавую паслядоўнасць: дзеянне існавала б заўсёды, гэтаксама як і каўзальнасць прычыны. Вось жа, сярод з’яваў павінна было ўзнікнуць *вызначэнне* прычыны *да дзеяння*, а таму яно павінна, гэтаксама як дзеянне, быць падзеяй, якая зноў-такі мусіць мець сваю прычыну, і г. д.; значыць натуральная неабходнасць павінна быць умовай, якая вызначае дзейныя прычыны. Калі, аднак, свабода мае быць уласцівасцю пэўных прычын з’яваў, дык у дачыненні да гэтых апошніх як падзеяў яна павінна быць здольнасцю пачынаць іх *сама сабою* (*sponte*), г. зн. без таго, каб каўзальнасць прычыны павінна была рабіцца пачаткам сябе самой і, як вынік, іншай падставы, што вызначае гэты пачатак. Але тады прычына, паводле яе каўзальнасці, не павінна падпарадкоўвацца часавым вызначэнням яе стану, г. зн. зусім *не павінна* быць з’яваю, г. зн. яна павінна быць прызнаная як рэч сама ў сабе, а *дзеянні* – толькі ў якасці з’яваў. Калі, не патрапляючы ў супярэчнасці, можна думаць гэтка ўплыў інтэлігібельных рэчаў на з’явы, дык,

хоць любая павязь прычыны і дзеяння ў пачуццёвым свеце будзе падпарадкаваная прыроднай неабходнасці, але, з іншага боку, будзе прызнаная свабода за тою прычынаю, якая сама не ёсць з’ява (хоць ляжыць у падмурку з’яваў); гэтакім чынам, прырода і свабода могуць быць без супярэчнасцяў дастасаваныя да той самай рэчы, але ў розных дачыненнях: у адным выпадку як з’яве, у другім – як рэчы самой у сабе.

Мы маем у сабе здольнасць, якая не толькі выяўляе сябе ў павязі са сваімі суб’ектыўна-вызначальнымі падставамі, што ёсць натуральнымі прычынамі яе дзеянняў, і, гэтакім чынам, ёсць здольнасцю істоты, што сама належыць да з’яваў, але і суадносіцца з аб’ектыўнымі падставамі, якія ёсць проста ідэямі – наколькі яны гэтую здольнасць могуць вызначаць; і гэтая павязь выказваецца праз *павіннасць*. Гэтая здольнасць называецца *розумам*, і наколькі мы разглядаем нейкую істоту (чалавека) выключна ў дачыненні да гэтага розуму, які можа быць вызначаны аб’ектыўна, нагэтулькі яна не можа ўважацца за пачуццёвую істоту, а думаная ўласцівасць ёсць уласцівасцю рэчы самой у сабе, магчымасць якой мы не можам зразумець, як менавіта *павіннасць*, якая ёсць тым, што, аднак, ніколі не адбылася, вызначае дзейнасць гэтай істоты і можа быць прычынаю дзеянняў, вынікам якіх ёсць з’ява ў пачуццёвым свеце. Тым не менш, аднак, каўзальнасць розуму датычна вынікаў дзеянняў у пачуццёвым свеце ёсць свабодую настолькі, наколькі *аб’ектыўныя падставы*, якія самі ёсць ідэямі, разглядаюцца як вызначальныя. Бо тады дзеянне залежала б не ад суб’ектыўных, а таму часавых умоваў і, як вынік, не ад натуральнага закона, што іх вызначае, бо падставы розуму даюць дзеяннем правілы наогул, выводзячы іх з прынцыпаў, незалежна ад уплыву акалічнасцяў часу альбо месца.

Имануэль Кант. Пралегомены да любой будучай метафізікі, што можа ўзнікнуць як навука.  
Пераклад Л. Баршчэўскага. Мінск, 2006. С. 90–92.

## ГЕАРГ ФРЫДРЫХ ВІЛЬГЕЛЬМ ГЕГЕЛЬ

*Тоеснасць* прычыны з сабою ў яе дзеянні – гэта скасаванне яе моцы і адмоўнасці і таму абьякавае да адрозненняў формы адзінства, змест. – Вось чаму ён толькі ў сабе суаднесены з формаю, у гэтым выпадку – з прычыннасцю. Тым самым яны пакладзеныя як *розныя*, і форма ў дачыненні да зместу ёсць толькі непасрэдна сапраўднай формаю, *выпадковаю* прычыннасцю.

Далей, змест, узяты гэтакім чынам як нешта пэўнае, – гэта розны ў самім сабе змест; і прычына, а тым самым і дзеянне, вызначаны паводле свайго зместу. – Паколькі рефлектаванасць ёсць тут таксама непасрэднаю рэчаіснасцю, то змест ёсць *сапраўднаю*, але *канчатковаю* субстанцыяй.

Такі цяпер *стасунак прычыннасці ў яго рэальнасці і канчатковасці*. З фармальнага боку ён ёсць бясконцым стасункам абсалютнае моцы, зместам якой служыць чыстае выяўленне сябе, або неабходнасць. Наадварот, як канчатковая прычыннасць ён мае пэўны *дадзены* змест і развіваецца як знешняе адрозненне ў тоесным, якое ў сваіх вызначэннях ёсць адною і тою ж субстанцыяй.

Дзякуючы гэтай *тоеснасці зместу* дадзеная прычыннасць ёсць *аналітычным* палажэннем. *Адна і тая самая рэч* выступае ў адным выпадку як прычына, а ў іншым – як дзеянне, там – як яе ўласная ўстойлівасць, тут – як трывалая вызначнасць або вызначэнне ў чымсьці іншым. Паколькі гэтыя вызначэнні формы ёсць *знешняю* рэфлексіяй, то гэта, *на сутнасці справы*, – таўталагічны погляд на суб'ектыўную развагу, калі тую ці іншую з'яву вызначаюць як дзеянне і ўзыходзяць ад яго да яго прычыны, дзеля таго каб зразумець і растлумачыць яго; паўтараецца толькі адзін і той жа змест; у прычыне няма нічога такога, чаго няма ў дзеянні. –

Напрыклад, дождж – прычына вільготнасці, якая ёсць яго дзеяннем; «Дождж дасць вільгаць» – гэта аналітычнае палажэнне; тая самая вада, якая ўтварае дождж, і ёсць вільгаццю; як дождж гэтая вада маецца ў форме асобнай рэчы, а як вільготнасць або вадзяністасць яна дадатак, нешта пакладзенае, якое, як мяркуюць, ужо не мае сваёй устойлівасці ў самім сабе; і тое, і іншае вызначэнне аднолькава вонкавыя датычна вады. – Гэтак сама прычына *вось гэтага колеру* – нешта, якое афарбоўвае, пігмент, які ёсць адною і тою ж рэчаіснасцю, якая выступае ў адным выпадку ў знешняй што да яе форме чагосьці дзейнага, г. зн. як вонкава звязаная з адрозным ад яе дзейным, а ў другім выпадку – у гэтак сама знешнім для яе вызначэнні дзеяння. – Прычына таго ці іншага *ўчынку* – гэта ўнутранае перакананне дзейнага суб'екта, якое як вонкавае тут-быццё, што набываецца гэтым перакананнем дзякуючы дзейнасці, ёсць тым жа зместам і тою ж каштоўнасцю. Калі *рух* якога-небудзь цела разглядаецца як дзеянне, то прычына яго – нейкая *штурхальная* сіла; але і да і пасля штуршка маецца адна і тая ж колькасць руху, адно і тое ж існаванне, якое змяшчалася ў цэле, якое штурхала, і было перададзенае ім штурхнутаму целу; і колькі яно перадае, гэтулькі ж яно само і губляе...

Потым варта галоўным чынам звярнуць яшчэ ўвагу на *недарэчнае ўжыванне* стасунку прычыннасці ў дачыненні да стасункаў *фізічна-арганічных* і духоўнага жыцця. Тое, што называецца прычынаю, выяўляе сябе тут, вядома, тым, што мае іншы змест, чым дзеянне, але гэта *таму*, што тое, што ўздзейнічае на жывое, ім самастойна вызначаецца, змяняецца і пераўтвараецца, *бо жывое не дазваляе прычыне выклікаць яе дзеянне*, г. зн. скасоўвае яе як прычыну. Так, *недарэчна* казаць, што ежа ёсць *прычынаю* крыві або што пэўныя стравы або холад, вільготнасць – прычыны гарачкі і да т. п.; гэтак сама *недапушчальна* паказваць на клімат Іоніі як на *прычыну* твораў Гамера або на *славалюбства* Цэзара як на *прычыну* падзення рэспубліканскага ладу ў Рыме. Наогул, у *гісторыі* дзейнічаюць і ўзаемна вызначаюць сябе духоўныя масы ды індывіды; а прыродзе духу яшчэ ў больш высокім сэнсе, чым характару жывога наогул, уласціва хутчэй *не прымаць у сябе іншага першапачатковага*, інакш кажучы, не дапускаць у сабе працягу якой-кольвечы прычыны, а перапыняць і пераўтвараць яе. – Але гэткага кшталту адносіны належаць ідэі і павінны быць разгледжаны толькі пры яе аналізе. – Тут жа можна яшчэ адзначыць, што, паколькі дапускаецца стасунак прычыны і дзеяння хоць бы і не ва ўласным сэнсе, дзеянне не можа быць *большым* за прычыну, бо дзеянне ёсць не больш як выяўленнем сябе з боку прычыны. У гісторыі стала шырокавядомым дасціпнае выслоўе, што з *малых прычын адбываюцца вялікія дзеянні*, і таму дзеля тлумачэння значнай і сур'ёзнай падзеі падаюць які-небудзь

анекдот як першую прычыну. Гэткая так званая прычына павінна разглядацца толькі як *падстава*, толькі як *вонкавае ўзбуджэнне*, у якім *унутраны дух* падзеі мог бы і не мець патрэбы або замест якога ён мог бы скарыстацца незлічонам мноствам іншых падстаў, каб пачаць з іх у з'яве, працерабіць сабе шлях і выявіць сябе. Хутчэй наадварот, *толькі самім гэтым унутраным духам* падзеі штосьці само па сабе дробнае і выпадковае было вызначана як яе прычына. Гэты *жываніс гісторыі ў стылі арабесак*, якая стварае з тонкага сцябла вялікі вобраз, ёсць таму хоць і дасціпнаю, але ў вышэйшай ступені павярхоўнаю трактоўкай. Што праўда, у гэтым узнікненні вялікага з малога мае месца наогул пераварочванне, якое здзяйсняецца духам у дачыненні да знешняга, але менавіта таму знешняе не ёсць *прычынаю ўнутры духу* – інакш кажучы, само гэтае пераварочванне скасоўвае стасунак прычыннасці.

Г. В. Ф. Гегель. Навука логікі: Вучэнне пра існасць.  
*Пераклад Р. Грудніцкага* паводле: Hegel, G. W. F. Wissenschaft  
der Logik. Erster Band. Die objective Logik. Zweites Buch.  
Die Lehre vom Wesen. Nürnberg, 1813. S. 264–268.

Гэты настолькі ж сінтэтычны, як і аналітычны момант суджэння, згодна з якім першапачатковае ўсеагульнае вызначае сябе з самога сябе як *іншае ў дачыненні да сябе*, павінен быць названы *дыялектычным*. Дыялектыка – гэта адна з тых старажытных навук, якая больш за ўсё ігнаравалася ў метафізіцы Новага часу, а потым наогул у папулярнай філасофіі як антычнасці, так і Новага часу. Пра *Платона* Дыяген Лаэрткі кажа, што падобна да таго, як Фалес быў творцам філасофіі прыроды, Сакрат – маральнай філасофіі, гэтак Платон быў творцам трэцяй навукі, якая адносіцца да філасофіі, *дыялектыкі*; старажытныя лічылі гэта найвялікшай яго заслугаю, якую, аднак, часта пакідаюць зусім па-за ўвагаю тыя, хто больш за ўсё гаворыць пра Платона. Дыялектыку часта разглядалі як пэўнага кшталту *мастацтва*, нібыта яна грунтуецца на нейкім суб'ектыўным *таленце*, а не належыць да аб'ектыўнасці паняцця. Які выгляд яна набыла ў філасофіі Канта і які вынік атрымала – гэта было паказана вышэй на пэўных прыкладах яго поглядаў. Варта разглядаць як бясконца важны крок тое, што дыялектыка зноў была прызнана неабходнаю для розуму, хоць вынік быў процілеглы таму, які мусіў атрымацца з гэтага. Акрамя таго, што дыялектыка звычайна ўяўляецца чымсьці выпадковым, яна, як правіла, мае тую больш дакладную форму, што адносна якога-небудзь прадмета – напрыклад, адносна свету, руху, пункту і г. д. – сведчаць, што яму ўласцівае якое-небудзь вызначэнне: прыкладам (у парадку названых прадметаў), канцасць у прасторы або часе, знаходжанне ў гэтым месцы, абсалютнае адмаўленне прасторы; але што, апроч гэтага, яму гэтак жа неабходна ўласцівае і процілеглае вызначэнне: напрыклад, бясконцасць у прасторы і часу, незнаходжанне ў гэтым месцы, дачыненне да прасторы і тым самым прасторавасць. Найстаражытнейшая элеацкая школа ўжывала сваю дыялектыку галоўным чынам супраць руху; у той жа час Платон часта ўжывае дыялектыку супраць уяўленняў і паняццяў свайго часу, асабліва супраць сафістаў, але таксама і супраць чыстых катэгорый і азначэнняў рэфлексіі; пазнейшыя развіты

скептыцызм пашырыў яе не толькі на непасрэдня так званыя факты свядомасці і максімы штодзённага жыцця, але і на ўсе навуковыя паняцці. Выснова ж, якую робяць з такой дыялектыкі, – гэта наогул *супярэчліваць і нікчэмнасць* вылучаных сцвярджэнняў. Але такая выснова можа мець дваісты сэнс: або той аб’ектыўны сэнс, што *прадмет*, які такім чынам сам сабе супярэчыць, скасоўвае сябе і ёсць нікчэмным (такою, напрыклад, была выснова элеатаў, згодна з якою адмаўлялася *праўдзівасць*, напрыклад, свету, руху, пунктаў), або ж той суб’ектыўны сэнс, што *нездавальняльным ёсць само пазнанне*. Гэтую апошнюю выснову разумеюць або так, што толькі сама гэтая дыялектыка вырабляе штукарствы, якія ствараюць гэткага кшталту фальшывую бачнасць. Такі звычайны погляд гэтак званай здаровай чалавечай развагі, якая прытрымліваецца *пачуццёвай* відавочнасці і *звыклых уяўленняў ды выказванняў*; часам ён выяўляецца больш спакойна (як, напрыклад, у Дыягена-сабакі, які паказваў беспадстаўнасць дыялектыкі руху з дапамогаю маўклівага хаджэння сюды-туды), а часам пачынае злаваць з нагоды гэтай дыялектыкі, лічачы яе або проста глупствам, або, калі справа датычыць важных для маральнасці прадметаў, – блюзнерствам, якое імкнецца пахіснуць самыя асновы і дае довады заганы – гэтакі погляд сакратаўскай дыялектыкі, скіраванай супраць дыялектыкі сафістаў, гэтакі той гнеў, які, у сваю чаргу, каштаваў жыцця самому Сакрату. Вульгарнае абвяржэнне, якое проціпастаўляе, як гэта зрабіў Дыяген<sup>20</sup>, мысленню *пачуццёвую свядомасць* і мяркуе, што ў ім яно атрымоўвае праўду, павінна быць пакінута самому сабе; аднак у той меры, у якой дыялектыка скасоўвае маральныя вызначэнні, трэба мець давер да розуму – ён здолее аднавіць іх, аднак у іх праўдзе і ва ўсведамленні іх права, але таксама і іх межаў. – Ці ж выснова пра суб’ектыўную нікчэмнасць датычыцца не самое дыялектыкі, а хутчэй, таго пазнання, супраць якога яна скіраваная, і – у сэнсе скептыцызму, а роўным чынам кантаўскай філасофіі – *пазнання наогул?*

Галоўныя прымхі палягаюць тут у тым, што нібыта дыялектыка мае толькі *адмоўны вынік*; гэта цяпер будзе вызначана больш дэталёва. Але перш за ўсё варта заўважыць адносна згаданай *формы*, у якой звычайна выступае дыялектыка, што паводле гэтай формы дыялектыка ды яе вынік датычацца даследванага *прадмета* ці суб’ектыўнага *пазнання*, і абвясчаюць нікчэмным або гэтае пазнанне, або прадмет; вызначэнні ж, якія паказваюцца ў прадмеце як у чымсьці *трэцім*, не разглядаюцца і мяркуюцца як значныя самі па сабе. Адна з бясконцых заслут кантаўскай філасофіі палягае ў тым, што яна звярнула ўвагу на гэты неккрытычны спосаб дзеяння і гэтым дала штуршок да аднаўлення логікі і дыялектыкі ў сэнсе разгляду *азначэнняў мыслення ў сабе і для сябе*. Прадмет, якім ён ёсць без мыслення і без паняцця, – гэта пэўнае ўяўленне або нават толькі назва; толькі ў вызначэннях мыслення і паняцця ён ёсць тым, чым ён ёсць. Таму ў сапраўднасці ідзецца пра іх адны; яны – сапраўдны аб’ект і змест розуму, і ўсё тое, што звычайна разумеюць пад прадметам і зместам, у адрозненне ад іх, мае значэнне толькі праз іх і ў іх. Вось жа, нельга лічыць віною якога-кольвечы прадмета або працэсу пазнан-

<sup>20</sup> Старагрэцкі філосаф-кінік, які жыў у IV ст. да н. э. і прапаведаваў скрайні аскетызм.

ня, калі яны паводле свайго характару і праз пэўную знешнюю сувязь выяўляюць сябе дыялектычнымі. І тое, і другое такім чынам прэзентуюцца як суб'ект, у які *азначэнні ў выглядзе прэдыкатаў, уласцівасцяў, самастойных усеагульнасцяў* прыўнесены так, што іх мяркуюць як трывалыя і самі па сабе слухныя толькі шляхам чужога ім і выпадковага злучэння іх у чымсьці трэцім і праз яго ў дыялектычныя стасункі і ў супярэчнасць. Гэткага кшталту знешні і нерухомы суб'ект уяўлення і развагі, гэтак сама, як і абстрактныя азначэнні, замест таго каб лічыць іх *апошнімі*, якія трывала застаюцца ляжаць у падмурку, павінны, хутчэй, самі разглядацца як нешта непасрэднае, а менавіта як гэткае меркаванае і распачынальнае, якое, як паказана вышэй, само па сабе павінна быць падпарадкавана дыялектыцы, бо яго варта прымаць за паняцце ў *сабе*. Гэтак усе процілегласці, якія прымаюцца за нешта трывалае – напрыклад, канечнае і бясконцае, адзінкавае і ўсеагульнае, знаходзяцца ў супярэчнасці не праз нейкую вонкавую сувязь, а – як паказаў разгляд іх прыроды – самі па сабе ёсць пэўным пераходам; сінтэз і суб'ект, у якім яны з'яўляюцца, ёсць прадуктам уласнай рэфлексіі іх паняцця. Калі беспаняццёвы разгляд не ідзе далей за іх знешнія стасункі, ізалюе іх і пакідае іх у якасці трывалых перадумоў, то менавіта найперш паняцце, якое разглядае іх саміх, рухае імі, як іх душа, і выяўляе іх дыялектыку.

Г. В. Ф. Гегель. *Навука логікі: Суб'ектыўная логіка, або Вучэнне пра паняцце. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Hegel,+Georg+Wilhelm+Friedrich/Wissenschaft+der+Logik/>*

## АРТУР ШОПЭНГАҮЭР

### Пра філасофію і яе метады

#### § 1

Асноваю і падмуркам, на якім знаходзяцца ўсе нашы веды і навукі, заўсёды ёсць невытлумачальнае. Таму ўсялякае тлумачэнне вяртаецца да яго праз большую ці меншую колькасць прамежкавых звёнаў, падобна да таго, як лот, апушчаны ў мора, на большай ці на меншай глыбіні, павінен у кожным разе ўрэшце дасягнуць дна. Гэты невытлумачальны пачатак прыпадае на долю метафізікі.

#### § 2

Амаль усе людзі ніколі не перастаюць думаць пра тое, што яны ёсць гэткім і гэткім чалавекам (τις ἀνθρωπος), з усімі караларыямі<sup>21</sup>, што вынікаюць адсюль; але што яны ўяўляюць сабою наогул чалавека (ὁ ἀνθρωπος) і якія адсюль вынікаюць караларыі, – рэдка каму прыходзіць у галаву; між тым менавіта апошнія і ёсць самым важным. Нешматлікія людзі, якім больш даспадобы другі прынцып, чым першы, – гэта філосафы. У той жа час, напрамак іншых абумоўлены тым, што яны

<sup>21</sup> Непазбежнымі наступствамі (*франц. з лац.*).

наогул увесь час бачаць у рэчах толькі прыватнае і індывідуальнае, а не агульнае. Толькі адораныя людзі ўсё больш і больш, згодна са ступенню сваёй перавагі, бачаць у асобных рэчах агульнае. Гэтае важнае адрозненне да такой меры працінае ўсю здольнасць пазнання, што распаўсюджваецца на сузіранне найбольш будзённых прадметаў; таму нават апошняе ў выбітных розумаў іншае, чым у пасрэдных. Гэтая здольнасць улоўліваць агульнае ў кожнай адзінкавай з’яве супадае з тым, што я назваў чыстым, бязвольным суб’ектам пазнання і вызначыў як суб’ектыўны карэлят платонаўскай ідэі; бо пазнанне можа заставацца бязвольным толькі тады, калі яно скіравана на агульнае, – у адзінкавых жа рэчах, наадварот, закладзеныя аб’екты *хацэння*; вось таму і пазнанне жывёл дакладна абмежаванае адзінкавымі з’явамі, у адпаведнасці з чым інтэлект іх пераходзіць у выключнае слугаванне іх волі. Наадварот, вышэйзгаданы паварот духу на агульнае ёсць немінучаю ўмоваю сапраўдных дасягненняў у філасофіі, паэзіі, – наогул, у мастацтвах і навукх.

Для інтэлекту *на паслугах у волі*, – г. зн. у практычным ужытку – існуюць толькі *адзінкавыя рэчы*; для інтэлекту ж, які займаецца мастацтвам і наукаю – дзейнага, такім чынам, для самога сябе – існуюць толькі *агульнасці*, цэлыя гатункі, віды, класы, *ідэі* рэчаў, бо нават у галіне выяўленчых мастацтваў мастак імкнецца выявіць у індывідзе ідэю, г. зн. дадзены род. З’ява гэтая абумоўлена тым, што непасрэдна *воля* скіраваная толькі на адзінкавыя рэчы; яны, уласна, і ёсць яе выключнымі аб’ектамі, бо толькі яны маюць эмпірычную рэальнасць. Паняцці, класы, віды, наадварот, толькі вельмі ўскосна могуць зрабіцца яе аб’ектамі. Таму неразвіты чалавек не здольны ўспрымаць агульныя праўды; а геній, наадварот, праглядае і прапускае індывідуальнае: вымушаны занятак асобнымі драбніцамі, узятымі самі сабою, у тым выглядзе, у якім з іх утвараецца матэрыял практычнага жыцця, гэта для яго – цяжкая паншчына.

### § 3

Для філасофствавання неабходныя наступныя два патрабаванні: па-першае, мець мужнасць не ўтрымліваць у сваёй душы ніякага пытання; па-другое, даводзіць да свядомасці ўсё тое, што *зразумела само сабою*, каб зразумець гэта як праблему. Нарэшце, каб сапраўды аддацца філасофіі, дух павінен таксама свабодна распараджацца сваім часам: ён не павінен пераследаваць аніякіх мэтаў і, гэтакім чынам, павінен не паддавацца на прынаду волі, а цалкам аддавацца таму павучанню, якое даюць яму вонкавы свет і свая ўласная свядомасць. – Прафесары ж філасофіі, наадварот, думаюць пра свае асабістыя карысць і выгоды ды пра тое, як гэтага дасягнуць, – вось што для іх ёсць сур’ёзнаю рэччу. Менавіта таму яны зусім не бачаць шмат якіх відавочных рэчаў і нават ніколі, па сутнасці, не даходзяць да таго, каб асэнсаваць хоць бы толькі саму праблему філасофіі...

### § 5

Філасофскі пісьменнік – правадыр, а ягоны чытач – вандроўнік. Каб супольна дайсці, яны павінны, перш за ўсё, разам выйсці, г. зн. аўтар павінен успрыняць свайго чытача ў тым пункце погляду, які для іх несумненна агульны; гэтакім самым пунктам не можа служыць нішто іншае, акрамя агульнае для ўсіх нас



эмпірычнае свядомасці. Менавіта тут, гэтакім чынам, і павінен ён моцна ўзяць яго за руку і глядзець за тым, як высока можа ён падняцца разам з ім за воблака, ідучы крок за крокам па горнай сцяжынцы. Так зрабіў яшчэ *Кант*: ён выходзіць з цалкам агульнай свядомасці, усведамлення як самога сябе, так і іншых рэчаў. – Няслушнае, наадварот, імкненне адпраўляцца, як з зыходнага пункту, ад уяўнага інтэлектуальнага сузірання гіперфізічных дачыненняў або нават працэсаў, або ад нейкага розуму, што ўспрымае надпачуццёвае, або ад нейкага абсалютнага розуму, які думае сам сябе: бо ўсе гэта сведчыць пра імкненне браць у якасці зыходнага пункту не праўды, што могуць непасрэдна агалошвацца, прычым, у выніку гэтага чытач, ужо выпраўляючыся ў дарогу, не ведае, ці знаходзіцца ён побач са сваім аўтарам або за шмат міляў ад яго.

## § 6

У дачыненні да нашага ўласнага сур'ёзнага разважання і патаемнага сузірання рэчаў размова пра іх з іншым чалавекам адносіцца як машына да жывога арганізму. Бо толькі пры ўласным разважання ўсё бывае як бы высечана з аднаго кавалка або выканана ў адной танальнасці, адсюль магчыма дасягнуць поўнай яснасці, выразнасці і сапраўднай звязнасці, нават адзінства; у размове, аднак, адзін да аднаго дапасоўваюцца разнастайныя кавалкі рознага паходжання, і ім сіламоц навязваецца вядомае адзінства руху, якое часцяком нечакана перапыняецца. Сапраўды, толькі самога сябе разумееш цалкам; іншых разумееш толькі напалову; бо ў скарынім выпадку магчыма прыйсці толькі да агульнасці паняццяў, але не да агульнасці, што ляжыць у падмурку іх навочнага спасціжэння. Якраз таму глыбокія філасофскія ідэі ніколі не будуць здабывацца на свет шляхам супольнага мыслення, дыялогу. Зрэшты, апошні вельмі прыдатны для папярэдняга практыкавання, для фармулявання праблем, для іх як бы вентылявання, а пасля – і для выпрабавання, кантролю ды крытыкі прапанаванага рашэння. З гэтай мэтай напісаныя і размовы Платона; вось чаму з яго школы выйшлі другая і трэцяя акадэміі з усё больш выразным скептычным напрамкам. Напісаны дыялог, як форма паведамлення філасофскіх думак, мэтазгодны толькі ў тым выпадку, калі аб'ект дапускае наяўнасць двух ці некалькіх поглядаў – зусім розных, мабыць, нават процілеглых, прычым або меркаванне пра іх павінна быць паддзена чытачу, або яны праз супастаўленне дапаўняюць адзін аднаго дзеля больш дасканалы і слушнага разумення справы; да першага выпадку належыць таксама і абвясненне зробленых пярэчанняў. Але абраная з такою мэтай дыялектычная форма, – з прычыны таго, што адрозненне поглядаў падкрэсліваецца тут і распрацоўваецца ад самой падставы, – затое павінна і зрабіцца напраўду драматычнаю: размаўляць павінны сапраўды двое. Пазбаўленая такога кшталту мэты, яна – пустая забаўка, як тое найчасцей і бывае.

## § 7

Ані нашы пазнанні, ані нашы прасвятленні ніколі не маюць здольнасці асабліва павялічыцца праз параўнанне і даследаванне таго, што сказана іншымі, бо ўсё гэта ў канчатковым рахунку – нешта падобнае да пералівання вады з аднаго

пасудзіны ў другую. Па-сапраўднаму ўзбагаціць прасвятленне і пазнанне магчыма выключна праз уласнае назіранне за самімі рэчамі, бо толькі яно выяўляе сябе як адвеку гатовая жывая крыніца, што заўсёды знаходзіцца пад рукою. Вось чаму гэтак дзіўна бачыць, як прагныя быцця філосафы вечна занятыя працаю на першым з двух шляхоў і нібыта зусім не падазраюць пра існаванне другога, а таксама, як яны вечна носяцца з тым, што сказаў адзін і што мог мець на ўвазе другі; выходзіць так, быццам яны зноў і зноў перакульваюць старыя пасудзіны, каб зазірнуць, ці не засталася дзе-небудзь на донцы хоць якая кропелька; між тым, жывая крыніца, што струменіць каля іх ног, пакінута імі без увагі. Нішто з гэткаю відавочнасцю, як гэта, не выдае іх няздольнасці і не выкрывае фальшу зробленае імі міны важнасці, глыбакадумнасці ды арыгінальнасці...

## § 11

Простая ўвішнасць розуму дае права быць хіба што толькі скептыкам, але не філосафам. Між тым, скепіс у філасофіі – гэта тое самае, што апазіцыя ў парламенце: ён такі самы жыватворны, нават неабходны. Ён паўсюдна грунтуецца на тым, што філасофія не здольная да такога кшталту відавочнасці, якою валодае матэматыка: яна гэтка самая не здольная да яе, як чалавек не здольны да жыццёвых інстынктаў, якія таксама арыгінальна надзейныя. З гэтай прычыны скепіс усё яшчэ можа легчы на іншую шалю вагаў супраць любое сістэмы; але вага яго ўрэшце апынецца настолькі малою ў параўнанні з іншай вагою, што пашкодзіць ёй не болей, чым шкодзіць арыфметычнай квадратуры круга тая акалічнасць, што яна толькі прыблізная.

Тое, што ведаюць, мае падвойную каштоўнасць, калі ў той самы час прызнаюцца ў недасведчанасці ў тым, чаго не ведаюць. Гэткім спосабам першае вызваляецца ад падазрэння, якое кладзецца на людзей у тым выпадку, калі – як гэта ёсць, напрыклад, з шэлінгіянцамі – яны выдаюць за вядомае і тое, чаго не ведаюць.

## § 12

Адкрыццямі розуму кожны чалавек называе вядомыя палажэнні, якія ён без праверкі прызнае за праўдзівыя і ў справядлівасці якіх уяўляе сябе нагэтулькі перакананым, што нават пры ўсім жаданні не мог бы паддаць іх сур'ёзнай праверцы: дзеля гэтага ён на нейкі час павінен быў бы ўсумніцца ў іх. Гэты надзейны крэдыт яны набылі ў яго дзякуючы таму, што з таго часу, як ён пачаў гаварыць і думаць, яму іх бесперапынна ўнушалі і гэтак чынам прышчапілі; таму яго звычайка мысліць гэтыя палажэнні гэтка самая даўняя, як звычайка мысліць наогул; таму ён болей і не здольны адлучаць іх адну ад адной: тыя аксіёмы як пазрасталіся з ягоным мозгам. Сказанае тут настолькі справядліва, што пацвярджаць яго прыкладамі было б, з аднаго боку, залішне, а з другога – і рызыкаўна.

## § 13

Аніякі светапогляд, што зыходзіць з аб'ектыўнага, інтуітыўнага спасціжэння рэчаў і паслядоўна праведзены, не можа быць цалкам непраўдзівым: у найгоршым выпадку ён будзе толькі аднабаковы, як, напрыклад, дасканалы

матэрыялізм, абсалютны ідэалізм і шмат якія іншыя. Усе яны праўдзівыя, але – у адзін і той жа час; такім чынам, праўдзівасць іх толькі адносна. Менавіта, кожнае такое сужэнне праўдзівае толькі з вядомага, пэўнага гледзішча, гэтаксама як карціна адлюстроўвае мясціну з аднаго толькі пункту назірання. Але варта толькі ўзвысіцца над пунктам погляду такой сістэмы, як адразу ж выявіцца адноснасць яе праўдзівасці, г. зн. яе аднабаковасць. Толькі найвышэйшы пункт погляду, які ўсё ахоплівае сваім кругаглядам і ўсё бярэ пад увагу, можа даць абсалютную праўду. – Згодна з гэтым, напрыклад, будзе дакладна, калі я, накшталт Эклезіяста, буду глядзець на сябе як на часовы прадукт прыроды, што ўзнік і асуджаны на поўную гібель; але ў той жа час слушна і тое, што ўсё, што калі-небудзь было і будзе, гэта – я, і па-за мною нішто не існуе. Гэтаксама будзе слушна, калі я, накшталт Анакрэонта, буду бачыць найвышэйшае шчасце ў асалодзе ад сучаснасці; але адначасовы праўдзівым будзе і тое, калі я прызнаю гаючасць пакутаў і нікчэмнасць, нават згубнасць усялякае асалоды і буду бачыць у смерці мэту свайго існавання.

Усё гэта мае сваю падставу ў тым, што ўсялякі даступны паслядоўнаму развіццю светапогляд уяўляе сабою толькі перакладзенае на паняцці і гэтакім чынам зафіксаванае інтуітыўнае і аб'ектыўнае спасціжэнне прыроды, – бо прырода, г. зн. інтуітыўнае, ніколі не хлусіць і яшчэ ў меншай ступені супярэчыць сабе, бо сама існасць яе выключае ўсе падобныя рэчы. Вось жа, дзе ў наяўнасці супярэчнасць і хлусня, там ёсць і думкі, якія ўзніклі не з аб'ектыўнага ўспрымання, – як, напрыклад, у аптымізме. Наадварот, няпоўным і аднабаковым аб'ектыўнае ўспрыманне можа быць, але яно ў гэтакім выпадку мае патрэбу не ў абвяржэнні, а ў дапаўненні...

## § 15

Каб зрабіць нас больш памяркоўнымі да чужых поглядаў і больш талерантнымі да пярэчанняў, няма больш сапраўднага сродку, як успамін пра тое, як часта самі мы напераменку трымаліся цалкам процілеглых меркаванняў наконт аднаго і таго самага прадмета і неаднаразова, часам нават у вельмі непрацяглы тэрмін, мянялі іх, адпрэчваючы і зноў прымаючы то адно, то другое, якраз процілеглае, меркаванне, гледзячы па тым, як уяўляўся нам сам прадмет, у тым ці ў іншым святле.

Сапраўды гэтак жа, дзеля таго каб дамагчыся прызнання нашай думкі ў чалавека процілеглых поглядаў, няма больш зручнага сродку, чым фраза: «тое ж самае думалася раней і мне, але...» і г. д.

## § 16

Памылковае вучэнне, няхай яно вынікае з фальшывага погляду або з кепскага намеру, заўсёды бывае разлічана толькі на некаторыя прыватныя акалічнасці, – гэтакім чынам, толькі на пэўны час; адна толькі праўда разлічвае на вякі, хоць яе на нейкі час можна занядаць або заглушыць. Бо, як толькі праб'ецца хоць крыху святла знутры ці трохі паветра звонку, як ужо знаходзяцца людзі, каб абвясціць праўду і абараніць яе. Паколькі праўда нараджаецца не ў інтарэсах якой-небудзь

адной партыі, то ўсе выбітныя розумы ва ўсе часы бываюць яе прыхільнікамі. Бо яна падобная да магніта, які заўсёды і ўсюды паказвае на адзін, абсалютна пэўны пункт сусвету; наадварот, памылковае вучэнне – як тая статуя, што паказвае рукою на іншую статую, пры аддаленні ад якое яна губляе ўсялякі сэнс.

## § 17

Больш за ўсё перашкаджае адкрыццю праўды не падманлівы выгляд рэчаў, які ўзнікае з іх саміх і вядзе да памылак, і не непасрэдна слабасць інтэлекту, – а перадузятае меркаванне, прымхі, якія, як фальшывае а *priore*, паўстаюць супраць праўды і прыпадабняюцца тады да ветру ў твар, збіваюць карабель з таго кірунку, у якім акурат знаходзіцца зямля; дарэмна тады працуюць ягоныя стырно і ветразі...

## § 19

Уласцівасці нашага інтэлекту, які ўзнік з волі, такія, што мы вымушаны ўспрымаць свет або як *мэту*, або як *сродак*. Першае б выказвала сабою, што быццё свету апраўдваецца яго існасцю і, гэтакім чынам, павінна быць рашуча пастаўлена паперадзе небыцця. Але ўсведамленне таго, што свет уяўляе з сябе толькі арэну для істот, якія пакутуюць і стаяць на парогу смерці, не дапускае гэтай думкі. З іншага боку, думка пра свет як пра *сродак* не дапускае бясконцасці часу, які ўжо прамінуў і цягам якога любая дасягальная мэта ўжо даўно павінна б быць дасягнутаю. – Адсюль вынікае, што такое ўжыванне натуральнай для нашага інтэлекту перадумовы арыентаванасці на сукупнасць рэчаў або на свет ёсць *трансцэндэнтным*, г. зн. такім, што мае значэнне ў свеце, а не ў дадатку *да* свету; гэта тлумачыцца тым, што адпаведнае аднясенне вынікае з прыроды такога інтэлекту, які, як я паказаў, узнік да паслуг індывідуальнае *волі*, г. зн. дзеля дасягнення пазначаных ёю аб'ектаў, і таму прымеркаваны выключна да мэтаў ды сродкаў і нічога іншага не пазнае і не спасцігае.

## § 20

Калі глядзець *навонкі*, на невымернасць свету і на незлічонасць яго істот, то ўласнае наша «я», як чысты індывід, сыходзіць на нішто і, здаецца, зусім знікае. Паддаўшыся ўплыву гэтае велізарнае перавагі масы і ліку, далей пачынаюць прыходзіць да думкі, што толькі скіраваная на вонкавы свет, а менавіта *аб'ектыўная філасофія* можа стаяць на праўдзівым шляху; і найбольш старажытным з грэцкіх філосафаў і ў галаву нават не прыходзіла сумнявацца ў справядлівасці гэтага.

Наадварот, калі звяртацца *ўнутр* сябе, можна перш за ўсё адкрыць, што кожны індывід непасрэдна зацікаўлены толькі ў самім сабе, што сваю ўласную асобу ён прымае да сэрца бліжэй, чым усе астатнія, разам узятыя; гэта адбываецца праз тое, што адно самога сябе ён спазнае непасрэдна, а ўсё астатняе – толькі ўскосна. Калі, акрамя гэтага, прыняць пад увагу яшчэ і тое, што свядомыя і пазнаўчыя істоты могуць думацца выключна як індывіды, а пазбаўленыя свядомасці існуюць толькі напалову, вельмі ўскосна, – то высветліцца, што свядомае і пазнаваўчае

існаванне ўласцівае адным толькі індывідам. Калі, урэшце, звярнуць увагу яшчэ і на тое, што аб'ект абумоўлены суб'ектам, што, гэтакім чынам, увесь гэты невымерны вонкавы свет прысутны толькі ў *свядомасці* пазнаўчых істот і гэтак звязаны з існаваннем індывідаў, якія носяць яго ў сабе, – звязаны да такой ступені беспаваротна, што ў гэтым сэнсе яго можна нават разглядаць проста як прыдатак, як акцыдэнцыю заўсёдна індывідуальнае свядомасці; калі, паўтараю, расплюшчыць вочы на ўсё гэта, то кожны схіліцца ў бок таго погляду, што на праўдзівым шляху знаходзіцца толькі філасофія, скіраваная *ўнутр*, якая зыходзіць ад суб'екта, як з беспасярэдне дадзенага, г. зн. новая філасофія з часу Дэкарта, і што, гэтакім чынам, старажытныя не ўгледзелі самага важнага. Але канчаткова пераконваешся ў гэтым толькі тады, калі, заглыбіўшыся ў самога сябе, усведамляеш у сабе пачуццё першапачатковасці, закладзенае ў кожнай пазнаўчай істоце. І нават больш за тое. Кожны, нават самы мізэрны чалавек знаходзіць сябе ў сваёй непасрэднай самасвядомасці як самую што ні ёсць рэальную істоту і неабходным чынам пазнае ў сабе сапраўдны цэнтр свету, першакрыніцу ўсялякае рэальнасці. Няўжо гэтая першапачатковая свядомасць падманвае?.. Такі вынік разважання, скіраванага ўнутр; а скіраванае на вонкавы свет, яно паказвае мэтай нашага існавання адно жменьку праху.

Артур Шопэнгаўэр. Parerga i Paralipomena.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Philosophenlesebuch. Bd. 3. Berlin, 1991.

S. 14–18, 21–26.

## СЁРЭН КІРКЕГАР

Варта растлумачыць і дыялектыку пачатку. Нешта амаль забавнае: што пачатак ёсць, а потым яго зусім няма, бо гэта пачатак. Гэта сапраўды дыялектычная заўвага ўжо досыць даўно ператварылася ў свайго кшталту гульню, у якую гуляюць у гегельянскім грамадстве.

Як там кажуць, сістэма пачынаецца з непасрэднага («Вялікая логіка» Гегеля); некаторыя, не здолеўшы застацца дыялектычнымі, нават дастаткова красамоўныя, каб казаць пра самае непасрэднае з усяго, хоць рэфлексія параўнання, якая прысутнічае ў такой заяве, цалкам можа стаць небяспечнаю для пачатку<sup>22</sup>. Сістэма пачынаецца з непасрэднага, а таму не мае перадумоў, і яна абсалютная, г. зн. пачатак сістэмы ёсць абсалютным пачаткам. Гэта цалкам дакладна, і захапленне тут абсалютна заслужанае. Але чаму ж тады, яшчэ раней, чым сістэма была пачатая,

---

<sup>22</sup> Паказваць гэтае тут значыла б рабіцца залішне шматслоўным. Часцяком гэта проста не варта працы, таму што здараецца, што чалавек, працавіта вынаходзяць вострае прырачэнне, раптам пазнае ад паслядоўніка гэтага філосафа, што галоўнае яго неразуменне палягала не ў тым, што ён не здолеў спасцігнуць сутнасць філасофіі, якая яго захапляла, але, хутчэй, у тым, што ён дазволіў пераканаць сябе: усё гэта сапраўды нешта з сябе ўяўляе, тады як у сапраўднасці гэта ўсяго толькі слабое і млявае разважання, ледзь прыхаванае самымі голаснымі і велічнымі выразамі. (*Заўв. аўтара*).

не было высветленае і іншае, пэўна што не менш важнае пытанне і не было зроблена выразным і ацэнена: *Якім менавіта чынам наша сістэма пачынаецца з непасрэднага, інакш кажучы, ці пачынаецца яна з яго непасрэдна?* Адказам тут можа быць толькі безумоўнае «не». Калі меркаваць, што сістэма існуе пасля тут-быцця (а ў гэтым выпадку яе можна зблытаць з сістэмай, якая апісвае тут-быццё), значыць яна сапраўды ўзнікае толькі пасля таго і, значыць, зусім не пачынаецца непасрэдным чынам з таго непасрэднага, з якога пачалося тут-быццё, няхай нават у іншым сэнсе яно зусім і не пачыналася з таго, паколькі непасрэднае ніколі не ёсць, а тут жа здымаецца, варта яму толькі з'явіцца. Пачатак сістэмы, якая пачынаецца з непасрэднага, *сам дасягаецца, гэтакім чынам, з дапамогай рэфлексіі.*

У гэтым і палягае цяжкасць, бо калі не выпускаць з-пад увагі адну гэтую ідэю – няхай гэта будзе спроба самападману, неабдуманасць ці паспешлівая, да сцінання дыхання ўвішнасць, каб завяршыць сістэму, – сама гэтая ідэя, паўстае ва ўсёй сваёй простасці, здольная паказаць нам, што ніякая сістэма тут-быцця немагчымая, а лагічная сістэма ніколі не можа пахваліцца абсалютным пачаткам, бо ён – гэтак сама, як і чыстае быццё, ёсць чыстай хімераю.

Інакш кажучы, калі мы не можам непасрэдным чынам пачаць з непасрэднага (калі б гэта атрымалася, мы маглі б лічыць гэта шчасліваю выпадковасцю або цудам, г. зн. тым, што немагчыма мысліць), але міжволі павінны пачынаць з рэфлексіі, тады для нас тут жа паўстае адно вельмі простае пытанне (ах, каб мяне толькі зусім не загналі ў кут праз гэтую прастату – бо пытанне гэтае сапраўды зразумелае кожнаму, а значыць, усе адчуваюць пэўную няёмкасць з прычыны вельмі ўжо папулярных ведаў таго, хто пытаецца!): якім чынам я змагу ў далейшым спыніць рэфлексію, прыведзеную ў рух дзеля таго, каб пакласці пачатак сістэмы? Бо ў рэфлексіі ёсць адна характэрная ўласцівасць: яна бясконца. Але быць бясконцаю азначае, прынамсі, што яна не здольная спыніцца самастойна, бо ж, калі б яна нават мусіла спыніць сябе, яна б сябе саму патрабавала; сапраўды як бы гэтак сама вылучалася б хвароба, толькі калі яна сама прапісвала б сабе лекі, – інакш кажучы, хвароба сілкавала б саму сябе. Магчыма, гэтая бясконцасць рэфлексіі – гэта кепская бясконцасць<sup>23</sup>. У гэтым выпадку мы ўжо сапраўды амаль скончылі з ёю, паколькі кепская бясконцасць, як мяркуецца, ёсць нечым вартым пагарды, нечым тым, з чым варта развітацца – і чым раней, тым лепей. Але з гэтай нагоды ці не магу я задаць яшчэ адно пытанне? Як гэта магчыма, што сам Гегель і ўсе гегельянцы, якія ўсё-ткі лічацца дыялектыкамі, раптам робяцца раздражняльнымі, нават злымі і раздражняльнымі, ледзьве толькі даходзяць да гэтага пункту? Або «кепская» – гэта дыялектычнае вызначэнне? Але адкуль жа

---

<sup>23</sup> Гл.: Гегель. «Вялікая логіка». Гегель ведае два віды бясконцага: кепскае бясконцае або негатыўнае інтэлектуальнае бясконцае, і праўдзівае, або пазітыўнае, бясконцае. Першае – гэта проста бясконцы паступальны рух, развіццё думкі ў бясконцым шэрагу аднолькавых паміж сабою элементаў, пры гэтым нішто новае з гэтага не ўзнікае; апошняе – гэта ідэальнасць, засвоенае ідэяй развіццё думкі, пры якім праз дыялектычны момант заўсёды дадаецца новы змест. (*Заўв. аўтара*).

раптам падобнае бліжэйшае азначэнне можа ўвайсці ў логіку? Якім гэта чынам глум, пагарда і запалохванне раптам знаходзяць сабе законнае месца, вызначаючы сабою рух унутры логікі, так што абсалютны пачатак належыць індывідам з аднае простае прычыны: ён баіцца, што блізкія асудзяць яго, калі ён гэтага не зробіць? Хіба «кепскі» – не катэгорыя этыкі<sup>24</sup>? Што ж я хачу сказаць, калі вяду гаворку пра кепскую бясконцасць? Я абвінавачваю адпаведнага індывіда ў тым, што ён не жадае спыняць гэтую бясконцасць рэфлексіі. Значыць, я чагосьці ад яго патрабую? Але, з іншага боку, я чыста спекулятыўна прымаю, што рэфлексія сама спыніць сябе. Чаму ж я ад яго патрабую яшчэ чагосьці? І чаго я патрабую? Я патрабую рашэння. І тут я маю рацыю, бо рэфлексію можна спыніць толькі такім чынам; аднак, з іншага боку, філосафу не належыць кпіць з людзей, напачатку даючы магчымасць рэфлексіі спыняцца самой па сабе ў абсалютным пачатку, а пасля папракаючы іншых у адной-адзінай памылцы: у тым, што яны былі настолькі неразумныя, што паверылі, нібыта гэта магчыма, – папракаючы іншых дзеля таго, каб дапамагчы ім гэтакім спосабам прыйсці да абсалютнага пачатку, які цяпер здзяйсняецца адразу двума спосабамі. Аднак, калі патрабуецца рашэнне, значыць, трэба адмовіцца ад ідэі бесперадумоўнасці. Пачатак можа быць пакладзены толькі, калі рэфлексія спынілася, а рэфлексія можа быць спыненая толькі чымсьці іншым, – і гэтае іншае моцна адрозніваецца ад лагічных катэгорый, бо яно ёсць рашэннем. Толькі калі пачатак ёсць сапраўдным прарывам, так што рэфлексія змушана спыняецца, і сам гэты пачатак як бы прарываецца скрозь бясконца доўгую рэфлексію, – толькі тады пачатак сапраўды ёсць бесперадумоўным. Аднак калі тое, з дапамогаю чаго рэфлексія вымушана перапыняецца, з тым, каб пачатак мог урэшце з’явіцца, ёсць сапраўдным разрывам, – значыць сам гэты пачатак – зусім не абсалютны, наколькі ён дасягаецца з дапамогаю *μετάβασις εἰς ἀλλό γένος*<sup>25</sup>.

Калі, пачынаючы з непасрэднага, мы дасягаем гэтага дзякуючы рэфлексіі, то само непасрэднае тут павінна азначаць нешта іншае, чым звычайна. Логіка-гегельянцы дакладна прыкмецілі гэта, і таму яны вызначаюць непасрэднае, з якога пачынае логіка, наступным чынам: найбольш абстрактны астатак пасля поўнага абстрагавання. Я не маю прэрэчанняў супраць такога вызначэння, але я адназначна прэрэчу супраць таго, што самі яны зусім не прытрымліваюцца таго, што абвяшчаюць, бо ў такім вызначэнні імпліцытна змяшчаецца перакананне, што абсалютнага пачатку няма зусім. Я ўжо чую, як нехта выгуквае: «Гэта яшчэ чаму? Бо *калі* мы абстрагуемся ад усяго, хіба гэта не азначае?..» – і гэтак далей, і да таго падобнае. І сапраўды, *калі* мы абстрагуемся ад усяго? Давайце ж будзем людзьмі! Гэтаксама, як і акт рэфлексіі, гэты акт абстрагавання сам па

<sup>24</sup> І калі гэта нават не так, то, у кожным разе, гэта эстэтычная катэгорыя – гэтаксама як Плу-тарх заўважае, што некаторыя людзі мяркуюць, быццам існуе толькі адзін свет, бо ў адваротным выпадку яны баяцца, што ў выніку ім давядзецца дапусціць існаванне неабмежаванае і непрыстойна бясконцае колькасці светаў. (*Заўв. аўтара*).

<sup>25</sup> Пераход у іншы род (гатунак) (*ст.-грэцк.*).

сабе бясконцы. Як жа я магу спыніць яго? – І далей, далей... Давайце правядзём разумовы эксперымент! Выкажам здагадку, што гэты акт бясконцага абстрагавання апынаецца здзейсненым (*in actu*<sup>26</sup>); і пачаткам не ёсць сам гэты акт, але толькі тое, што мы атрымліваем у яго выніку. Але з чаго ж я тады пачынаю, і як гэта можа быць абстрагаваннем ад усяго? На жаль, у гэты момант гегельянец, глыбока крануты ўсім, што адбывалася, магчыма, упадзе мне на грудзі, рахмана шэпчучы: «З таго, што нішто». І гэта менавіта тое, што голасна абвяшчае сістэма: пачаткам тут ёсць нішто. Але тады я вымушаны задаць сваё наступнае пытанне: якім жа чынам я пачынаю з таго, што ёсць нічым? Калі, дапусцім, акт бясконцага абстрагавання – гэта не проста штукаарства, якое можна паказваць колькі заўгодна, – то што тады? Тады ўсе мае сілы пойдучь на падтрыманне гэтага акту. Калі я не выкарыстаю тут усіх сваіх сіл, я не здолею абстрагавацца ад усяго. І калі цяпер, выкарыстоўваючы гэтую перадумову, я сапраўды пачынаю, гэта значыць, што я зусім не пачынаю з таго, што нішто, – проста таму, што ў хвілі пачатку я яшчэ не абстрагаваўся ад усяго. Гэта азначае, што нават калі чалавек і здольны ў сваім мысленні абстрагавацца ад усяго, ён аніяк не здольны зрабіць нічога больш, бо сам гэты акт, – нават калі выказаць здагадку, што ён не перавышае чалавечых сіл, – у кожным разе патрабуе іх цалкам. А проста маўкліва меркаваць, што мы стаміліся ад акту абстрагавання і гэтакім чынам нарэшце здолелі пачаць, – гэта тлумачэнне, вартае гандляроў каланіяльнымі таварамі, якія могуць і не звярнуць увагі на невялікую недавагу. Выраз «пачынаць з таго, што ёсць нічым» – нават безадносна да яго сувязі з бясконцымі актамі абстрагавання – ужо сам па сабе падманлівы.

Інакш кажучы, пачынаць з таго, што ёсць нічым – гэта не больш і не менш чым просты парафраз самое дыялектыкі пачатку. Пачатак ёсць, і разам з тым яго няма, проста таму, што гэта пачатак; вядома, гэта можна выказаць інакш: пачатак пачынаецца з таго, што ёсць нічым. Гэта будзе адно толькі новым выразам, а не крокам наперад. У першае імгненне я толькі мыслю пачатак *in abstracto*; у наступную ж хвілю я мыслю дачыненні гэткага самага абстрактнага пачатку да чагосьці, з чаго пачынаецца; і выяўляецца зусім слушным, што гэтае штосьці, г. зн. адзінае штосьці, адпаведнае такому пачатку, ёсць нічым. Аднак па сутнасці гэта адно толькі таўталагічны парафраз іншае тэзы: пачатку няма. Пачатку няма, і пачатак пачынаецца з таго, што ёсць нічым – гэта дзве цалкам тоесныя тэзы, а гэта значыць, што я так і не зрушыўся з гэтага пункту.

Сёрэн Кіркегар. заключнае ненавуковае паслямоўе да «Філасофскіх кавалачкаў».

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:

Søren Kierkegaards Samlede Værker.

Anden Udgave. VII. Bind. Kjøbenhavn,

1925. S. 99–103.

---

<sup>26</sup> У сапраўднасці (лац.).



## ЭДМУНД ГУСЭРЛЬ

У нерэфлектыўнай свядомасці мы «скіраваныя» на аб'екты, мы «маем на ўвазе» («інтэндуем») іх; і рэфлексія адкрывае гэта як іманентны працэс, уласцівы любому перажыванню, хоць і ў бясконца разнастайнай форме. Усведамленне чагосьці – не азначае пустое валоданне гэтым чымсьці ў свядомасці. Усялякі феномен мае сваю ўласную інтэнцыяльную структуру, аналіз якой паказвае, што яна – гэта сістэма індывідуальна інтэнцыяльных і інтэнцыяльна злучаных кампанентаў, якая пастаянна пашыраецца. Ва ўспрыманні куба, напрыклад, выяўляецца складаная і сінтэзаваная інтэнцыя: бесперапынная варыянтнасць у «з'яве» куба ў залежнасці ад ракурсу зроку і адпаведныя адрозненні ў «перспектыве», а таксама адрозненне паміж «пярэднім бокам», відочным у дадзены момант, і «заднім бокам», у дадзены момант невідочным, які застаецца гэтакім чынам крыху «нявызначаным», але які ў той жа час роўным чынам мяркуецца, што існуе. Назіранне за гэтай «плынню» розных з'яваў-аспектаў і за спосабам іх сінтэзу паказвае, што кожная фаза і інтэрвал ёсць ужо ў сабе «свядомасцю пра» нешта. Пры гэтым пастаяннае з'яўленне новых фаз не парушае ні на хвілу сінтэтычнае еднасці цэласнае свядомасці, фактычна яна застаецца свядомасцю аднаго і таго ж аб'екта. Інтэнцыяльнасць структуры працэсу ўспрымання мае сваю сутнасную тыпіку, нават калі трэба проста ўспрыняць фізічны прадмет. І калі адзін і той жа аб'ект будзе дадзены ў іншых модусах, калі ён дадзены ва ўяўленні, узгадванні ці як рэпрадукцыя, то ўсе яго інтэнцыяльныя формы ўзнаўляюцца, хоць іх характар зменіцца ў параўнанні з тым, чым яны былі ва ўспрыманні, дзеля таго каб адпавядаць новым модусам. Тое ж самае застаецца слушным для любога кшталту псіхічных перажыванняў. Меркаванне, ацэнка, імкненне – яны таксама не ёсць пустым валоданнем у свядомасці адпаведнымі меркаваннямі, каштоўнасцямі, мэтам і сродкамі, але падобным чынам яны належаць да перажыванняў, якія складаюцца з інтэнцыяльнае плыні, кожнае – у адпаведнасці са сваім устойлівым тыпам.

Універсальная задача феноменалагічнай псіхалогіі палягае ў сістэматычным вывучэнні тыпаў і формаў інтэнцыяльных перажыванняў, а таксама ў рэдукаванні іх структур да першасных інтэнцый і, гэтакім чынам, у вывучэнні прыроды псіхічнага, а таксама ў спасціжэнні душэўнага жыцця.

Эдмунд Гусэрль. Фенаменалогія.

Артыкул для «Encyclopaedia Britannica» (1927). *Пераклад*

*Л. Баршчэўскага паводле:*

<https://ru.scribd.com/doc/60798124/Husserl-Encyclopedia-Britannica-Article>

## ЛЮДВИГ ШТАЙН

Філасофскія і гістарычныя праўды вялікіх агульнасцяў, у адрозненне ад прызнаных натуральнымі навукамі, маюць фатальную якасць у тым, што яны заўсё-

ды хаваюць у сабе *petitio principii*<sup>27</sup>. Гэты стан можа ў гэткай высокай ступені быць пераканаўчым для чалавека, які нармальна мысліць, што будзе паўсюдна сустракаць ухваленне і прызнанне; але да *непахіснае* сілы пераканання, якой валодаюць прызнаныя ў натуральных навукх факты і самі законы, філасофская праўда, што выйшла з *petitio principia*, ніколі ўзняцца не здольная. Бо чарвяк скепсісу няўмольна і з вялікаю ахвотаю падточвае ствалы дрэва *філасофскае* мыслядзейнасці, і ў той самы час ён адпаўзае, сутыкнуўшыся з жалезнаю сілаю фактаў ды прыродных законаў. Адсюль вынікае, што нават самыя пераканаўчыя праўды гуманістычных навук мусяць мірыцца з паслядоўнаю крытыкай і нават з тым, што пад сумненне ставіцца само іх існаванне, бо той, хто сумняецца, адкідае іх *petitio principii* і становіцца на сутнасна іншы грунт. Калі, аднак, пасунуты зыходны пункт, з ім разам павінен пасунуцца таксама канцавы вынік, гэта значыць ён мусяць стаць іншым, часам нават процілеглым.

Каб выйсці з гэтай распачнай няпэўнасці, апошнім часам гуманістычныя навукі пачалі рабіць спробы карыстацца метадам прыродазнаўчых навук. Стэрэтыпная, сівая маці філасофія, рухаючыся навобмацак, пазычае ў сваёй трыумфальнай у квітнеючай маладосці дачкі прыроднай навукі цвёрды кій-апірышча індуктыўнага метаду, якому яна ўдзячная за пэўнасць дасягнутых у сябе вынікаў, каб, як і тая, шыбаваць цвёрдымі і бадзёрымі крокамі.

Людвіг Штайн. На мяжы стагоддзяў.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Stein, L. *An der Wende des Jahrhunderts.*  
Freiburg, Leipzig, Tübingen, 1899. S. 47–48.

## ГАСТОН БАШЛЯР

Паняцці і метады – гэта ўсё функцыя эксперыменту; усё навуковае мысленне павінна мяняцца, сутыкаючыся з новым досведам; выклад навуковага метаду заўсёды будзе выкладам акалічнасцяў, ён не можа апісаць канчатковую будову духу навукі.

Гэтая рухомасць здаровых метадаў павінна, відаць, палягаць у самім падмурку ўсяе псіхалогіі духу навукі, бо дух навукі ёсць абсалютным сучаснікам метаду, выражанага экспліцытна. Не варта давяраць звычкам, калі назіраеш. Метад утварае адно цэлае з яго ўжываннем. Нават на ўзроўні чыстае думкі рэфлексія пра метады павінна заставацца актыўнаю...

Гастон Башляр. Новы дух навукі.  
Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Bachelard, G. *Le nouvel esprit scientifique.* Paris, 1968. P. 105–106/

<sup>27</sup> Стан жабрацтва (лац.)

Калі дыялектыка, якая падзяляе аб'екты на класы, ёсць першаснаю, фундаментальнаю дыялектыкай, калі яна датычыць досыць глыбокіх прынцыпаў, каб не мець спадзяванняў звесці аб'екты двух розных класаў у адзін-адзіны, тады трансцэндэнтальнае логікі больш няма. Падзяліўшы свет аб'ектаў і зрабіўшы, у адпаведнасці з аб'ектывацыяй, таксама падзел свету ўласнае думкі, мы павінны надаць гэтаму апошняму, свету «я мыслю», дыялектычную актыўнасць; трэба мабілізаваць, узбудзіць філасофію адмаўлення...

Таму трэба заўсёды мець недавер да паняцця, якое мы яшчэ не здолелі дыялектызаваць. А тое, што ўскладняе яго дыялектызацыю, – гэта *пераабцяжарванне* яго зместу. Гэтае пераабцяжарванне перашкаджае паняццю чуйна рэагаваць на ўсе змяненні ўмоў, праз якія апошняе набывае свае сапраўдныя функцыі. Гэтай паняццю надаецца *зашмат* сэнсу, бо яго ніколі не мысляць *фармальна*. Але калі яму надаюць *зашмат* сэнсу, то варта непакоіцца, каб два розныя суб'екты не надалі яму *аднаго і таго самага* сэнсу. Адсюль узнікаюць глыбокія семантычныя парушэнні, якія перашкаджаюць узаемаразуменню людзей нашага часу. Мы пакутуем на няздольнасць мабілізаваць, урухоміць наша мысленне. Каб мець хоць якую гарантыю адзінае думкі наконт нейкай асобнай праблемы, трэба, каб мы, прынамсі, не трымаліся аднае думкі. Два чалавекі, якія імкнуцца па-сапраўднаму зразумець адзін аднаго, павінны напачатку адзін аднаму пярэчыць. Праўда – дачка дыскусіі, а не дачка сімпатыі...

Гэтая патрэба ў фундаментальных дыялектызаваных паняццях, гэты клопат пра тое, каб падтрымліваць абмеркаванне дасягнутых вынікаў, гэтая пастаянная палемічная дзейнасць розуму не павінны ўводзіць нас у зман што да канструктыўнай актыўнасці філасофіі адмаўлення. Філасофія адмаўлення не ёсць *жаданнем адмаўлення*. Яна не ўтвараецца з духу супярэчнасці, які пярэчыць без доказаў і ўжывае цьмяныя слоўныя выкрунтасы. Яна не ўхіляецца сістэматычна ад усялякіх правіл. Наадварот, яна верная правілам унутры пэўнае сістэмы правіл. Яна не прымае ўнутранае супярэчлівасці. Яна ініцыіруе для добра вызначаных дзеянняў індукцыйны рух, які яе характарызуе і які вызначае перабудову ведаў на аснове пашырэння...

Філасофія адмаўлення тым болей не мае анічога агульнага з апрыёрнаю дыялектыкай. У прыватнасці, яна не можа па-сур'ёзнаму развівацца ў асяроддзі гегелеўскае дыялектыкі...

Адмаўленне павінна заставацца ў кантакце з першапачаткова засвоеным. Яно павінна пакідаць магчымасць *дыялектычнага абагульнення*. Абагульненне праз адмаўленне павінна ахопліваць тое, што адмаўляецца. Напраўду, увесь уздым навуковае думкі цягам апошняга стагоддзя апраўдвае такія дыялектычныя абагульненні пры засваенні таго, што яны адмаўлялі. Гэтак, неэўклідава геаметрыя ўключае ў сябе геаметрыю Эўкліда; квантавая, не-ньютанаўская механіка ўключае ў сябе ньютанаўскую механіку; механіка хваль уключае ў сябе рэлятывісцкую механіку.

Гастон Башляр. Філасофія *не*. Пераклад

Л. Баршчэўскага паводле: Bachelard, G.

La philosophie du non. Paris, 1966. P. 99–100, 123–127.

## ПАВЕЛ ФЛАРЭНСКІ

Дыялектыка ёсць дотыкам да рэчаіснасці. Не пра сімвалы рэчаіснасці, ім створаныя, апавядае філосаф, але *самі сімвалы*, у іх нараджэнні ад рэчаіснасці, паказвае. Ён не навучае, а перад намі выпрабоўвае рэчаіснасць. Дыялектыка – гэта бесперапынны дослед з рэчаіснасцю, каб заглыбіцца ў паслядоўныя шыхты яе рэальнасці. Паводле Наймудрэйшага, «вока ніколі не насыціць зрокам, а вуха – слыхам» (параўн. Экл. 1, 8). Гэтае ненасычальнае ўзіранне ў рэальнасць і гэтае ненасычальнае выслухоўванне яе слова ёсць дыялектыкай. Прабіваючыся наўскрозь абалонкі нашае суб'ектыўнасці, цераз змярцвелыя адклады нашага духу, думка філосафа ёсць заўсёднадасведчаная думкаю, бо яна нязменна працуе не *над* сімваламі, як такімі, а толькі сімваламі над *самою* рэчаіснасцю. Пакуль яны поўныя жыцця, яны нясуць сваю пасаду; але калі, – засыхаючы і мярцвеючы, – як той восеньскі лісток, яны адпадаюць ад залатога дрэва жыцця, тады думка прарываецца і праз іх – да новага судакранання з самім жыццём, і гэтак яшчэ і яшчэ. Навука здавольваецца адзінкавым досведам і, пабудоваўшы схему, абгарнуўшы яго схемаю, працуе над абгортвальнаю схемаю; філасофія шукае заўсёднаеўвядальнага досведу, і думка рухаецца сюды-туды ад сябе да жыцця і ад жыцця зноў да сябе. Гэты яе рух сюды-туды ёсць дыялектыкай, філасофскім метадам.

Павел Фларэнскі. Каля водападзелаў думкі. *Пераклад Р. Грудніцкага* паводле: Флоренский, П. А. У водоразделов мысли. Т. 2. Москва, 1990. С. 131.

## ТАДЭВУШ КАТАРБІНСКІ

...Метад, або сістэма паводзінаў – гэта спосаб выканання складанага дзеяння, які палягае ў пэўным падборы і расстаноўцы яго складовых частак, прычым гэта спосаб, спланаваны і прыдатны для шматразовага паўтарэння.

Вызначаючы метада падобным чынам, мы, бадай, не разыходзімся са звыклым штодзённым разуменнем гэтага тэрміна і ў той жа час настойліва падкрэсліваем яго праксеалагічны характар. А паколькі само паняцце метаду належыць да сферы праксеалагічных паняццяў, то і магчымая навука пра віды метадаў, пра вартасці метадаў ды іх недахопы, г. зн. пастуляваная агульная метадалогія, знаходзіцца ў сферы перспектывы праксеолага і не ёсць выключна кампетэнцыяй логікі ў шырокім разуменні гэтага слова. Да цяперашняга часу атрымлівалася так, што пра метадалогію кажуць амаль выключна як пра складовую частку менавіта гэтай навукі, якая ахоплівае тэорыю формаў слухных высноў з пэўнымі дабудовамі. Адна з гэтых дабудоў (разам з семантыкай і разам з некаторымі праблемамі тэорыі пазнання) атрымала найменне і называецца або проста метадалогіяй, або метадалогіяй навук. Усё ж такі, без усялякіх сумневаў, можна не толькі разважаць згодна з такім, а не іншым метадам, не толькі развіваць навуку ды пісаць навуковыя працы лепш ці горш з пункту погляду адпаведнага метаду. Акрамя таго,

можна рабіць што-небудзь лепш ці горш з пункту погляду метаду, калі робіцца нешта больш-менш складанае, што ахоплівае больш чым адзін ізалюваны адвольны імпульс.

Але, несумненна, метадалогія навук, адна з дысцыплін-складнікаў логікі ў больш шырокім разуменні гэтага слова, ёсць прыватным выпадкам агульнай метадалогіі, а такім чынам, – праксеалогіі. А ў гэтай якасці яна ёсць сферай магчымых ужыванняў яе абагульненняў. І калі, напрыклад, некаторыя знаўцы навучальных метадаў развіваюць ідэю аб удасканаленні гэтых метадаў, беручы пад увагу ашчаднасць паводзінаў у даследаваннях і выкладзе вынікаў даследаванняў, то яны якраз і займаюцца даследаваннямі, праксеалагічнымі паводле сваёй сутнасці, хоць і абмежаванымі пэўнымі галінамі разумовай працы як сферай іх ужывання.

Тадэвуш Катарбінскі. Трактат пра добрую працу. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Kotarbiński, T. *Dzieła wszystkie*: Traktat o dobrej robocie. Wrocław, 2001. Str. 56–57.

## ЛЮДВІГ ВІТГЕНШТАЙН

...Слушным метадам філасофіі быў бы наступны: не казаць нічога, акрамя таго, што можа быць сказана, г. зн. палажэнняў прыродазнаўства – уласна кажучы, таго, што не мае нічога агульнага з філасофіяй, і пасля заўсёды, калі хто-небудзь захоча сказаць нешта метафізічнае, паказаць яму, што ён не надаў ніякага значэння пэўным знакам у сваіх высновах. Гэты метадаў быў бы незадавальняльным для нашага суразмоўцы – апошні не адчуваў бы, што мы вучым яго філасофіі, але ўсё ж гэта быў бы адзіны бездакорна слушны метадаў.

Людвіг Вітгенштайн. Логіка-філасофскі трактат. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: <http://www.gleichsatz.de/b-u-t/trad/witt.html>

## КАРЛ ПОПЕР

Метадаў, з дапамогай якога спрабуюць наблізіцца да вырашэння ўсіх праблем, звычайна адзін і той самы, – гэта *метадаў спроб і памылак*. Гэты самы метадаў, у сваёй аснове, выкарыстоўваецца і арганізмамі ў працэсе адаптацыі. Зразумела, што яго паспяховасць у велізарнай ступені залежыць ад колькасці і разнастайнасці спроб: чым больш мы робім спроб, тым больш верагодна, што адна з іх апынецца ўдалаю.

Мы можам апісваць значэнне гэтага метадаў ў развіцці чалавечай думкі – і асабліва філасофіі – як прыватны выпадак метадаў спроб і памылак. Мабыць, людзі часцей за ўсё рэагуюць на праблему двума спосабамі: яны або вылучаюць тэорыю і захоўваюць адданасць ёй як мага даўжэй (у выпадку памылковасці тэорыі

яны часам нават аддаюць перавагу смерці перад адрачэннем<sup>28</sup>), альбо змагаюцца супраць такой тэорыі, калі зразумелі яе слабасць. Гэтае змаганне ідэалогій – якое, несумненна, можа быць растлумачана ў тэрмінах метаду спроб і памылак – характэрнае для ўсяго, што можна назваць развіццём чалавечага мыслення. Выпадкі, у якіх яно адсутнічае, як правіла, маюць месца тады, калі за пэўную тэорыю або сістэму, нягледзячы ні на што, трымаюцца на працягу доўгага часу. Аднак знойдзецца вельмі няшмат прыкладаў (калі яны ўвогуле існуюць) развіцця мыслення, якое было б павольным, няўхільным, бесперапынным ды ішло б шляхам паступовага паляпшэння, а не шляхам спроб, памылак ды змагання ідэалогій.

Калі метады спроб і памылак развіваецца ўсё больш і больш свядома, то ён пачынае набываць характэрныя рысы «навуковага метаду». Гэты «метады» коратка можна апісаць наступным чынам. Сутыкнуўшыся з пэўнаю праблемаю, навуковец прапануе ў парадку гіпотэзы пэўнае рашэнне – тэорыю. Калі гэтая тэорыя і прызнаецца навукаю, то толькі ўмоўна; і самая характэрная рыса навуковага метаду палягае акурат у тым, што навукоўцы не пашкадуюць сіл дзеля крытыкі і спраўджвання тэорыі, што абмяркоўваецца. Крытыка і праверка ідуць поруч: тэорыя паддаецца крытыцы з самых розных бакоў, і крытыка дазваляе выявіць тыя моманты тэорыі, якія могуць апынуцца хісткімі. Праверка ж тэорыі дасягаецца з дапамогаю як мага больш строгага выпрабавання гэтых хісткіх месцаў. Вядома, гэта зноў-такі варыянт метаду спроб і памылак. Тэорыі вылучаюцца ў якасці гіпотэз і грунтоўна спраўджваюцца. Калі вынік праверкі сведчыць аб памылковасці тэорыі, то тэорыя элімінуецца; метады спроб і памылак ёсць, у сутнасці, метадам элімінацыі. Яго поспех залежыць галоўным чынам ад выканання трох умоў, а менавіта: прапанаваныя тэорыі павінны быць досыць шматлікімі (і арыгінальнымі); яны павінны быць досыць разнастайнымі; праверкі, якія робяцца, павінны быць дастаткова строгімі. Такім чынам мы здолеем, калі нам пашанцуе, гарантаваць выжыванне самай аптымальнай тэорыі з дапамогаю элімінацыі менш аптымальных.

Карл Р. Попер. Што такое дыялектыка?

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

[https://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper\\_what-is-dialectic.pdf](https://www.vordenker.de/ggphilosophy/popper_what-is-dialectic.pdf)

## **ТЭАДОР АДОРНА**

...Утопіяй пазнання было б спрабаваць раскрыць непаняццевае пры дапамозе паняццяў, не прыпадабняючы ім гэта непаняццевае.

Падобнае паняцце дыялектыкі абуджае сумневы ў самой яго магчымасці. Праз актуалізацыю бесперапыннага руху ў супярэчнасцях, як уяўляецца, мож-

---

<sup>28</sup> Гэтая дагматычная ўстаноўка на нязменную адданасць тэорыі мае важнае значэнне. Не маючы гэткай скіраванасці, мы ніколі не змаглі б зразумець сутнасць тэорыі, - мы адмовіліся б ад яе яшчэ перад тым, як з'явілася б рэальная магчымасць выявіць яе сілу. У выніку ніводная тэорыя ніколі не здолела б выканаць сваю ролю, якая палягае ў тым, каб парадкаваць свет, рыхтаваць нас да будучых падзей або прыцягваць нашу ўвагу да падзей, якія, калі б не было гэтай тэорыі, мы проста ніколі не навучыліся б назіраць. (Зайв. аўтара.)

на авалодаць татальнасцю духу і – хай сабе, як заўсёды, і ў пераўтворанай форме – можна спасцігнуць пакладзеную без усялякіх намаганняў ідэю тоеснасці. Дух, які ўвесь час рефлексуе пра супярэчнасці ў рэчы, павінен сам быць рэччу, калі ён неабходным чынам будзе гэтую рэч па форме супярэчнасці. Праўда, якая ў ідэалістычнай дыялектыцы фармулюецца датычна ўсякага адзінкавага як у сваёй адзінкавасці непраўдзівага, ёсць праўдаю цэлага; калі праўда не асэнсоўваецца загадзя, то дыялектычныя крокі, працэдуры ды этапы губляюць матывацыю і кірунак. Супраць гэтага можна запырачыць наступнае: аб’ект духоўнага пазнання ў сабе ёсць у вышэйшай ступені рэальнай, антаганістычнай сістэмаю не толькі дзякуючы сваёй апасродкаванасці ў дачыненні да пазнаванага суб’екта, які і адкрывае сябе ў гэтай апасродкаванасці. Прымусовае «складанне» рэальнасці, якую ідэалізм спраецыраваў у сферу суб’екта і духу, можна павярнуць у адваротны бок. З гледзішча ідэалізму лішнім ёсць дапушчэнне, што аб’ектыўныя дэтэрмінанты духу, грамадства, з гэтым самым поспехам – сукупнасць суб’ектаў ёсць тым жа, што і іх адмаўленне. У такой негатыўнай яны не пазнавальныя, нямоглыя і безуладныя; менавіта таму адмаўленне так адчайна аб’ектыўнае, а паняцце (як і ідэалізм у сваёй пазітыўнасці) недаацэньвае яго. Сістэма не ёсць сістэмаю абсалютнага духу; сістэма залежыць ад усіх тых, хто ёю распараджаецца, хто ніколі не зможа даведацца, наколькі гэтая сістэма ёсць сістэмаю іх саміх. Суб’ектыўная прэфармацыя матэрыяльнага грамадскага вытворчага працэсу, прынцыпова адрознага ад тэарэтычнай канструкцыі, складае яго непадзельнае – тое, што не ў згодзе з суб’ектамі. Іх уласны розум, які несвядома, накіраваны трансэндэнтальнага суб’екта, праз абмен стварае тоеснасць, застаецца чымсьці несувымірным для суб’ектаў; розум яны прыводзяць да адзінага назоўніка: суб’ект аказваецца ворагам суб’екта. Папярэдняя ўсеагульнасць як праўдзівая, так і непраўдзівая, бо яна ўтварае той «эфір», які Гегель называе духам; непраўдзівая, бо яе розум яшчэ не ёсць такім, яе ўсеагульнасць – гэта прадукт прыватных інтарэсаў. Таму філасофская крытыка тоеснасці выходзіць па-за межы філасофіі. Тое, што гэты выхад патрабуе чагосьці, што не ўкладаецца ў рамкі тоеснасці (паводле тэрміналогіі Маркса, выходзіць за рамкі спажывецкага кошту) – азначае, што жыццё павінна працягвацца – нават у рамках пануючых вытворчых адносінаў. Гэта і ёсць невымоўнае *in ineffabile*<sup>29</sup> ўтопіі. Утопія блытаецца ў тым, што было абяцана; што яна не можа рэалізаваць сама па сабе. У дачыненні да канкрэтнай магчымасці ўтопіі дыялектыка ёсць онталогіяй фальшывага, непраўдзівасці стану рэчаў. Сапраўднае становішча спраў у сістэме, гэтак як і ў супярэчнасці, далёка не свабоднае ад улады ўтопіі.

Тэадор Адорна. Негатыўная дыялектыка.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:

Adorno, Th. Negative Dialektik.

Frankfurt/M., 1996. S. 19–20.

<sup>29</sup> Невыказнае, невымоўнае (лац.).

## VII. САЦЫЯЛЬНАЯ І ПАЛІТЫЧНАЯ ФІЛАСОФІЯ

*Агульнае паняцце грамадства.* Чалавек – істота грамадская. Гэта было адзначана яшчэ Арыстотэлем у яго знакамітым вызначэнні. Але што такое грамадства, як яно ўзнікае, якая яго будова, паводле якіх прынцыпаў яно існуе і функцыянуе? Гэтыя пытанні складаюць прадметнае поле таго раздзела філасофскіх ведаў, які называецца сацыяльнай філасофіяй і на які абапіраюцца такія гуманітарныя канцэпцыі, як тэорыя і метадалогія гісторыі, сацыялогія, паліталогія і інш. *Сацыяльная філасофія – гэта філасофскае вучэнне аб умовах узнікнення, існавання і развіцця грамадскіх формаў чалавечага жыцця.*

Паняцце «грамадства» ўжываецца ў вузкім і шырокім сэнсе. Пад грамадствам у вузкім сэнсе разумеюць аб'яднанні груп людзей для супольнай дзейнасці, альбо пэўны этап чалавечай гісторыі (першабытнае грамадства), ці гістарычнае жыццё асобнага народа або краіны (беларускае грамадства).

Грамадства ў шырокім сэнсе – *адасобленая ад прыроды, але шчыльна звязаная з ёю частка матэрыяльнага свету, якая ўяўляе сабою гістарычна зменлівую сістэму сувязяў, зносінаў і формаў аб'яднання людзей, што ўзнікае ў працэсе іх жыццядзейнасці.*

Разнастайнасць даследчыцкіх праграм, метадалагічны плюралізм сацыяльнай філасофіі сведчыць аб складанасці тэмы грамадства і стварае аснову эфектыўнага пазнання сацыяльна-культурных працэсаў.

*Грамадства як здольная да самаразвіцця сістэма.* Незалежна ад арыентацыі на тую альбо іншую праграму даследавання, неабходна прызнаць, што грамадства – гэта і людзі, і іх дзейнасць, і яе вынікі. Пры гэтым прырода выступае як неабходная натуральная перадумова існавання грамадства, хаця стаўленне яго да прыроды апасродкавана прыладамі і вынікамі дзейнасці, гэта значыць – культурай. Грамадства існуе і функцыянуе ва ўзаемадзеянні з прыродаю як вынік свядомай і мэтанакіраванай дзейнасці людзей.

Грамадства – гэта не проста супольнасць людзей, а найперш сувязі, узаемадзеянні, аб'яднанні, якія ўтвараюць складаную сістэму сацыяльных практык паміж асобнымі індывідамі, сацыяльнымі групамі і супольнасцямі людзей. Гэта азначае, што грамадства існуе і развіваецца як арганізаваная сістэмная цэласнасць, якая ўнутры сябе стварае ўмовы і механізмы ўласнага развіцця. З гэтага, сістэмнага, пункту погляду *грамадства – гэта складанаарганізаваная і здольная да самаразвіцця сістэма, усе элементы якой знаходзяцца ў дачыненнях узаема сувязі і ўзаемазалежнасці.* Грамадства як здольная да самаразвіцця сістэма характарызуецца: 1) разнастайнасцю элементаў і сувязяў паміж імі; 2) інтэгратывнасцю, якая забяспечваецца нормамі і схемамі паводзінаў надындывидуальнага



кшталту (мараль, традыцыі, права); 3) самадастатковасцю, гэта значыць здольнасцю аднаўляць умовы свайго існавання; 4) дынамічнасцю і альтэрнатыўнасцю шляхоў развіцця; 5) нелінейным характарам сацыяльных працэсаў.

Пры гэтым сёння мае вялікую вагу *несубстанцыяльны падыход* (Энтані Гідэнс, П'ер Бурдзье) да разумення грамадства, які ўнікае нават самога ўжывання азначанага тэрміна, замяняючы яго паняццем сацыяльнага ці сацыяльных (грамадскіх) практык. Асноўную крытыку тут атрымлівае прынцып разгляду грамадства як нейкай надпрыроднай квазіаб'ектыўнай субстанцыі, якая існуе незалежна ад чалавека і падначальвае асобных індывідаў яе ўздзеянню. У той самы час як грамадскія стасункі прапануецца разглядаць у іх рэлятывіўнасці, як *сістэму практык*, у якія залучаюцца людзі, рэалізуючы свае інтарэсы і ўзнаўляючы гэтыя *практыкі ў прасторы* (не толькі геаграфічнай, але і сацыяльнай – практыкі «жывуць» на людзях) і *часе* (працяглыя практыкі ўтвараюць сацыяльныя традыцыі, іншыя маюць адносна кароткі век).

Грамадства як сістэмнае ўтварэнне ўключае ў сваю структуру асобных індывідаў, сацыяльныя групы і супольнасці (сям'ю, класы, нацыі), дзяржаву з яе інстытутамі і вызначаецца праз розныя формы духоўных практык – мараль, рэлігію, мастацтва, навуку і т.п. Гэтыя элементы маюць больш або менш складаную прыроду і самі выступаюць як арганізаванае цэлае. Гэта так званыя структурныя падсістэмы, якія ўтвараюць *сферы грамадскага жыцця – эканамічную, сацыяльную, палітычную, духоўную*.

Эканамічная сфера ўключае ў сябе матэрыяльную вытворчасць, а таксама адносіны паміж людзьмі, якія ўзнікаюць у працэсе вытворчасці, абмену, размеркавання і спажывання матэрыяльных каштоўнасцяў.

Элементамі сацыяльнай сферы з'яўляюцца малыя і вялікія сацыяльныя групы і аб'яднанні, слаі, класы і нацыі, а таксама формы і спосабы іх узаемадзеяння. Сюды можна аднесці, прыкладам, дзейнасць розных прафесійных груп і суполак, дабрачынных аб'яднанняў, спартыўных клубаў, таварыстваў па інтарэсах і т.п.

Палітычная сфера аб'ядноўвае дзяржаву і яе інстытуты, прававую сістэму, палітычныя партыі і аб'яднанні. Менавіта тут ажыццяўляецца палітычная дзейнасць людзей і ажыццяўляюцца іх палітычныя інтарэсы. У працэсе станаўлення палітычных груп і партый вялікую ролю адыгралі разнастайныя *ідэалогіі*, сярод якіх найбольшы ўплыў мелі ў мінулым або маюць і цяпер *кансерватыўная, ліберальная, хрысціянска-дэмакратычная, сацыялістычная, нацыяналістычная*; некаторыя з іх – такія як *фашысцкая і камуністычная* – прыводзілі да ўзнікнення грамадстваў таталітарнага тыпу.

У духоўную сферу ўваходзяць такія формы грамадскіх практык, як мараль, права, рэлігія, мастацтва, навука і т.п., якія разам утвараюць духоўную культуру грамадства.

Усе сферы грамадства не толькі ўзаемазвязаныя, але і ўзаемна абумоўліваюць адна адну. Так, напрыклад, эканоміка нараджае і абумоўлівае прававыя адносіны, але апошнія самі могуць істотна ўплываць на сферу эканомікі: спрыяць альбо перашкаджаць прытоку інвестыцый, стымуляваць эканамічную актыўнасць людзей або стрымліваць яе.

**Крыніцы і фактары сацыяльнай дынамікі.** Складанасць грамадства, разнастайнасць яго элементаў і, адначасова, яго цэласнасць ставяць перад даследчыкамі праблему выяўлення і тлумачэння сістэмаўтваральных фактараў сацыяльнай дынамікі. У працах розных філосафаў асновай жыццядзейнасці грамадства выступае *супольная дзейнасць людзей і сацыяльныя адносіны* паміж імі. Менавіта дзейнасць з’яўляецца асноваю класіфікацыі сфер грамадскага жыцця і ўмоваю адзінства грамадства. Пад дзейнасцю разумеюць спецыфічна чалавечую форму актыўнага стаўлення да прыроднага і сацыяльнага свету з мэтай яго змянення і пераўтварэння. Сацыяльныя ж адносіны – гэта разнастайныя формы і спосабы сувязяў і ўзаемадчынненняў вялікіх сацыяльных груп, якія ўзнікаюць у працэсе супольнай дзейнасці ў розных сферах грамадскага жыцця.

Розныя аўтары па-рознаму ацэньваюць ролю тых альбо іншых фактараў у жыцці грамадства. Усе прычыны, якія абумоўліваюць сацыяльную дынаміку, можна падзяліць на *аб’ектыўныя і суб’ектыўныя фактары*. Да аб’ектыўных фактараў можна аднесці сацыяльна-эканамічныя (узровень развіцця эканомікі, яе характар, патрэбы, узровень развіцця навукі і тэхнікі ды інш.), прыродна-геаграфічныя (клімац, ландшафт, наяўнасць альбо адсутнасць прыродных рэсурсаў), дэмаграфічныя (колькасць і якасць насельніцтва, суадносіны полаў і пакаленняў). Да суб’ектыўных адносяцца этнакультурныя фактары (менталітэт, традыцыі, звычаі, духоўныя каштоўнасці, мэты, інтарэсы). Першыя фактары фарміруюцца незалежна ад волі і свядомасці як асобных індывідаў, так і супольнасцяў людзей, другія ж з’яўляюцца вынікам свядомай дзейнасці сацыяльных суб’ектаў.

Неабходна адзначыць той факт, што працэс развіцця грамадства, гэта значыць гістарычны працэс, хоць і ажыццяўляецца праз свядомую дзейнасць людзей, але носіць пераважна аб’ектыўны характар, гэта значыць з’яўляецца вытворнай сукупнасці дзейных фактараў самога развіцця, а не простым вынікам чалавечай дзейнасці. Гэта, з іншага боку, не азначае, што гісторыя грамадства фатальна прадвызначаная, а чалавек у гісторыі адно толькі марыянетка. У супольнай арганізаванай дзейнасці людзі здольныя вырашаць самыя грандыёзныя задачы, дасягаць самых высокіх мэтаў, але мусяць лічыцца з тымі аб’ектыўнымі чыннікамі, якія з’яўляюцца вынікам папярэдняй гісторыі, ад іх волі не залежаць і служаць перашкодаю на шляху адвольнага суб’ектывізму. Ігнараванне суб’ектыўнага чынніка вядзе да *фаталізму*, які выключае свабоду, а чалавека ператварае ў раба падзей. Недаацэнка ж аб’ектыўнага чынніка з’яўляецца асновай *валюнтарызму*, які волю разглядае як вышэйшы і вызначальны фактар гістарычнага працэсу. У рэальнай жа гісторыі аб’ектыўны ход падзей дапаўняецца свядомай мэтанакіраванай дзейнасцю людзей.

Менавіта людзі, індывіды і іх супольнасці, выступаюць *суб’ектамі сацыяльнага развіцця*. Гэта народныя масы, сацыяльныя групы, грамадскія аб’яднанні, гістарычныя асобы, якія сваёй дзейнасцю спрыяюць сацыяльнаму прагрэсу. Саслоўі (станы), класы і нацыі, якія аб’ядноўваюць вялікія масы людзей, у працэсе сваёй дзейнасці вырашаюць найбольш значныя праблемы грамадскага жыцця. Што да гістарычных асоб, то іх роля ў сацыяльным працэсе тым вышэйшая, чым

больш поўна і паслядоўна яны выяўляюць, абараняюць і праводзяць у жыццё рэальныя інтарэсы людзей.

Праблема сацыяльнай дынамікі шчыльна звязана з пытаннем аб скіраванасці сацыяльных працэсаў. Пытанне гэтае вырашалася неадназначна. Адны даследчыкі грамадскага жыцця адстойвалі ідэю паступальнага ўзыходжання ад простых і ніжэйшых формаў арганізацыі да больш складаных ды вышэйшых і абгрунтавалі канцэпцыю *сацыяльнага прагрэсу*. У XX ст. гэтая ідэя знайшла ўвасабленне ў тым ліку ў ідэалогіі тэхнакратызму, заснаванай на веры ў неабмежаваныя магчымасці навукі і тэхнікі ды эфектыўнасць кіравання тэхнічных спецыялістаў. Па-рознаму вырашаецца і праблема крытэрыяў прагрэсіўнага развіцця. У сучасным грамадазнаўстве сцвярджаецца, што крытэрыем сацыяльнага прагрэсу з'яўляецца комплексны паказчык, які ўключае ў сябе становішча чалавека ў грамадстве, узровень яго свабоды, ступень сацыяльнай і экалагічнай бяспекі, меру духоўнасці.

Аднак неадназначнасць сацыяльных працэсаў і супярэчліvasць шляхоў іх развіцця нараджае ідэю *сацыяльнага рэгрэсу* і гістарычнага песімізму. Прыхільнікі гэтай ідэі альбо зусім адкідаюць здольнасць людзей да паступальнага развіцця, альбо лічаць, што развіццё цывілізацыі прыводзіць да пагаршэння стану чалавечай прыроды (канцэпцыя «шляхетнага дзікуна» Ж.-Ж. Русо), альбо абмяжоўваюць прагрэсіўныя тэндэнцыі сферай лакальных цывілізацый.

Асноўнымі формамі сацыяльнай дынамікі з'яўляюцца *эвалюцыя* і *рэвалюцыя*. Эвалюцыйныя змены ажыццяўляюцца шляхам паступовага рэфармавання розных бакоў грамадскага жыцця і ўдасканалення заканадаўства ў межах існуючага ладу. Рэвалюцыя ж – гэта форма сацыяльнага развіцця шляхам радыкальных пераўтварэнняў усёй сістэмы грамадскіх адносінаў з карэнным змяненнем сацыяльна-класавай структуры і палітычных інстытутаў. Рэвалюцыйныя перамены ажыццяўляюцца шырокімі масамі людзей і суправаджаюцца мірнай або і гвалтоўнай ліквідацыяй існуючага грамадскага ладу. Рэвалюцыі звычайна адбываюцца ў краінах, у якіх улада адмаўляецца ад наспелых пераўтварэнняў (рэформаў), падаўляе іншадумства і грамадзянскую ініцыятыву, што адбываецца насуперак грамадскім чаканням. Працігласцю працэсу сацыяльнай дынамікі можа быць толькі працэс стагнацыі, запаволення тэмпаў грамадскага жыцця, кансервацыі традыцыйных формаў і звыдзення ўсіх індывідуальных і калектыўных практык да іх простага ўзнаўлення.

Такім чынам, калі падагуліць:

1) *грамадства з'яўляецца вынікам супольнай дзейнасці людзей і выступае складанаарганізаванай, здольнай да самаразвіцця сістэмай. Грамадства нельга зводзіць да сумы індывідаў, а належыць разглядаць як сістэму сувязяў, адносінаў і формаў арганізацыі людзей. Несубстанцыяльнае разуменне грамадства разглядае сацыяльнае жыццё чалавека праз прызму грамадскіх практык, іх рэалізацыі і ўзнаўлення ў прасторы і часе;*

2) *асновай грамадскага жыцця і формай актыўнага стаўлення чалавека да свету з'яўляецца сацыяльная дзейнасць, адметныя формы якой нараджаюць сферы грамадскага жыцця: эканамічную, сацыяльную, палітычную, духоўную;*

3) грамадства ўяўляе сабою структураваную цэласнасць, якая ўключае ў сябе разнастайныя сацыяльныя групы, што класіфікуюцца на падставе класавага, этнічнага, дэмаграфічнага і іншых прынцыпаў;

4) дынаміка сацыяльных працэсаў абумоўлена спалучэннем аб'ектыўных і суб'ектыўных фактараў, важнейшымі сярод якіх з'яўляюцца сацыяльна-эканамічныя патрэбы ды інтарэсы, прыродныя ўмовы, нацыянальны характар, духоўныя арыентацыі. Суб'ектамі сацыяльных дзеянняў выступаюць народ, класы, нацыі, гістарычныя асобы. Асноўнымі напрамкамі сацыяльнай дынамікі застаюцца працэсы эвалюцыі і рэвалюцыі.

*Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі.*

**Да сутнасці палітычнай філасофіі.** Палітычная філасофія – нарматыўная дысцыпліна. Яна адказвае на тры віды пытанняў. Першае пытанне: які прававы парадак справядлівы для грамадства? Другое пытанне: якім побытавым нормам супрацьстаяць сацыяльныя інстытуцыі? І трэцяе пытанне: як вызначыць нормы ацэнкі і падтрымкі прававога парадку? Адказ на першае пытанне дакладна акрэслівае прыярытэтны комплекс інстытуцый (напрыклад, лібералізм у каардынацыі рынкавай эканомікі і канстытуцыйныя абмежаванні, выбарнасць урада). Адказ на другое пытанне ўсталёўвае і падтрымлівае маральныя прымусы, якім прыярытэтныя інстытуцыі мяркуюць падпарадкоўваць, і ідэалы, якія яны мяркуюць падтрымліваць далей... Адказ на трэцяе пытанне ўзаконьвае тое, што мы можам апеляваць да палітычнай тэорыі... Аднак прымус не застрахаваны ад памылковых дзеянняў якой-небудзь высокай інстанцыі, і таму ён заўсёды мусіць быць апраўданы...

Палітычная філасофія ўлучаецца ў маральную філасофію: яна арыентаваная на прынцыпы справядлівасці і добра. Адрозна ад маральнай філасофіі яна, аднак, дастасоўвае гэтыя прынцыпы не да асабістага кіраўніцтва, а да безабічных інстытуцый, прымусова ўведзеных правіл, дамоўленасцяў і звычаяў. Яна не пытаецца, як мы будзем жыць і дзейнічаць, а пытаецца, якога кшталту інстытуцыі мы будзем прымаць для ўзгаднення нашых дзеянняў і жыццяў.

*Янаш Кіш. З уводзінаў да кнігі  
«Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі»<sup>30</sup>.*

---

<sup>30</sup> Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі. Пераклад пад рэд. В. Вайткевіча. Мінск, 1999. С. 7.

## ТЭКСТЫ

### ПЛАТОН / САКРАТ

– Ці ты не ведаеш, што адны гаспадарствы кіруюцца тыранскім ладам, іншыя – дэмакратычным, а яшчэ іншыя – арыстакратычным?

– Дык як жа ж не ведаць?

– І што ў кожным гаспадарстве той мае сілу, хто знаходзіцца пры ўладзе?

– Вядома.

– І розныя формы кіравання ствараюць законы на сваю карысць: дэмакратыя – дэмакратычныя законы; тыранія – тыранскія і падобна ў астатніх выпадках. Гэтак, устанавіўшы свае законы, агалошваюць іх справядлівымі для сваіх падуладных – гэта якраз і ёсць тое, што карысна ўладам, а тых, хто пераступае іх, караюць як парушальнікаў законаў і справядлівасці. Дык вось гэта я і кажу, вельмі паважаны Сакрат, што ва ўсіх гаспадарствах пануе тая самая форма справядлівасці, якая з’яўляецца карыснаю для ўрада; і паколькі ўрад рэпрэзентуе сілу, дык адзінай разумнай высновай ёсць тое, што ўсюды існуе адзін прынцып, паводле якога справядлівасць ёсць карыснаю для моцнага.

– Цяпер я зразумеў, што ты кажаш, – сказаў я. – Але ці правільна гэта, ці не, паспрабую гэтакаса зразумець. Але дазволь мне заўважыць, Трасімах, што ў азначэнні справядлівасці ты сам ужыў слова «карыснаю», якое ты забараніў мне ўжываць. Гэтакаса і тое трэба сказаць, што ў тваёй дэфініцыі дададзеныя словы «для моцнага».

– Гэта толькі адзін малы дадатак, – сказаў ён.

– Малы ці вялікі – гэта нічога: мы мусім найперш даследаваць, ці тое, што ты гаворыш, ёсць праўдаю. У дадзеную хвіліну мы абодва згодныя, што справядлівасць ёсць нечым карысным, але ты ідзеш далей і кажаш «для моцнага», аднак што да гэтага, я застаюся няпэўным, і таму гэта трэба яшчэ далей разгледзець.

– Разглядай тады, – сказаў ён.

– Я гэтак і ўчыню, – сказаў я. – Ці не думаеш ты, што справядліва быць паслухмяным уладам?

– Я думаю.

– А валадары ў тым ці іншым гаспадарстве беспамылковыя, або і яны часамі могуць памыляцца?

– Вядома, і яны часамі могуць памыляцца, – сказаў ён.

– Тады, ствараючы свае законы, яны адны законы створаць правільна, а іншыя – няправільна? Што найменей гэтак я разумею. Правільныя законы выйдуць уладам на карысць, а няправільныя – на шкоду. А можа, па-твойму інакш?

– І я гэтак думаю.

– Правільныя ўстанаўленні – уладам на карысць, а няправільныя – на шкоду. Ці як па тваім разуменні?

– Ды так.

– Якія б законы яны ні выдалі, падуладныя павінны іх выконваць, то гэта вось і будзе справядлівым?

- Дык як жа ж інакш?
- З гэтага, паводле таго, як ты кажаш, выконваць не толькі карыснае мацнейшаму, але і процілеглае, гэта значыць некарыснае.
- Што гэта такое ты кажаш? – запытаў ён.
- Як мне здаецца, я толькі паўтараю тое, што ты кажаш. Але давай разгледзім: ці ж не згадзіліся мы, што ўладары, абавязваючы грамадзян выконваць свае пастановы, часамі памыляюцца ў выбары карыснага для тых жа самых уладаў, і, нягледзячы на гэта, для саміх падуладных будзе справядлівым выконваць любы закон, створаны ўладамі? Ці ж не згадзіліся мы ў гэтым?
- Я думаю, што мы згадзіліся, – сказаў ён.
- Тады ты мусіш згадзіцца, што справядлівасць не выйдзе на карысць мацнейшага, калі ўладары ненаўмысна загадваюць выконваць рэчы, якія дзейнічаюць на іх уласную шкоду. Бо калі, як ты кажаш, справядлівасць ёсць паслухмянасцю, якую падуладны дэманструе на іхні загад, дык у падобным выпадку, мудры Трасімах, немагчыма ўхіліцца ад высновы, што слабейшым загадваецца выконваць тое, што не ёсць на карысць, што шкодна мацнейшаму.
- Нічога не можа быць больш зразумелым за гэта, Сакрат, – усклікнуў Палемарх.
- Асабліва, калі ты засведчыш гэта, – заўважыў Клейтафонт, беручы слова.
- Нашто патрэбны тут сведка? Сам Трасімах згадзіўся, што часамі валадары даюць загады выконваць тое, што выходзіць ім самім на шкоду, тады як для падуладных лічыцца справядлівым выконваць гэтыя загады.
- Так, Палемарх, Трасімах сказаў, што для падуладных справядлівым ёсць выконваць тое, што загадваюць улады.
- Так, Клейтафонт, ён таксама лічыў справядлівым тое, што карысна для мацнейшага. Выказаўшы гэтыя два сцверджанні, ён таксама пацвердзіў, што тыя, што маюць уладу, бывае, загадваюць тое, што ім самім ідзе на шкоду, аднак жа слабейшыя і падуладныя ўсе ж павінны гэта выконваць. Адсюль робіцца выснова, што справядлівасць гэтаксама ёсць шкоднаю, як і карыснаю, для мацнейшага.
- Але, – адказаў Клейтафонт, – пад карысным мацнейшаму ён разумее тое, што мацнейшы лічыў для сябе карысным – і гэта якраз і было тым, што выконваць павінен быў слабейшы; і гэта ён прызнаў справядлівым.
- Не, ён не гэтак гаварыў, – сказаў Палемарх.
- Гэта нічога, Палемарх, – заўважыў я, – калі цяпер Трасімах гэтак кажа, дык так мы і будзем разумець яго. Скажы ты мне, Трасімах, – казаў я далей, – ці ты надалей лічыш справядлівым тое, што мацнейшы лічыць для сябе карысным, незалежна ад таго, будзе яно яму карысным ці не? Ці павінны мы меркаваць, што ты гэтак думаеш?
- Зусім не, – сказаў ён. – Няўжо ты думаеш, што я назаву мацнейшым таго, хто памыляецца, нават тады, калі ён памыляецца?
- Што найменей гэтак думаў я – быў мой адказ, – што так трэба цябе разумець, каі ты згадзіўся, што ўлады не ёсць беспамылковымі, але, наадварот, часамі могуць і памыляцца...
- Калі мы ўявім сабе гаспадарства ў працэсе свайго ўзнікання, тады мы бу-

дзе бачыць справядлівасць і несправядлівасць гаспадарства гэтаксама ў працэсе прыходу свайго да быцця, ці не так?

– Вельмі магчыма, – сказаў ён.

– Калі гаспадарства ўжо сфармуецца, тады болей будзе надзеі, што прадмет нашага доследу можна будзе лягчэй разгледзець. Бо, калі мы пойдзем у гэтым напрамку, я думаю, гэта будзе вельмі паважная справа, і працы будзе шмат. Вырашэнне ў вашых руках.

– Ужо вырашана, – сказаў Адэймант. – Тады пачынай.

– Гаспадарства, – сказаў я, – узнікае, як я мяркую, калі кожны з нас не здольны забяспечыць сам сябе, і патрабуе яшчэ шмат чаго. А можа, ты ўяўляеш сабе які-небудзь іншы першапачатак заснавання гаспадарства?

– Не, ніякі іншы.

– Таму, калі нехта мае асабістыя патрэбы, тады ён кліча таго і іншага, каб забяспечыць гэтыя патрэбы; адзін бярэ сабе памочніка з аднае прычыны, а іншы – з іншае; і калі гэтыя ўдзельнікі і памочнікі збіраюцца ў грамаду, у адно паселішча, тады гэтую супольнасць мы называем гаспадарствам, ці не так?

– Так.

– Яны ўзаемна абменьваюцца: адзін дае, а іншы атрымлівае; і атрымліваюць, маючы на ўвазе, што іхні абмен будзе добрым для іх?

– Вядома.

– Тады, – сказаў я, – давайце зоймемся ў думках пабудоваю гаспадарства з самага пачатку. Як выяўляецца, яго ствараюць нашы патрэбы?

– Натуральна.

– Цяпер, першая і найбольшая з усіх патрэбаў – гэта ежа, необходимая для падтрымання існавання і жыцця.

– Безумоўна.

– Другая патрэба – памяшканні пад жыллё, трэцяя – вопратка і падобнае.

– Гэтак яно ёсць.

– А цяпер паглядзім, – сказаў я, – як нашае гаспадарства можа забяспечыць сябе гэтымі вялікімі патрэбамі: ці не так, што хто-небудзь будзе земляробам, іншы – будаўніком, яшчэ іншы – ткачом? Ці маем мы яшчэ дадаць сюды шаўца і яшчэ каго-небудзь з тых, што абслугоўваюць патрэбы нашага цела?

– Зусім трапна.

– Што найменей, гаспадарства павінна складацца з чатырох або пяці чалавек.

– Выглядае гэтак.

– Тады, што маюць яны рабіць? Ці кожны з іх павінен выконваць сваю працу з разлікам на ўсіх наогул? Напрыклад, земляроб, хоць ён адзін, ці павінен вырошчваць хлеб на чатырох, затрачваюць у чатыры разы больш часу і працы ды выдзяляць іншым з таго, што ён вырабіў, а можа, не клапацічыся пра іх, ён павінен вырабляць толькі чацвёртую долю гэтага хлеба, выключна для самога сябе, і затрачваюць на гэта ўсяго толькі чацвёртую частку свайго часу, а рэшту ягонага часу – тры часткі – спажыць на пабудову хаты, выраб вопраткі, абутку і не клапаціцца пра іншых, але прадумаваць усё сваімі ўласнымі сіламі і выключна для самога сябе?

– Я думаю, Сакрат, – сказаў Адэймант, – што ён павінен прадукаваць толькі ежу і не вырабляць нічога іншага.

– Вельмі магчыма, – адказаў я, – што гэта будзе лепшы спосаб; і, чуючы, як ты выказваеш сваю думку, я і сам сабе ўсведамляю, што мы ўсе не ёсць аднолькавымі; існуюць натуральныя розніцы між намі; і людзі ўспрымаюць схільнасць да розных заняткаў. Ці не гэтак думаеш і ты?

– Я думаю гэтак сама.

– Дык што ж? Хто будзе лепей працаваць – ці той, хто зоймецца кожным мастацтвам, ці той, хто толькі адным?

– Той, хто зоймецца толькі адным.

– Зразумела, як мне здаецца, і тое, што калі нехта страціць час, неадпаведным чынам выконваючы пэўную працу, ён згубіць добрую нагоду.

– Зразумела.

– Бо падаецца, што ніякая праца не захоча чакаць, пакуль у работніка знойдзецца свабодны час; наадварот, ён увесь час павінен надаваць ёй увагі, а не займацца ёю так, між іншага.

– Абавязкова.

– І калі гэтак, дык трэба зрабіць выснову, што ўсе рэчы прадукуюцца ў большай колькасці, лягчэй і з лепшаю якасцю, калі чалавек выконвае адну працу адпаведна сваім натуральным схільнасцям і займаецца ёю ў вызначаны час з канцэнтрацыяй свае ўвагі толькі на ёй.

– Несумненна.

– Таму, Адэймант, мы будзем патрабаваць болей як чатырох грамадзян. Бо ж земляроб не будзе майстраваць патрэбнае для яго добрае сахі ані гэтаксама вырабляць матыкі ці іншыя земляробчыя прылады. З іншага боку, і будаўнічы майстар не будзе для сябе рабіць інструментаў працы, бо ж і ён патрабуе рознае з гэтага; гэтак сама яно і з ткачом, і з шаўцом.

– Праўду кажаш.

– Калі, зноў жа, цесляры, кавалі ды шматлікія іншыя майстры возьмуць удзел у нашым маленькім гаспадарстве, дык яно пачне разрастацца.

– Напэўна.

– Але нават калі мы дадамо валапасаў, аўчароў і тых, што даглядаюць быдла на пашы, і іншых пастухоў, каб земляробы мелі валоў для арання, будаўнікі разам з земляробамі – упражное быдла для перавозкі грузаў, а ткачы і шаўцы – шкуру і воўну, дык і тады гаспадарства нашае ўсё яшчэ не будзе вельмі вялікае.

– Гэта праўда; але і не вельмі малым будзе гаспадарства, калі будзе ўсё гэта мець.

– Але, – сказаў я, – закласці гэткае гаспадарства ў мясцовасці, дзе яно не патрабавала б давозу звонку, бадай што немагчыма.

– Сапраўды немагчыма.

– Тады мусяць быць іншыя людзі, якія будць завозіць з іншае краіны тое, што патрэбна.

– Мусяць быць.

– Але калі такі ўвозчык толькі тады не вернецца з пустымі рукамі, але з тым,



што тут патрабавалася, калі ён адсюль выйдзе не парожні, з даставаю таго, што там спадзяюцца атрымаць.

– Гэтак і мне падаецца.

– Такім чынам, трэба будзе прадукаваць дома не толькі тую колькасць, якая патрэбна для забеспячэння саміх сябе, але ў аднолькавай колькасці і якасці ўсё тое, што будуць патрабаваць тыя, што задавальваюць іхнія патрэбы.

– Так, трэба будзе.

– Тады спатрэбіцца болей земляробаў і рамеснікаў у нашым гаспадарстве.

– Болей, сапраўды.

– Гэтаксама трэба ўспомніць тых, што будуць займацца ўвозам і вывазам, якіх называюць купцамі. Ці не так?

– Але.

– Значыць, і купцы нам спатрэбяцца.

– Вядома.

– А калі спатрэбіцца весці заморскі гандаль, патрэбнымі будуць у значнай колькасці гэтаксама і мараходы, што ведаюць справу марскога плавання.

– О так, у немалой колькасці.

– Ну, а як яно будзе ў самім полісе? Як яны будуць праводзіць абмен уласнае прадукцыі? Забяспячэнне гэтага абмену і было, як ты, напэўна, памятаеш, адной з галоўных мэтаў фарміравання людское супольнасці, якую мы і назвалі гаспадарствам.

– Зразумела, шляхам куплі і продажу.

– Таму яны будуць патрабаваць рынак і манету, каб зрабіць сабе магчымым абмен.

– У кожным выпадку.

– Калі земляроб ці хто-небудзь з рамеснікаў прынясе свой выраб на рынак і прыбудзе ў той час, калі не будзе з кім зрабіць абмен, дык ці не станеца так, што ён, седзячы на рынку, будзе траціць час, патрэбны яму для працы?

– Зусім не, – адказаў Адэймант. – бо знойдуцца людзі, якія, бачачы гэта, прапануюць яму свае паслугі. У добра ўладжаных гаспадарствах гэта звычайна людзі слабыя целам і не прыдатныя ні да якога іншае працы; іхняя задача – быць на рынку і даць грошы ўзамен за тое, што нехта хоча збыць ды атрымаць грошы ўзамен ад таго, хто хоча купіць.

– Гэтая патрэба, – сказаў я, – стварае ў нас у горадзе дробных гандляроў. Ці ж «гандляр» не ёсць тым словам, якім мы называем таго, хто сядзіць на рынку і пасярэднічае ў куплі і продажы, тады як тых, хто вандруе па гарадах, мы называем купцамі?

– Вядома.

– Гэтаксама ёсць, як я думаю, яшчэ іншыя службісты (δίακονοι), якія з прычыны іхніх духоўных вартасцяў не вельмі заслугоўваюць, каб быць прынятымі ў супольнасць, але яны валодаюць цялеснаю сілай, дастатковаю для выканання цяжкіх прац. Яны прадаюць унаймы сваю сілу і называюць аплатаю цану за гэты наём, таму, калі я не памыляюся, і называюць іх наймітамі. Ці не так гэта?

– Вядома, так.

- Для дапаўнення нашага гаспадарства, як відаць, патрэбныя і найміты.
- І мне гэтак здаецца.
- Дык ці ж не разрасла ў нас, Адэймант, гаспадарства ўжо гэтак, што можна яго лічыць дасканалым?
- Бадай што.
- Тады дзе ж у ім ёсць месца для справядлівасці і несправядлівасці? І ў чым з таго, пра што мы размаўлялі раней, яны ўзнікаюць?
- Я асабіста, Сакрат, гэтага не бачу, – сказаў ён. – Хіба што ў нейкіх узаемадачыненьнях саміх грамадзян?
- Магчыма, што ты маеш рацыю, – сказаў я, – што найменей, трэба будзе прыгледзецца да жыцця гэтых людзей і не адступацца ад нашага доследу.

Платон. Палітэя (Дзяржава) // Плятон. Політэя.  
 3 сэр'і «Выбраныя дыялогі». *Пераклад*  
*Яна Пятроўскага*. Гэйнсвільль, Флярыда, 1981.  
 С. 20–22, 60–65. (Новая рэдакцыя).

## АРЫСТОТЭЛЬ

IV. 1. Дзяржаўны лад (політэіа) – гэта распарадак у галіне арганізацыі дзяржаўных пасадак наогул, і перадусім найвышэйшае ўлады; улада паўсюдна здзяйсняе дзяржаўнае кіраванне (політэўма), а гэта і ёсць дзяржаўным ладам. Напрыклад, у дэмакратычных дзяржавах найвышэйшая ўлада – у руках народа; аднак у алігархii, наадварот, яе ажыццяўляюць нешматлікія асобы; таму мы кажам, што дзяржаўны лад у іх розны. Так яно ёсць і ў дачыненні ла іншых выпадкаў.

2. Варта пачаць з пытання: з якою мэтай узнікла дзяржава і колькі разнавіднасцяў мае ўлада, якая кіруе чалавекам у яго грамадскім жыцці? Яшчэ на пачатку нашых разважанняў... было пазначана, што чалавек паводле сваёй прыроды – істота палітычная, у сувязі з чым нават тыя людзі, якія нізвання не маюць патрэбы ва ўзаемадапамозе, падсвядома імкнуцца да сумеснага жыхарства.

3. Зрэшты, да гэтага людзей падахвочвае і ўсведамленне агульнае карысці, бо на долю кожнага прыпадае ўдзел у боскім жыцці (ζῆν καλῶς); гэта пераважна і ёсць мэтай як для аб'яднанай супольнасці людзей, гэтак і для кожнага чалавека паасобку. Людзі гуртуюцца і дзеля самога жыцця, умацоўваючы дзяржаўныя зносіны: бо, мабыць, і жыццё, узятае выключна як такое, мае ў сабе часцінку боскага, выключаючы хіба што толькі тыя выпадкі, калі занадта пераважаюць нягоды. Зразумела, што большасць людзей гатовая перажываць мноства пакутаў праз сваю цягу да жыцця, бо ў ёй самой па сабе заключаецца пэўны дабрабыт і натуральная асалода.

4. Няцяжка адрозніць так званыя разнавіднасці ўлады; пра іх мы неаднарадова разважалі таксама ў творах, звернутых да шырокае публікі. Улада гаспадара над нявольнікам, хоць адно і тое ж карысна і для нявольніка ад нараджэння, і для гаспадара ад нараджэння, усё ж такі мае на ўвазе галоўным чынам карысць гаспадара, у той час як для нявольніка яна карысная пабочным чынам (калі гіне нявольнік, улада гаспадара над ім, відавочна, павінна перастаць існаваць).

5. Улада ж над дзецямі, над жонкаю і ўсім домам, якую мы наогул называем хатнягаспадарчаю ўладай, ажыццяўляецца або дзеля добра падуладных, або дзеля супольнага добра абодвух бакоў, але па сутнасці дзеля добра падуладных, як мы гэта назіраем і ў выпадку медыцыны, гімнастыкі і мастацтваў наогул, якія толькі выпадкова могуць служыць таксама і дабру саміх тых, хто валодае гэтымі мастацтвамі. Бо нішто не перашкаджае кіраўніку палестры<sup>31</sup> часам і самому прыняць удзел у гімнастычных практыкаваннях, гэтаксама як і стырnavы заўсёды ёсць таксама адным з мараплаўцаў. Кіраўнік палестры або стырnavы маюць на ўвазе дабро падпарадкаваных ім людзей, але яны атрымоўваюць сваю долю добра, калі самі робяцца аднымі з іх: стырnavы – адным з мараплаўцаў, кіраўнік палестры – адным з тых, што займаюцца гімнастычнымі практыкаваннямі.

6. Гэтаксама і ў выпадку палітыкі: там, дзе дзяржава заснавана на пачатках раўнапраўя і роўнасці грамадзян, грамадзяне лічаць, што яны павінны кіраваць па чарзе. Даўней гэтая патрэба мела натуральныя падставы; дзяржаўныя павіннасці выконваліся па чарзе, і кожны жадаў, каб, падобна да таго, як ён сам, знаходзячыся раней ва ўладзе, клапаціўся пра карысць іншага, так і гэты іншы, у сваю чаргу, меў на ўвазе яго карысць. Аднак у цяперашні час праз выгоды, звязаныя з грамадскай справаю і знаходжаннем ва ўладзе, усе жадаюць бесперапынна валодаць ёю, як калі б тыя, хто стаіць ва ўладзе, карысталіся пастаянным квітнеючым здароўем, нягледзячы на сваю хваравітасць; бо тады б таксама яны пачалі імкнуцца атрымаць пасады.

7. Выснова тут відавочная: толькі тыя дзяржаўныя прылады, якія маюць на ўвазе агульную карысць, згодна са строгаю справядлівасцю, правільныя; тыя ж, якія маюць на ўвазе толькі карысць тых, хто кіруе – усе хібныя і ўяўляюць сабою адхіленні ад правільных: яны заснаваныя на пачатках панавання, між тым як дзяржава – гэта супольнасць свабодных людзей.

Пасля таго, як гэта вызначана, мы павінны далей звярнуцца да разгляду пытання колькасці і ўласцівасцяў дзяржаўных ладаў, і перш за ўсё, якія з іх правільныя, бо з іх вызначэння адразу зразумелымі стануць і адхіленні ад іх.

V 1. Выразы «дзяржаўны лад» і «дзяржаўнае кіраванне» азначаюць адно і тое самае, апошняе ж увасабляецца праз найвышэйшую ўладу ў дзяржаве, якая мусіць абавязкова знаходзіцца ў руках каго-небудзь аднаго або нешматлікіх асоб, або шматлікіх. Натуральна, што правільныя такія разнавіднасці дзяржаўнага ладу, калі адзін чалавек, або няшмат асоб, або большасць кіруюць у адпаведнасці з грамадскаю карысцю, а адхіленні – гэта тыя, пры якіх маюцца на ўвазе выгоды якой-небудзь аднае асобы або нешматлікіх, або большасці. Бо прыналежныя да дзяржавы, калі яны сапраўды грамадзяне, павінны мець сваю долю ў яе карысці.

2. Сярод формаў кіравання там, дзе валадарыць адна асоба, мы разглядаем тую, якая мае на ўвазе агульную карысць, і звычайна называем яе царскаю ўладай; уладу нешматлікіх, але больш чым адной асобы – арыстакратыяй (ці таму, што там кіруюць лепшыя, ці таму, што маецца на ўвазе найвышэйшая карысць дзяр-

---

<sup>31</sup> Частка гімнасія, прызначаная для гімнастычных практыкаванняў.

жавы і тых, хто ў яе ўваходзіць); а калі дзеля агульнай карысці кіруе большасць, тады мы ўжываем абазначэнне, агульнае для ўсіх разнавіднасцяў дзяржаўнага ладу – рэспубліканскі лад (палітыя).

3. І гэткае размежаванне аказваецца лагічна слухным: адзін чалавек ці нешматлікія асобы могуць вылучацца сваёю дабрадзейнасцю, але атрымаць поспех ва ўсякай дабрадзейнасці дзеля большасці – рэч ужо няпростая, хоць лягчэй за ўсё займаець гэта ў ваеннай доблесці, бо апошняя сустракаецца менавіта ў народнай масе. Вось чаму ў такой палітыі найвышэйшая ўлада засяроджваецца ў руках ваяроў, якія зброю рыхтуюць на ўласны кошт.

4. Адхіленні ад названых ладаў наступныя: ад царскае ўлады – тыранія, ад арыстакратыі – алігархія, ад палітыі – дэмакратыя. Тыранія – манархічная ўлада, якая мае на ўвазе выгоды аднаго кіраўніка; алігархія ахоўвае выгоды заможных грамадзян; дэмакратыя – выгоды немаёмных; але ніводная з іх не ёсць супольным добром для ўсіх...

7. ...Тая прыкмета, што найвышэйшая ўлада знаходзіцца або ў руках меншасці, або ў руках большасці, ёсць прыкметаю выпадковаю і пры вызначэнні таго, што такое алігархія, і пры вызначэнні таго, што такое дэмакратыя, бо паўсюдна заможных бывае меншасць, а немаёмных – большасць; значыць гэтая прыкмета не можа служыць асноваю названых вышэй адрозненняў. Тое, чым адрозніваюцца дэмакратыя і алігархія, – гэта беднасць і багацце; вось чаму там, дзе ўлада заснаваная – няважна, у меншасці ці большасці – на багацці, мы маем справу з алігархіяй, а дзе кіруюць немаёмныя, там перад намі дэмакратыя. А тая прыкмета, што ў першым выпадку мы маем справу з меншасцю, а ў другім – з большасцю, паўтараю, ёсць прыкметай выпадковаю. Заможнымі ёсць нешматлікія, а свабодую карыстаюцца ўсе грамадзяне; гэтым жа і іншыя абгрунтоўваюць свае прэтэнзіі на ўладу ў дзяржаве...

10. ...Дзяржава ствараецца не дзеля таго толькі, каб жыць, але пераважна дзеля таго, каб жыць шчасліва...

12. ...Калі б хто-небудзь злучыў розныя месцы разам – гэтак, каб, напрыклад, гарадскія муры Мэгары і Карыфа судакраналіся паміж сабою, усё-ткі адной дзяржавы не атрымалася б; не было б гэтага і ў тым выпадку, калі б яны ўступілі паміж сабою ў адмысловы шлюб, эпігамію, хоць апошняя і ёсць адною з адмысловых разнавіднасцяў сувязі паміж дзяржавамі. Не ўтварылася б дзяржава і ў тым выпадку, калі б людзі, якія жывуць асобна адно ад аднаго, але не на гэтак далёка, каб выключаная была магчымасць зносінаў паміж імі, усталявалі законы, якія б забаранялі ім крыўдзіць адно аднаго пры абмене; калі б, напрыклад, адзін быў цесляром, другі – земляробам, трэці – шаўцом, чацвёрты – чым-небудзь іншым гэткага кшталту, і хоць бы іх лік даходзіў да дзесьці тысяч, зносіны іх усё-ткі распаўсюджвалася б выключна толькі на гандлёвы абмен ды ваенны хаўрус.

13. З якой жа прычыны? Відавочна, што не праз адсутнасць блізкасці зносінаў. Папраўдзе, калі б нават пры такіх зносінах яны аб'ядналіся, прычым кожны глядзеў бы на свой уласны дом як на дзяржаву, і калі б яны абаранялі адно аднаго, як пры абарончым хаўрусе, толькі ў выпадку прычынення кім-небудзь крыўдаў, то і ў такім выпадку, калі ўважліва зірнуць, усё-ткі, відаць, дзяржавы не

атрымалася б, калі ўжо яны і пасля аб'яднання ставіліся б адно да аднаго гэтак жа, як і тады, калі жылі асобна. Гэткім чынам, зразумела, што дзяржава не ёсць проста агульным месцажыхарствам, яна не ствараецца ў мэтах прадухілення ўзаемных крыўдаў ці дзеля выгодаў абмену. Вядома, усе гэтыя ўмовы павінны быць у наяўнасці для існавання дзяржавы, але нават і пры наяўнасці іх усіх, разам узятых, яшчэ не будзе дзяржавы; яна з'яўляецца толькі тады, калі ўтворацца зносіны паміж сем'ямі і родамі дзеля добрага жыцця (εὖ ζῆν), у мэтах дасканалага і самадастатковага існавання.

14. Гэткага кшталту зносіны, аднак, могуць здзейсніцца толькі ў тым выпадку, калі людзі жывуць у адной і той жа мясцовасці і калі яны знаходзяцца паміж сабою ў стане эпiгаміі. З гэтай прычыны ў дзяржавах і ўзніклі роднасныя хаўрусы і братрыі, і хвьярапрынашэнні, і забавы – дзеля супольнага жыцця. Усё гэта заснавана на ўзаемным сяброўстве, бо менавіта сяброўства ёсць неабходнай умоваю супольнага жыцця. Вось жа, мэтаю дзяржавы ёсць добрае жыццё, і ўсё згаданае ствараецца дзеля гэтай мэты; сама ж дзяржава ўяўляе сабою зносіны родаў і паселішчаў дзеля дасягнення дасканалага і самадастатковага існавання, якое, як мы сцвярджаем, палягае ў шчаслівым і цудоўным жыцці. Так што і дзяржаўныя зносіны – трэба меркаваць – існуюць дзеля выбітнае дзейнасці, а не проста дзеля супольнага жыхарства.

Арыстотэль. Палітыка. *Пераклад*

*Л. Баршчэўскага паводле:*

<https://el.wikisource.org/wiki/Πολιτικά/Γ>

## **НІКАЛО МАК'ЯВЭЛІ**

### **Пра грамадзянскую дзяржаву**

...Перайду да іншага выпадку, калі прыватная асоба робіцца ў сваёй айчыне ўладаром не праз нейкае зладзейства ці іншы нясцерпны гвалт, а з ласкі сваіх суграмадзянаў, у сувязі з чым такую дзяржаву можна назваць грамадзянскай. Каб прыйсці ў ёй да ўлады, патрэбны не толькі высокія вартасці і не столькі ўдача, колькі ўдалая хітрасць. Зазначу таксама, што ўлада ў такой дзяржаве надаецца або з ласкі народа, або з ласкі вяльможаў. Паколькі ж два гэтыя адрозна настроеныя складнікі сустракаюцца ў кожным горадзе, то і выходзіць, што народ не хоча быць кіраваным і прыгнятаным вяльможамі, якія якраз-такі хочуць кіраваць народам і яго прыгнятаць; і два гэтыя супрацькіраваныя памкненні ў гарадах вядуць да аднаго з трох вынікаў: або да адзінаўладдзя, або да самакіравання, або да анархіі.

Адзінаўладдзе можа ўстанаўляцца як вяльможамі, так і народам, у залежнасці ад збегу абставінаў: калі вяльможы бачаць, што не могуць супрацьстаяць народу, яны пачынаюць гуртавацца, канцэнтраваць свой аўтарытэт у аднаго са сваіх і робяць яго ўладаром, каб мець магчымасць пад яго прыкрыццём задавольваць свае памкненні; гэтак сама і народ, калі бачыць, што не можа супрацьстаяць вяльможам, гуртуецца, узвышаючы аўтарытэт аднаго, і робіць яго ўладаром, каб яго

сіла службыла ім абаронай. Таму, хто прыходзіць да ўлады з дапамогай вяльможаў, утрымаць яе бывае цяжэй, чым таму, каго прыводзіць да ўлады народ, бо вылучэнец вяльможаў, стаўшы ўладаром, апынаецца ў шматлікім атачэнні, якое лічыць сябе за яго роўню, і ён не можа ні загадваць, ні кіраваць на свой одум. А вось той, хто ўзносіцца да ўлады з ласкі народа, апынаецца на вяршыні адзін і ў яго атачэнні няма нікога ці вельмі мала такіх, хто не гатовы яму падпарадкавацца. Апроч таго, задаволіць вяльможаў, захоўваючы прыстойнасць і не чынячы шкоды іншым, ніяк не магчыма, а задаволіць народ – магчыма, бо мэта ў народа больш сумленная, чым у вяльможаў: жаданне якіх – прыгнятаць, тым часам як народ адно толькі не хоча быць прыгнечаным. Пры гэтым засцерагчыся ад варожа настроенага народа ўладару немагчыма, а вось ад вяльможаў – магчыма, бо іх няшмат. Затое найгоршае, што ўладар можа чакаць ад варожа настроенага народа, – гэта што народ ад яго адвернецца, а калі варожа настроеныя вяльможы, то ён мусіць апасацца не толькі, што яны адвернуцца, але і што пойдучь супраць, бо, як больш абачлівыя і спрытныя, яны заўсёды рыхтуюць сродкі свайго ратунку загадзя і шукаюць прыхільнасці ў таго, хто, як яны разлічваюць, пераможа. Разам з тым, уладар вымушаны ўвесь час жыць з адным і тым самым народам, можа лёгка абыходзіцца без адных і тых самых вяльможаў, у любы дзень набліжаючы або аддаляючы іх, сваёю воляй памяншаючы і павялічваючы іх уплывовасць.

Каб патлумачыць гэта яснай, скажу, што ў стаўленні да вяльможаў трэба мець на ўвазе два галоўныя аспекты: відаць ці не відаць з іх паводзінаў, што яны ва ўсім звязваюць свой лёс з вашым...

Такім чынам таму, хто стаў уладаром з ласкі народа, трэба падтрымліваць яго дружалюбнасць, і зрабіць гэта лёгка, бо народ не просіць нічога, апроч як не быць прыгнечаным. А таму, хто стаў уладаром праз ласку вяльможаў, насуперак волі народа, трэба перадусім пастарацца заваяваць народную прыхільнасць, што таксама няцяжка, бо дзеля гэтага дастаткова ўзяць народ пад сваю апеку. Паколькі ж людзі, атрымаўшы дабро ад таго, ад каго чакалі аднаго толькі ліха, адчуваюць сябе яшчэ больш абавязанымі свайму дабрадзею, то народ хутка пачне ставіцца да такога ўладара з яшчэ большай прыхільнасцю, чым калі б сам прывёў яго да ўлады. Заваяваць народную прыхільнасць уладар можа разнастайнымі метадамі, але я тут не буду пра іх гаварыць, бо яны мяняюцца ў залежнасці ад абставінаў, і вывесці нейкае надзейнае правіла немагчыма. Падсумоўваючы, скажу толькі, што ўладар павінен дружыць з народам, іначай у ліхую гадзіну ў яго не будзе сродкаў ратунку.

Нікало Мак'явэлі. Уладар.  
Пераклад Зм. Коласа. Мінск,  
2008. С. 40–42.

## **АНДРЭЙ ВОЛЯН**

Прырода надзяліла чалавечы род найвялікшымі каштоўнасцямі. Але думаю, найбольшай каштоўнасцю, бадай, ёсць свабода. Хоць чалавек і атрымаў ад маці прыроды добрыя разумовыя і фізічныя задаткі, якія, здаецца, і складаюць

сапраўднае шчасце, аднак ва ўмовах адсутнасці свабоды гэтыя задаткі не могуць належным чынам выканаць сваё прызначэнне і ашчаслівіць чалавека. У рабстве няма месца дабрачыннасці, у няволі немагчыма мець добрае здароўе, так неабходнае для жыцця і карысных справаў. Мусіш заўсёды рабіць не тое, што хочаш сам, а што падабаецца нягоднікам, і дзейнічаеш паводле іх прыхамаці. І нездарма ўсе людзі высокага розуму і ўсе добра ўладкаваныя грамадствы надавалі свабодзе выключную і неаслабную ўвагу. Вучоныя мужы адзначаюць, што рабства падрывае або зусім нішчыць усё добрае ў чалавечым грамадстве. Тут варта прыгадаць цудоўныя, мудрыя словы Цыцэрона: «Рабства ёсць найгоршым з усіх бедаў. Супроць яго трэба змагацца не на жыццё, а на смерць». Дый сама рэчаіснасць сведчыць, якім злом аказваецца рабства...

Платон у сваім творы «Палітэя» слухна гаворыць: падобна да таго, як усякая празмерная якасць ператвараецца ў сваю процілегласць, так і некантраляваная свабода дэгенеруе ў неабмежаванае нявольніцтва. Калі грамадства дазваляе чалавеку не зважаць на закон і рабіць усё, што кожны хоча, яно гэтым самым патурае прыхамаці і сваволі мацнейшых і нясе рабства згалелым і нямоглым. Каб адшукаць падобны стан рэчаў, далёка хадзіць не трэба. Амаль усім даводзілася паспытаць гора ад нечага самачынства. Як часта жаўнеры, забыўшыся на свае абавязкі, скінуўшы пумы ледзьве не ўсіх законаў, ляцяць на злом галавы туды, куды іх пацягне жарсць. За апошнія гады мы бачылі столькі забойстваў, столькі згвалтаваных жанчын, столькі абрабаваных маёнткаў і нават цэлых раёнаў, што большае плягі грамадства не магло б атрымаць нават ад ворага. І гэтыя ліхадзеі на ўвесь голас, не чырванеючы, заяўляюць, што маюць права на ўсё, бо яны – вольныя, хаця ў сапраўднасці аказваюцца нікчэмнымі рабамі сваіх подлых жаданняў. Зрэшты, і самі яны церпяць несправядлівасць ад больш моцных.

Дык хай жа будуць як мага далей неразумныя памкненні тых, для каго свабода – гэта неўтайманая вольнасць рабіць усё, што захочаш. Свабода заўсёды мае на мэце высакародныя ўчынкi і заўсёды спалучаецца са станоўчым ладам мыслення...

Каб свабода кожнага заставалася цэлай і непарушнай і каб ёю не злоўжывалі скавпныя, прагавітыя, несумленныя людзі, грамадствам былі вынайзеныя сродкі гамаваць чалавечае сваволле і нахабства. Такімі сродкамі ёсць законы. Яны ўтрымліваюць нормы сумленнага выконвання абавязкаў, а таксама прадугледжваюць пакаранне тых, хто парушае гэтыя нормы. Так што калі нехта не захоўвае грамадскага парадку добраахвотна, яго прымушаюць зрабіць гэта пад пагрозай кары.

Няма ніякай свабоды там, дзе законы або адсутнічаюць, або, калі яны ёсць, то хутчэй каб патураць свавольству ліхадзеяў, а не яго стрымліваць. З гэтага ясна бачна, якая свабода патрэбная. А менавіта – бяспечнае і без ніякага страху перад несправядлівасцю валоданне вышэй памянёнымі дабротамі, роўна як і разумнае, законнае карыстанне імі. Справядлівыя законы ўсяляк умацоўваюць грамадзянскую свабоду і нікому не дазваляюць злоўжываць дабротамі. Яны сцігаюць зламыснікаў, якія шкодзяць сваёй і чужой свабодзе. Бо ўсе парушальнікі справядлівых законаў і пастановаў не толькі падрываюць, але і душаць вольнасць

асобы. Калі яны чыняць гвалт, нявечаць чалавека альбо рабуюць маёмасць грамадзян, яны ёсць прыгнятальнікамі чужой свабоды. І яны губяць уласную свабоду, калі, аддаўшыся блуду і распусце, аказваюцца падлымі рабамі сваіх жаданняў і нявольнікамі злачынстваў...

Аднак у любым грамадстве законы акажуцца нічога не вартымі, калі будзе адсутнічаць дзейсны нагляд за іх выкананнем. Таму заўсёды і ва ўсякай грамадзянскай супольнасці ў першую чаргу старанна абмяркоўвалі, каму даручыць кіраванне дзяржавай, каму даверыць дзяржаўную бяспеку, а таксама якая паўнамоцная ўстанова будзе сачыць за выкананнем законаў.

Ёсць некалькі спосабаў кіравання дзяржавай. Розныя народы ў залежнасці ад сваіх нораваў і звычаяў мелі розныя формы дзяржаўнасці. Паступова з іх вызначыліся тры асноўныя, якія адпавядаюць тром відам дзяржаўнай улады. Але сёння ў свеце амаль не знойдзеш іншай формы, апроч адной з тых трох, альбо, як вынік пэўных абмежаванняў, змешанай формы кіравання.

Калі найвышэйшая ўлада належыць аднаму чалавеку, а ўсе астатнія яму падуладныя, – гэта манархічная форма праўлення. Пры арыстакратычнай форме ўладу чыняць аптыматы, ці знаць. Кіраванне грамадствам тады даручаецца некалькім найбольш выбітным асобам. Трэціяй формай з’яўляецца дэмакратыя, або народаўладдзе. Тут правяць ужо не манарх і не эліта, а народ. Усе грамадзяне маюць аднолькавыя магчымасці кіраваць грамадствам і роўныя правы як на заканадаўчую, так і на выканаўчую дзейнасць...

З усяго сказанага няцяжка зразумець: ніякае грамадства не можа ганарыцца сапраўднаю свабодай, калі не ўсе яго грамадзяне жывуць адпаведна законам. Ніхто не будзе аспрэчваць, што ў чалавечай супольнасці, дзе адсутнічаюць правыя нормы жыцця, якія прадугледжваюць пэўныя санкцыі супраць правапарушальнікаў, усе або прынамсі слабейшыя застаюцца ў рабскай прыгнечанасці. Аднак у розных частках свету заўсёды былі і ёсць шматлікія народы, якія, хоць і жывуць адпаведна з законнымі нормамаі, але не могуць прасябе сказаць, што цалкам вызваліліся ад няволі. Таму не без падставы ўзнікае патрэба даць слову «закон» азначэнне, каб у выніку скажонай інтэрпрэтацыі недасведчанымі яго не палічылі за інструмент прыгнёту...

Ніякая норма, якая па прыродзе сваёй не абавязваецца на дабро і справядлівасць, не можа мець у чалавечым грамадстве сілу закона. А сярод разнастайных людскіх дасягненняў ёсць нямала паняццяў, прадыхаваных чалавеку яго натуральным розумам і ўкладзеных у яго свядомасць самой прыродай, у прыватнасці: не гвалціць дзявочай нявіннасці, не квапіцца на чужое дабро і не замахвацца на жыццё. Але насуперак усеагульнаму досведу варварскі, дзікі народ парушыў натуральныя нормы чалавечнасці і ўвёў бязглуздыя, шкодныя для жыцця ідэі ў практыку абрадавых звычаяў. Тым не менш, яму не ўдалося зрабіць, каб гэтыя звычаі ператварыліся ў норму і набылі аўтарытэт закона. Урэшце яны выйшлі з ужытку і зніклі.

І ўсе законы, якія супярэчаць нармальнаму розуму, будуць выклікаць супраціў у грамадстве, аж пакуль іх, як гібельныя і разбуральныя, не адменіць сама ўлада або не скасуе, паўстаўшы, народ. Такім чынам, каб забяспечыць лю-



дзям сапраўдную свабоду і трывалы спакой, пад найменнем закона ў жыццё грамадзянскай супольнасці трэба ўводзіць толькі такія нормы, якія дыктуюе розум і падказвае рацыянальная думка.

Ёсць нязменны, пастаянны закон прыроды: не чыніць ні над кім гвалту, кожнаму аддаваць ягонае і, як кажа Цыцэрон, стрымліваць сваю прагнасць, берагчы ўласнае і адводзіць ад чужога думкі, вочы і рукі. Калі жыццё асобы ў грамадстве абароненае ад забойства і здзеку і маёмасці чалавека не пагражае разрабаванне, то і ўвесь народ пачуваецца ў поўнай бяспецы. У такім грамадстве і сэнс салодкага слова «свабода» застаецца ўстойлівым і непарушным...

Нялёгка абмежаваць уладу, калі кожны імкнецца ўзвысіцца, каб закабаліць другога. Як слухна павучае Лівій, празмерная свабода, якая ператвараецца ў цяжар для слабейшых, аказваецца неўтаймоўнай і небяспечнай і для саміх самаўладцаў. А вось калі свабода абмяжоўваецца, яна карысная ўсім – і асобнаму чалавеку, і грамадству. Паколькі ж, аднак, жадаць здаровага і шчаслівага грамадства лягчэй, чым яго пабудаваць, то пакінем гэта на Бога і мудрацоў...

Паводле Цыцэрона, свабода – гэта, апроч усяго іншага, абавязак дзейнічаць разумна, справядліва, выконваць неабходнае і мець ясна азначаны жыццёвы шлях. Таму скаргі на ўціск свабоды будуць беспадстаўнымі, калі законы, насуперак жаданню скаргніка, змушаюць да высакародных, дабрадзейных учынкаў. Дзяржаўныя законы – найлепшыя вартаўнікі свабоды. Яны, як настаўнікі, вучаць правільна весці ўсялякія справы. Розніца паміж беззаконнем і свабодай заключаецца ў тым, што беззаконнае дзеянне кіруецца толькі жаданнем бягучага моманту, а свабода стрымлівае безразважныя, аблудныя памкненні цуглямі розуму. З гэтай прычыны заканадаўцы павінны ўважліва прыглядацца да зместу законаў, каб пад аздобай свабоды, заснаванай на законах грамадства, у жыццё і норавы людзей не пранікла вераломнае самачынства. Такое магчыма, калі законы адыходзяць ад маральных правілаў, увасобленых у нашай свядомасці Богам, ці калі законы, якія накіроўваюць грамадзян на дабрачынныя дзеянні, адсутнічаюць увогуле...

Ніхто, бадай, не будзе аспрэчваць, што законы забяспечваюць цэласць і непарушнасць грамадзянскай свабоды і ствараюць умовы для агульнага дабрабыту, пры якіх кожны адчувае сябе абароненым ад ліхадзейства. Але нярэдка бывае, што і пасля законна вынесенага прысуду многія лічаць сябе пакрыўджанымі і пакаранымі беспадстаўна. Таму, каб законы, па сваёй сутнасці прызначаныя служыць апорай свабоды, не ўспрымаліся як інструмент крыўды і ліха, пры іх ужыванні трэба праяўляць вялікую асцярожнасць. Але нішто не можа служыць падставай, каб ганіць законы, заснаваныя на дабры і справядлівасці. Прычына таго, што законы, прызначаныя бараніць невінаватага, нясуць яму разарэнне і гібель, палягае, галоўным чынам, у зламыснасці або невуцтве суддзяў...

Многія знакамітыя філосафы дасціпна адзначалі, што амаль кожны закон мае хоць нейкую недасканаласць. Пры вялікай разнастайнасці чалавечай дзейнасці і ўсемагчымых яе абставінах ніводзін закон не можа быць бездакорным настолькі, каб не вымагаць ці настойліва не патрабаваць пэўнага свайго абмежавання. Часам суддзі, называючы сябе строгімі выканаўцамі пісанага закона ці проста па

недасведчанасці, аказваюцца няздольнымі вызначыць, што ў той ці іншай справе найбольш адпавядае справядлівасці. І тады законы, закліканыя абараняць сумленнасць, робяцца небяспечнымі якраз таму, каму не павінны шкодзіць. Нездарма ў народзе з даўніх часоў ходзіць вядомая прымаўка: «Найвышэйшы закон – найвышэйшая несправядлівасць». Гэтая прымаўка, якая ўзнікла з жыцця, стала вынікам памылак і махлярства суддзяў. Бо калі суддзя ў разгледанай справе не бярэ пад увагу асобу падсуднага і не ўлічвае іншыя акалічнасці, ён аказваецца не слугой правасуддзя, а служкам судзілішча, злоўжываючы аўтарытэтам законаў і чынячы несправядлівасць.

Андрэй Волян. Аб грамадзянскай,  
або палітычнай свабодзе. *Пераклад*  
У. Шатона. Мінск, 2009. С. 12, 17–18,  
20–23, 26–28, 34, 51–52, 87–88,

## ЛЕЎ САПЕГА

Бачылі тое ўсіх стагоддзяў людзі мудрыя, што ў кожнай рэчы паспалітай прыстойнаму чалавеку няма нічога даражэйшага за свабоду. А няволя так павінна быць агідная, што не толькі скарбамі, але і смерцю яе ад сябе адганяць абавязаны. А таму прыстойныя людзі не толькі маюцца, але і жыццяў сваіх супраць кожнага няпрямца выносіць не шкадуюць, каб пад іх жорсткую ўладу не патрапіць. А будучы пазбаўленымі свабоды сваёй, згодна з воляй і думкамі іх, як нявольнікі не хацелі жыць. Аднак ужо мала б і на тым было, каб чалавек ад няволі ад пачочнага няпрямца быў свабодны, калі б дамашняга няпрямца над сабой павінен быў цягнуць. Тады той муштук, або цуглі, на стрымліванне кожнага нахабніка быў прыдуман, каб, баючыся права, ад усякага гвалту і самавольства стрымліваўся, а з больш слабага і горшага не здэкаваўся і прыгнятаць яго не мог, бо для таго правы ўстаноўлены, каб багатаму і моцнаму не ўсё можна было рабіць. Як Цыцэрон казаў, што мы з'яўляемся нявольнікамі правоў для таго, каб карыстацца свабодай маглі. А калі ж прыстойнаму чалавеку нічога няма мілейшага за тое, калі ў айчыне сваёй, бяспечна жывучы, не баяцца, каб яго хто добрую славу яго зняславіць або целу і здароўю нанесці пашкоджанне, або таксама на ўласнай маёмасці яго пакрыўдзіць мог, тады нічому іншаму, толькі праву павінен быць удзячны, пры якім ад кожнага ў спакоі жыве і ніякага гвалту, паклёпу і крыўды для сябе не трывае таму, што тая мэта і вынік усіх правоў ёсць і павінны быць на свеце, каб кожны добрую славу сваю, здароўе і маёмасць у цэласці меў, а на тым усім ніякага ўрону не трываў. І тое ёсць наша свабода, якой усе мы між іншымі народамі хрысціянскімі хвалімся, каб пана, каб згодна з воляй сваёй, а не згодна з правамі нашымі кіраваў, над сабой не маем, а як славай добрапрыстойнай, так жыццём і маёмасцю свабодна карыстаемся. Таму, што хто-небудзь з трох тых рэчаў у чым нас пакрыўдзіў і па свайму капрызу, а не згодна з правамі нашымі, з нас здэкавацца асмеліўся, той ужо не панам нашым, але парушальнікам правоў і вольнасцей нашых быў, а мы стаць нявольнікамі яго былі б павінны. І правільна за праўду маем, за што Госпаду Богу ўдзячны, што пад уладай каралёў іх міласці

і вялікіх князёў, паноў нашых тую ўладу і вольнасць у руках сваіх маем, а правы самі сабе ствараем, як найбольш можам вольнасць сваю ва ўсім ахоўваем. Бо не толькі сусед і любы наш абываталь у айчыне, але і сам гаспадар пан наш ніякага вяршэнства над намі выкарыстоўваць не можа, аднак столькі, колькі яму права дапускае. Таму маем такі скарб у руках нашых, які ніякай сумай пераплачаны быць не можа. Патрэбна кожнаму прыстойнаму чалавеку, каб пра яго ведаў, а будучы добра дасведчаным, каб як сам сябе і сваю запальчынасць стрымліваў і згодна з правам пісаным дзейнічаў і нікога не крыўдзіў, так быццам бы кімнебудзь быў пакрыўджаны, каб ведаў, дзе абарону і лекі ў крыўдзе сваёй павінен шукаць. Бо як адзін сенатар рымскі іншага штрафоваў, што правоў айчыны сваёй не ведаў, так кожны жыхар заслугоўвае ганьбавання, каторы свабодай выхваляецца, а правоў умець і разумець не хоча, каторым правам усю свабоду сваю абароненую мае. А калі якому народу сорамна права свайго не ведаць, асабліва нам, якія не чужой якой мовай, але сваёй уласнай правы запісаныя маем і ў любы час, што нам неабходна да адбіцця ўсякай крыўды, можам ведаць. А паколькі тая цяжкасць да таго нямала таму перашкаджала, што статут не кожны мог мець з-за цяжкага і доўгага перапісвання, тады і ў тым патрэбы кожнага абывацеля палягчаючы і крысці рэчы паспалітай служачы, рашыўся на тое, тую працу на сябе ўзяць, а кошту і выдаткаў сваіх не шкадуючы, тое ў друк перадаў і дарогу зручную і лёгкую кожнаму да вывучэння права паказаў, калі ж ужо ў руках сваіх кожны, калі захоча мець можа.

Леў Сапега. Зварот да ўсіх саслоўяў  
Вялікага Княства Літоўскага. *Пераклад*  
А. Шагун // Статут Вялікага Княства  
Літоўскага 1588. Мінск, 2002. С. 16.

## **БАРУХ (БЕНЕДЫКТ) СПІНОЗА**

...Дзяржаўная ўлада (*imperiūm*), дабрабыт якое залежыць ад чыёй-небудзь сумленнасці і справы якое могуць весціся належным чынам толькі пры той умове, што тыя, што іх вядуць, захочуць дзейнічаць добрасумленна, будзе найменш устойліваю; але дзеля таго, каб яна магла вытрымаць, яе справы павінны быць упарадкаваныя гэтакім чынам, каб тыя, хто накіроўвае іх, не маглі быць схільнымі да нядобрасумленнасці ці кепскіх учынкаў – няважна, кіруюцца яны розумам або афэктамі. А дзеля бяспекі дзяржавы і не істотна, якія матывы маюць людзі, належным чынам кіруючы справамі, абы гэтыя апошнія кіраваліся належным чынам. Бо свабода або моц душы ёсць прыватным дабрадзействам, а дабрадзейства дзяржавы – бяспека...

...Кожны бывае пад чужым правам (*alterius juris*) да таго часу, пакуль знаходзіцца пад уладаю іншай, і ў сваім праве (*sui juris*) у той меры, у якой можа адлюстраваць усялякі гвалт, адпомсціць паводле свайго жадання за нанесеную яму шкоду і наогул, наколькі ён можа жыць так, як хоча.

Адзін чалавек мае пад уладаю іншага ў тым выпадку, калі трымае яго звязаным, або пазбавіў яго прыладаў і сродкаў для самаабароны або ўцёкаў, або

настолькі прывязаў да сябе добрымі чынамі, што той аддае перавагу яго вяршэнству перад сваім уласным і хоча жыць лепш паводле ягоных загадаў, чым сваім розумам. Той, хто трымае другога ва ўладзе першым або другім спосабам, мае ва ўладзе толькі яго Цела, але не Дух. Пры трэцім жа і чацвёртым спосабе ён падпарадкоўвае свайму праву як Дух, гэтак і Цела іншага, аднак толькі пры ўмове працягу страху ці надзеі, пры ліквідацыі якіх другі застаецца ў сваім праве.

Здольнасць суджэння таксама можа быць пад чужым правам у той меры, у якой Дух можа быць уведзены ў зман іншым. З гэтага вынікае, што Дух цалкам у сваім праве нагэтулькі, наколькі ён можа належным чынам карыстацца розумам. Далей, паколькі людская патэнцыя павінна ацэньвацца не гэтулькі паводле моцы Цела, колькі паводле сілы Духу, то адсюль вынікае, што найбольш у сваім праве знаходзяцца тыя, чый розум мае найбольшы абсяг і хто найбольш ім кіруецца. І таму я наогул называю чалавека свабодным толькі ў той ступені, у якой ён кіруецца розумам, бо (у гэтым выпадку) ён вызначаецца здольным да дзеянняў прычынамі, якія могуць быць адэкватна зразуметыя з яго прыроды, хоць імі ён неабходным чынам вызначаецца здольным да дзеянняў. Бо свабода (як мы паказалі вышэй) не знішчае неабходнасці дзеянняў, але мае на ўвазе...

Наяўнасць якой бы там ні было найвышэйшае ўлады стварае грамадзянскі стан, сукупнае ж цела найвышэйшай улады называецца дзяржаваю (*civitas*), а агульныя справы найвышэйшай улады, што накіроўваюцца тым, у чых руках найвышэйшая ўлада, называюцца справамі кіравання (*respublica*). Пасля гэтага людзі, паколькі яны паводле цывільнага права карыстаюцца ўсімі выгодамі дзяржавы, называюцца грамадзянамі, а паколькі яны абавязаны падпарадкоўвацца ўстанаўленням, або законам, дзяржавы – падданымі. Урэшце (як мы казалі раней) існуюць тры разнавіднасці грамадзянскага стану, а менавіта: дэмакратычны, арыстакратычны і манархічны. Але перш чым пачаць казаць пра кожны пасобку, я раней пакажу тое, што належыць да грамадзянскага стану наогул; з гэтага ж варта перш за ўсё разгледзець найвышэйшае права дзяржавы, або найвышэйшай улады.

З ранейшых высноў вынікае, што права найвышэйшае ўлады ёсць не чым іншым, як натуральным правам, але вызначаным не патэнцыяй кожнага пасобку, а патэнцыяй народа, кіраванага як бы адзіным духам, гэта значыць, як асобны чалавек у натуральным стане, сапраўды гэтак жа цела і дух (*mens*) усяе найвышэйшае ўлады маюць столькі правоў, колькі патэнцыі; а таму кожны асобны грамадзянін або падданы мае тым менш правоў, чым сама дзяржава мацнейшая за яго... і, такім чынам, кожны грамадзянін толькі тады праўна дзейнічае і праўна валодае чым-небудзь, калі можа абараняць гэта паводле агульнага рашэння дзяржавы.

Калі дзяржава саступае каму-небудзь права, а значыць, і ўладу – бо ў адваротным выпадку... усё звязецца да адных слоў – жыць, як некаму хочацца, то тым самым яна адмаўляецца ад свайго права і пераносіць яго на таго, каму дала гэткую ўладу. Калі ж яна дала гэткую ўладу дзвюм або шматлікім асобам, каб менавіта кожны чалавек жыў, як ён хоча, то тым самым яна падзяліла найвышэйшую ўладу; і калі, нарэшце, яна дала гэтую ўладу кожнаму з грамадзян, то тым самым яна разбурыла саму сябе, і няма ўжо больш дзяржавы, але ўсё вяртаецца

ў натуральны стан – усё гэта з поўнай відавочнасцю вынікае з папярэдняга. І адсюль выснова, што немагчыма аніякім чынам сабе ўявіць, каб кожнаму грамадзяніну пасля ўсталявання дзяржавы было дазволена жыць так, як ён хоча, і, гэтакім чынам, тое натуральнае права, што кожны ёсць суддзёю самому сабе, у грамадзянскім стане неабходным чынам спыняецца. Я наўмысна падкрэсліваю: пасля ўсталявання дзяржавы, бо натуральнае права кожнага (у чым мы перакананымся, калі належным чынам разгледзім пытанне) у грамадзянскім стане не спыняецца. Бо чалавек – як у натуральным стане, гэтак і ў грамадзянскім – дзейнічае паводле законаў сваёй прыроды і арыентуецца на сваю ўласную карысць; чалавек, кажу я, як у тым, так і ў іншым стане падштурховаецца страхам або надзеяй да таго, каб што-небудзь зрабіць ці ад чаго-небудзь устрымацца; але галоўнае адрозненне паміж імі палягае ў тым, што ў грамадзянскім стане ўсё баяцца аднаго і таго самага і для ўсіх адна і тая самая прычына бяспекі ды агульны лад жыцця, што, вядома, не зводзіць на нішто здольнасці суджэння кожнага. Той, хто вырашыў падпарадкавацца ўсім загадам дзяржавы – ці таму, што баіцца яе моцы, ці таму, што шануе свой спакой, – той, вядома, арыентуецца на сваю ўласную бяспеку і карысць.

Акрамя таго, мы не можам нават уявіць сабе, што кожны грамадзянін меў бы дазвол тлумачыць дзяржаўныя ўстанаўленні або законы. Бо, калі б гэта было законным для кожнага з іх, то ён бы ўжо выступаў у ролі свайго ўласнага суддзі, бо яму было б зусім лёгка апраўдаць ці ўпрыгожыць свае ўчынкі бачнасцю права, і, такім чынам, ён уладкаваў бы сваё жыццё гэтак, як хоча, што (паводле папярэдняга выказвання) ёсць абсурдным.

Мы бачым, гэтакім чынам, што кожны грамадзянін не жыве ў сваім праве, але падпарадкаваны праву дзяржавы, усе загады якое ён абавязаны выконваць, і што ён не мае нікага права вырашаць пытанне аб справядлівым, несправядлівым, пабожным або непабожным. Але, наадварот, паколькі цела найвышэйшае ўлады павінна быць кіраваным як бы адзіным духам і, гэтакім чынам, волю дзяржавы варта лічыць воляю ўсіх, то рашэнне дзяржавы адносна справядлівага і добрага, якое б яно ні было, павінна быць прызнана рашэннем кожнага паасобку; вось чаму грамадзянін абавязаны выконваць загады дзяржавы, хоць бы ён і лічыў іх несправядлівымі...

Дзяржавам, якія заключылі мір, належыць права рэгуляваць пытанні, што могуць узнікнуць адносна ўмоў або ўстанаўленняў міру, якія яны ўзаемна абавязаліся захоўваць, бо права міру ёсць правам не кожнага паасобку, але дагаворных бакоў разам... Калі ж яны не здольныя прыйсці да згоды датычна іх, то гэтым самым яны вяртаюцца да стану вайны.

Чым болей дзяржаў заключае супольна мір, тым менш страху ўчыняе кожная паасобку ўсім іншым, ці тым менш улады ў кожнае пачаць вайну, але тым больш яна абавязана ахоўваць умовы міру, бо... тым менш яна знаходзіцца ў сваім праве і тым больш абавязана прыстасоўвацца да агульнай волі дзяржаў-хаўруснікаў...

Які ж найлепшы стан кожнае формы найвышэйшай улады, лёгка пазнаецца паводле мэты грамадзянскага стану: яна ёсць не чым іншым, як мір і бяспека жыцця. І таму тая найвышэйшая ўлада найлепшая, пры якой людзі праводзяць жыццё ў згодзе і калі яе правы шануюцца непарушна. Бо не выклікае пярэчанняў

тое, што паўстанні, войны, пагарду або парушэнне законаў варта прыпісваць не гэтулькі зласлівасці падданных, колькі кепскаму стану найвышэйшае ўлады. Бо людзі не нараджаюцца грамадзянамі, але становяцца імі. Акрамя таго, натуральныя афекты людзей паўсюдна адны і тыя самыя; таму, калі ў адной дзяржаве злосць пануе шырэй і здзяйсняецца больш злачынстваў, чым у іншай, то глумачыцца гэта, без сумневу, тым, што гэтая дзяржава недастаткова клапаціцца пра агульную згоду і што яна недастаткова разважліва ўсталявала права, а такім чынам, і не валодае абсалютным правам дзяржавы. Бо грамадзянскі стан, які не ліквідаваў прычын паўстанняў, у якім заўсёды варта асцерагацца вайны і ў якім, нарэшце, часта парушаюцца законы, не шмат чым адрозніваецца ад натуральнага стану, дзе кожны жыве як хоча, паддаючы вялікай небяспецы сваё жыццё...

Вось жа, мы робім выснову, што народ пры Каралю можа захаваць дастаткова шырокую свабоду, калі толькі даможацца таго, каб патэнцыя Караля вызначалася толькі патэнцыяй народа і абаранялася самім народам. Гэта было адзінае правіла, якога я трымаўся, абгрунтоўваючы асновы манархічнае формы найвышэйшай улады.

...Нарэшце, мы пераходзім да трэцяй і цалкам абсалютнай формы найвышэйшай улады, якую мы будзем называць дэмакратычнай. Яе адрозненне ад арыстакратычнай палягае... галоўным чынам у тым, што ў апошняй ад адной толькі волі і свабоднага выбару найвышэйшае Рады (*supremum Consilium*) залежыць, каго зрабіць патрыцыем – гэтак што ніхто не мае спадчыннага права голасу і права паступлення на дзяржаўную службу, як гэта мае месца пры той форме найвышэйшай улады, якую мы цяпер апісваем. Бо ўсе тыя, якія нарадзіліся ад грамадзян або ў межах айчыннай тэрыторыі, або аказалі важныя паслугі дзяржаве, або тыя, якім закон з іншых прычын наказвае надаць права грамадзянства, – усе яны на законнай падставе могуць прэтэндаваць на права голасу ў найвышэйшай Радзе і права паступлення на дзяржаўную службу; і адмова ім у гэтым магчымая толькі з прычыны (здзяйснення) злачынства або даведзенае ганьбы.

Гэткім чынам, калі будзе вызначана законам, што толькі больш пажылыя, якія дасягнулі пэўнага ўзросту, або толькі першыны, калі ім дазволіць узрост, або тыя, хто ўносіць дзяржаве пэўную суму, валодалі б правам голасу ў найвышэйшай Радзе і правам займацца дзяржаўнымі справамі, то, хоць пры гэтым і можа здарыцца, што найвышэйшая Рада будзе складацца з меншае колькасці грамадзян, чым найвышэйшая Рада арыстакратыі, пра якую мы казалі вышэй, – тым не менш гэтыя дзяржавы варта назваць дэмакратычнымі, бо іх грамадзяне, прызначаныя для кіравання дзяржавай, не абіраюцца, як лепшыя, найвышэйшай Радаю, але вызначаюцца на гэта самім законам. І хоць пры такой сістэме падобныя дзяржавы – дзе менавіта да кіравання прызначаюцца не лепшыя, але ўзбагацелыя дзякуючы шчасліваму збегу абставінаў або першыны, – відаць, саступаюць арыстакратыі, аднак калі прыняць да ўвагі практыку або агульныя ўласцівасці людзей, то апынецца, што справа зводзіцца да таго самага. Бо патрыцыі заўсёды лічаць лепшымі багатых або сваіх блізкіх сваякоў, або сяброў. І, вядома, калі б з патрыцыямі справа ішла так, што яны абіралі б калегаў-патрыцыяў, вольныя ад усякага афекту і кіраваныя адным толькі імкненнем да агульнага добра, то

ніводная форма найвышэйшае ўлады не вытрымала б параўнання з арыстакратычнай. Але, як у больш чым дастатковай меры паказаў досвед, стан рэчаў цалкам адваротны гэтаму, асабліва ў алігархіі, дзе праз адсутнасць супернікаў воля патрыцыяў менш за ўсё звязаная законам. Бо тут патрыцыі наўмысна не даюць найлепшым доступу ў Раду і шукаюць сабе такіх таварышаў у Радзе, якія ловаць кожнае іх слова; так што справы падобнага кшталту дзяржавы ідуць значна горш, бо абранне патрыцыяў залежыць ад абсалютна не звязанай аніякім законам волі асобных людзей...

Барух Спіноза. Палітычны трактат.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:

[https://la.wikisource.org/wiki/Tractatus\\_Politicus](https://la.wikisource.org/wiki/Tractatus_Politicus)

## ДЖОН ЛОК

...Калі пэўная колькасць людзей гэтак аб'яднана ў адно грамадства, што кожны з іх адмаўляецца ад сваёй выканаўчай улады, уласцівай яму паводле закона прыроды, і перадае яе грамадству, то тады, і толькі тады, існуе *палітычнае грамадства*, або *грамадзянская супольнасць*. І гэта адбываецца, калі пэўная колькасць людзей, якія знаходзяцца ў натуральным стане, уступае ў грамадства, каб скласці адзін народ, адно палітычнае цела пад уладаю аднаго найвышэйшага ўрада, або калі хто-небудзь далучаецца да іх і прымаецца ў якую-небудзь ужо існуючую дзяржаву. Тым самым ён упаўнаважвае грамадства ці, што тое самае, яго заканадаўчую ўладу ствараць дзеля яго законы, якіх будзе патрабаваць грамадская карысць; ён павінен спрыяць выкананню гэтых законаў (як сваім уласным устанавленнем). І гэта *пераносіць людзей* з натуральнага стану ў дзяржаву, паколькі на зямлі з'яўляецца суддзя, які мае ўладу вырашаць усе спрэчкі і кампенсаваць усялякую шкоду, што можа быць нанесена любому чальцу дзяржавы; гэтым суддзёю ёсць заканадаўчая ўлада або прызначаныя ёю магістраты...

Людзі, як ужо было сказана, паводле прыроды свабодныя, роўныя і незалежныя; ніхто не можа быць выведзены з гэтага стану і падпарадкаваны палітычнай уладзе іншага без яго ўласнае згоды, якая дасягаецца праз пагадненне з іншымі людзьмі адносна аб'яднання ў супольнасць дзеля таго, каб зручна, шчасна і мірна жыць разам, спакойна карыстаючыся сваёю ўласнасцю і знаходзячыся ў большай бяспецы, чым той, хто да яе не належыць. Гэта можа зрабіць любая колькасць людзей, бо тут няма шкоды для вольнасці астатніх людзей, якія, як і раней, застаюцца ў натуральным стане свабоды. Калі любая колькасць людзей гэтакім чынам пагадзілася стварыць супольнасць або дзяржаўную ўладу, то гэтыя людзі тым самым ужо аб'яднаныя і складаюць адзіны палітычны арганізм, у якім большасць мае права дзейнічаць і вырашаць за астатніх.

Бо калі людзі ў пэўнай колькасці стварылі са згоды кожнага індывіда супольнасць, то яны тым самым зрабілі гэтую супольнасць адзіным арганізмам, якія валодаюць правам выступаць як адзіны арганізм, што можа адбывацца толькі паводле волі і рашэння большасці. Бо тое, што прыводзіць у дзеянне якую-небудзь супольнасць, ёсць толькі згодаю асоб, што яе складаюць, а паколькі тое, што ёсць

адзіным цэлым, павінна рухацца ў адным кірунку, то неабходна, каб гэтае цэлае рухалася туды, куды яго цягне вялікая сіла, якую складае згода *большасці*; у адваротным выпадку яно не здольнае выступаць як адзінае цэлае або працягваць заставацца адзіным цэлым, адзінаю супольнасцю, як на тое пагадзіліся ўсе згуртаваныя ў ім асобныя людзі; і, такім чынам, кожны дзякуючы гэтай згодзе абавязаны падпарадкоўвацца большасці. І вось чаму мы бачым, што ў заканадаўчых сходах, надзеленых уладай сілаю пазітыўных законаў, у тых выпадках, калі ў тым пазітыўным законе, які надзяліў іх уладаю, не падаецца колькасць, *дзеянне большасці* лічыцца дзеяннем цэлага і, зразумела, вызначае сілу цэлага, якой паводле закона прыроды і розуму яно валодае.

...Вялікаю і галоўнаю мэтай аб'яднання людзей у дзяржавы і перадачы імі сябе пад уладу ўрада ёсць захаванне іх уласнасці. А дзеля гэтага ў натуральным стане не хапае шмат чаго...

Заканадаўчая ўлада – гэта тая ўлада, якая мае права ўказваць, якім чынам павінна быць ужытая сіла дзяржавы дзеля захавання супольнасці ды яе чальцоў...

Існуе яшчэ адна ўлада ў кожнай дзяржаве, якую можна назваць прыроднаю, бо яна адпавядае той уладзе, якую ад прыроды валодаў кожны чалавек перад тым, як ён далучыўся да грамадства. Бо хоць у дзяржаве яе чальцы ёсць адрознымі адна ад аднае асобамі і ў якасці такіх кіруюцца законамі грамадства, усё ж у дачыненні да астатняе часткі чалавецтва яны складаюць адно цэлае, якое, як раней кожны з яго чальцоў, усё яшчэ знаходзіцца ў натуральным стане датычна астатняй часткі чалавецтва; адсюль вынікае, што ўсе спрэчкі, якія ўзнікаюць паміж кімнебудзь з людзей, якія знаходзяцца ў грамадстве, з тымі, якія знаходзяцца па-за грамадствам, вядуцца народам; і шкоду, нанесеную аднаму з яго чальцоў, зкрапае, у пытанні аб кампенсацыі гэтае шкоды, увесь народ. Такім чынам, прымаючы гэта пад увагу, уся супольнасць уяўляе сабою адно цэлае, якое знаходзіцца ў натуральным стане ў дачыненні да ўсіх іншых дзяржаў або асоб, якія не належаць да гэтай супольнасці.

Гэткім чынам, да гэтага належаць: права вайны і міру, права ўдзельнічаць у кааліцыях і хаўрусах, гэтак сама як і права весці ўсе справы з усімі асобамі і супольнасцямі па-за адпаведнай дзяржаваю; гэтую ўладу, калі хочаце, можна назваць федэратыўнаю. Гэтак павінна быць зразуметая сутнасць, а што да назвы, то мне гэта аб'якава.

Гэтыя дзве ўлады, выканаўчая і федэратыўная, хоць яны ў сапраўднасці адрозніваюцца адна ад аднае, бо адна з іх уключае ў сябе выкананне муніцыпальных законаў супольнасці ўнутры яе самое ў дачыненні да ўсяго, што ёсць яго часткамі, другая ж уключае ў сябе кіраванне знешняй бяспекаю і інтарэсамі грамадства ў стасунках з усімі тымі, ад каго яно можа атрымаць выгаду або пацярпець шкоду, – усё ж гэтыя дзве галіны ўлады амаль заўсёды аб'яднаныя. І хоць гэтая федэратыўная ўлада пры добрым ці дрэнным яе ажыццяўленні мае вялікае значэнне для дзяржавы, усё ж яна менш здольная кіравацца папярэднімі пастаяннымі пазітыўнымі законамі, чым выканаўчая ўлада; і таму яна неабходным чынам павінна быць пакінута разважлівасці і мудрасці тых, у чых руках яна знаходзіцца, дзеля таго каб яна была накіравана на карысць грамадства. Бо за-



коны, якія датычацца ўзаемаадносінаў падданных паміж сабою, прызначаныя для кіравання іх дзеяннямі і ў поўнай меры могуць папярэднічаць ім. Але тое, што варта зрабіць у дачыненні да іншаземцаў, шмат у чым залежыць ад іх учынкаў і ад розных задум і інтарэсаў, і гэта зольшага варта пакідаць разважліваасці тых, каму даверана гэтая ўлада, каб яны маглі кіравацца самым лепшым, што дае іх умельства, дзеля карысці дзяржавы.

Хоць, як я сказаў, выканаўчая і федэратыўная ўлада ў кожнай супольнасці ў сапраўднасці адрозніваюцца паміж сабою, усё ж іх наўрад ці варта падзяляць і перадаваць адначасова ў рукі розных асоб. Бо абедзве гэтыя ўлады патрабуюць дзеля свайго ажыццяўлення моцы грамадства, і амаль што немагчыма засяроджваць сілу дзяржавы ў руках розных і адна адной не падпарадкаваных асоб або давяраць выканаўчую і федэратыўную ўладу асобам, якія могуць дзейнічаць сепаратна, у выніку чаго сіла грамадства будзе знаходзіцца пад рознай камандаю, а гэта можа рана ці позна прывесці да беспарадку і руйнавання.

Хоць у канстытуцыйнай дзяржаве, што апіраецца на свой уласны базіс і дзейнічае ў адпаведнасці са сваёй уласнай прыродаю, г. зн. дзеля захавання супольнасці, можа быць толькі адна найвышэйшая ўлада, а менавіта заканадаўчая, якой усе астатнія падпарадкоўваюцца і павінны падпарадкоўвацца – усё ж такі заканадаўчая ўлада ўяўляе сабою толькі ўладу, заснаваную на грамадскім даверы (fiduciary), якая павінна дзейнічаць дзеля пэўных мэтаў; таму па-ранейшаму ў народа застаецца найвышэйшая ўлада адхіляць або замяняць заканадаўчы орган, калі народ бачыць, што заканадаўчая ўлада дзейнічае насуперак аказанаму ёй даверу...

Ва ўсіх выпадках, пакуль існуе ўрад, заканадаўчая ўлада ёсць найвышэйшаю. Бо тое, што можа ствараць законы для іншых, неабходным чынам павінна быць вышэй за іх; а наколькі заканадаўчая ўлада ёсць заканадаўчаю ў грамадстве толькі таму, што яна валодае правам ствараць законы для ўсіх частак і для кожнага чальца грамадства, ствараючы ім правілы паводзінаў і даючы моц для пакарання, калі яны парушаны, нагэтулькі заканадаўчая ўлада неабходным чынам павінна быць найвышэйшаю, і ўсе астатнія ўлады ў асобе якіх-небудзь чальцоў або частак грамадства вынікаюць з яе і падпарадкаваныя ёй...

Выканаўчая ўлада, калі яна знаходзіцца ў каго заўгодна, але толькі не ў руках асобы, якая ўдзельнічае таксама і ў заканадаўчым органе, відавочна падпарадкаваная і падсправаздачная заканадаўчай уладзе і можа быць на жаданне змененая і замененая; гэта значыць, што не вышэйшая выканаўчая ўлада вольная ад падпарадкавання, а вышэйшая выканаўчая ўлада, давераная аднаму чалавеку, які, прымаючы ўдзел у заканадаўчым органе, не мае асобнага вышэйпастаўленага заканадаўчага органа, якому ён падпарадкоўваецца і падсправаздачны, падпарадкаваны яму толькі ў гэткай ступені, у які ён сам далучыцца і дасць сваю згоду; вось жа, ён падпарадкаваны не ў большай ступені, чым ён сам будзе гэта лічыць патрэбным – а гэта, як можна ўпэўнена зрабіць выснову, будзе толькі ў самай нязначнай ступені...

Няма аніякае неабходнасці і нават няма вялікае выгоды ў тым, калі заканадаўчы орган будзе дзейнічаць бесперапынна. Аднак гэта абсалютна неабходна для выканаўчай улады: бо не заўсёды маецца патрэба ў стварэнні новых законаў, але

заўсёды неабходна выконваць тыя законы, якія створаны. Калі заканадаўчы орган перадаў выкананне створаных ім законаў у іншыя рукі, то ў яго ўсё яшчэ застаецца ўлада забраць гэта з іншых рук, калі на тое будзе прычына, і пакараць за любое кепскае кіраванне, якое парушае законы. Тое ж самае справядліва і ў дачыненні да федэратыўнай улады, бо і яна, і выканаўчая ўлада – абедзве міністэрыяльныя і падначаленыя ў дачыненні да заканадаўчай улады, якая, як было паказана, у канстытуцыйнай дзяржаве ёсць найвышэйшаю. У гэтым выпадку таксама мяркуецца, што заканадаўчы орган складаецца з некалькіх асоб {калі ён будзе складацца з адной асобы, то ён не можа не дзейнічаць бесперапынна, і, такім чынам, як найвышэйшая ўлада, натуральна, будзе валодаць найвышэйшай выканаўчай уладаю разам з заканадаўчай), якія могуць збірацца і ажыццяўляць свае заканадаўчыя функцыі ў тыя тэрміны, якія прадугледжаны ў першапачатковай канстытуцыі або вызначаны іх рашэннем пры заканчэнні папярэдняй сесіі, або і тады, калі ім заманецца, калі нідзе не быў прадугледжаны які-небудзь час склікання або ж іх скліканне не было прадпісана якім-небудзь іншым чынам...

Калі заканадаўчы орган або якая-небудзь частка яго складаюцца з прадстаўнікоў, абраных на гэты тэрмін народам, якія пасля вяртаюцца ў звычайны стан падданных і не прымаюць удзелу ў заканадаўчым органе, акрамя як паводле новага выбару, то гэтак права выбару павінна таксама ажыццяўляцца народам або ў пэўныя прызначаныя тэрміны, або тады, калі ён будзе закліканы да гэтага...

Тут у мяне могуць запытаць: што адбудзецца, калі выканаўчая ўлада, валодаючы магутнасцю дзяржавы, выкарыстоўвае гэтую магутнасць, каб перашкодзіць скліканню і працы заканадаўчага органа, у той час як першапачатковая канстытуцыя ці народныя патрэбы патрабуюць гэтага? Я сцвярджаю, што ўжыванне гвалту ў дачыненні да народа без усялякага на тое права і ў супярэчнасці з даверам, аказаным таму, хто гэтак робіць, уяўляе сабою стан вайны з народам, які валодае правам аднавіць свой заканадаўчы орган, каб ён ажыццяўляў яго ўладу. Бо народ стварыў заканадаўчы орган дзеля таго, каб ён ажыццяўляў яго заканадаўчую ўладу або ў пэўны час, або тады, калі ў гэтым ёсць неабходнасць, а калі яму якая-небудзь сіла перашкаджае рабіць тое, што неабходна для грамадства і ад чаго залежыць бяспека або захаванне народа, народ мае права ліквідаваць гэтую сілу таксама з дапамогаю гвалту. Ва ўсіх сітуацыях і пры любых умовах сапраўдны сродак супраць гвалту самавольства – гэта процідзейнічаць яму таксама з дапамогаю гвалту. Ужыванне гвалту без паўнамоцтваў заўсёды ставіць таго, хто яго ўжывае, у стан вайны як агрэсара і дае права абыходзіцца з ім адпаведным чынам.

Права склікаць і распускаяць заканадаўчы орган – права, якім валодае выканаўчая ўлада, – не дае выканаўчай уладзе вяршэнства над заканадаўчай, а ёсць проста давераным паўнамоцтвам, дадзеным ёй у інтарэсах бяспекі народа ў тым выпадку, калі нявызначанасць і пераменнасць чалавечых спраў не могуць вынесці рэгулярна ўстаноўленага правіла. Бо немагчыма, каб першыя стваральнікі дзяржавы дзякуючы якому-небудзь провіду ў такой ступені змаглі прадбачыць будучыя падзеі, каб быць здольнымі ўсталяваць дакладна вызначаныя перыяды скліканняў і працягласці працы заканадаўчых органаў ва ўсе часы, прычым так,

каб гэта ў дакладнасці адпавядала ўсім патрэбам дзяржавы; найлепшым сродкам супраць гэтага недахопу было даверыць гэта разважлівасці тых, хто заўсёды будзе ў наяўнасці і чыёю задачай ёсць дапільноўваць грамадскую карысць.

Джон Лок. Два трактаты аб кіраванні.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Locke, J. Two Treatises of Government.

London–Dublin, 1823. P. 142–143, 159, 167–173.

## ЖАН-ЖАК РУСО

Чалавек народжаны свабодным, а між тым ён паўсюдна закуты ў кайданы. Нехта лічыць сябе валадаром над іншымі, а сам не перастае быць нявольнікам у яшчэ большай ступені, чым тыя. Якім жа чынам адбывалася гэтае змяненне? Я не ведаю. Што можа зрабіць гэтае змяненне законным? Лічу, што я магу вырашыць гэтае пытанне...

Сама агульная свабода – гэта вынік чалавечай прыроды. Яе першы закон палягае ў клопаце пра самазахаванне, яе першыя турботы – тыя, што чалавек абавязаны мець у дачыненні да сябе самога; і як толькі чалавек дасягае разумнага ўзросту, ён робіцца гаспадаром самога сябе і ёсць адзіным суддзёю ў дачыненні да сродкаў, прыдатных дзеля яго самазахавання...

Паколькі ніводзін чалавек не мае прыроднай улады над сабе падобнымі і паколькі сіла не стварае нікага права, то падмуркам усялякае законнае ўлады сярод людзей застаюцца дамовы...

Адмовіцца ад сваёй свабоды – гэта значыць адмовіцца ад сваёй чалавечай годнасці, ад права чалавека, нават ад яго абавязкаў. Няма такой узнагароды, якая магла б кампенсавать адмову ад усяго. Гэткая адмова несумяшчальная з чалавечай прыродаю; забраць усялякую свабоду ў сваёй волі – гэта тое самае, што пазбавіць свае ўчынкі любых маральных матываў. Урэшце, дамова, у якой, з аднаго боку, абумоўлена абсалютная ўлада, а з другога – бязмежная паслухмянасць, ёсць пустою і супярэчліваю дамовай.

Жан-Жак Русо. Пра грамадскую дамову,  
або прынцыпы палітычнага права.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Rousseau, J.-J. Du Contrat social, ou Principes  
du droit politique. Collection complète des oeuvres,

Genève, 1780–1789, vol. 1, in-4°, édition en ligne:

[www.rousseauonline.ch](http://www.rousseauonline.ch), version du 2012. P. 190–191, 195–197.

## ЎІЛЬЯМ ГОДВІН

### Пра роўнасць людскога роду

...Людзі роўныя не толькі фізічна і не толькі маральна. Іх фізічная роўнасць можа разглядацца з гледзішча іх цялеснай сілы або разумовых здольнасцяў. Гэтае сцверджанне было аб'ектам нападкаў і пярэчанняў.

Казалі, што «з нашага досведу вынікае адмаўленне такой роўнасці». Сярод індывідаў нашага роду мы фактычна не можам знайсці двух аднолькавых. Адзін чалавек моцны, а іншы слабы. Адзін чалавек разумны, а другі дурны. Уся існая на свеце няроўнасць умоў павінна быць узведзена да згаданае як да сваёй крыніцы. Моцны чалавек валодае магчымасцю падпарадкоўваць сабе, а слабы адчувае патрэбу ў хаўрусніку дзеля сваёй абароны. Адсюль непазбежная выснова: роўнасць умоваў – гэта хімерычная здагадка, якая не можа быць практычна ажыццёлена, а калі б яе і магчыма было ажыццявіць, гэта было б непажадана».

У адказ на гэтае сцверджанне трэба зрабіць дзве заўвагі. Па-першае, гэтая няроўнасць была першапачаткова значна меншаю, чым цяпер. Калі людзі былі нецывілізаванымі, то не існавала хвароб, распешчанасці і раскошы, і ў выніку кожны чалавек сваёю сілаю стаяў значна бліжэй да свайго суседа, чым цяпер. Калі людзі былі нецывілізаванымі, іх розум быў абмежаваны, іх патрэбы, думкі і погляды заставаліся амаль аднолькавымі. Трэба было чакаць, што пры першым іх адыходзе ад такога стану паўстануць самі па сабе вялікія няслушнасці; і задачай мудрасці, што развілася, ёсць залагодзіць гэтыя няслушнасці.

Па-другое, нягледзячы на тое, што адбылося парушэнне роўнасці людзей, усё ж надалей існуе вялікая і істотная роўнасць. Сярод людзей не маецца такога разрыву, які дазваляў бы аднаму чалавеку трымаць у падпарадкаванні некалькі іншых людзей, акрамя выпадкаў, калі яны самі згодныя на гэта. Любы ўрад апіраецца на грамадскую думку. Людзі цяпер жывуць пры пэўнай форме кіравання, бо яны лічаць яе адпаведнай сваім інтарэсам. Вядома, якая-небудзь частка грамадства або дзяржавы можа быць стлумленая гвалтам, але гэта не асабістая сіла дэспата; гэта павінна быць сіла іншае часткі грамадства, якая лічыць, што ў сваіх інтарэсах ёй варта падтрымліваць яго ўладу. Разбурыце гэтую грамадскую думку, і ўвесь будынак, узведзены на яго падмурку, разваліцца. З гэтага вынікае, што людзі ў сваёй сутнасці незалежныя. Усё сказанае адносіцца да фізічнае роўнасці.

Маральная роўнасць усё яшчэ менш схільная да разумных абмежаванняў. Пад маральнаю роўнасцю я разумею прынцып ужывання адзінага нязменнага правіла справядлівасці да ўсіх выпадкаў, што могуць надарыцца. Гэты прынцып не можа падлягаць сумневу, калі не звяртацца да довадаў, што абвяргаюць самую сутнасць дабрадзейнасці. Сцвярджаюць, што «роўнасць будзе няўцямнаю фікцыяй датуль, пакуль здольнасці людзей застаюцца рознымі і прэтэнзіі, якія яны выстаўляюць, пазбаўленыя гарантый або санкцый, з дапамогаю якіх іх можна было б ажыццявіць»<sup>32</sup>. Але бяспрэчна, што прынцып справядлівасці сам па сабе зусім уцямны, незалежна ад таго, ажыццёлены ён ці не на практыцы. Пачаткі справядлівасці адносяцца да істот, надзеленых здольнасцю пазнаваць і адчуваць задавальненне і пакуты. З самой прыроды гэтых істот, незалежна ад гвалтоўнага

<sup>32</sup> «Кажуць, што мы ўсе маем аднолькавыя правы. Я не разумею, што такое аднолькавыя правы, калі існуе няроўнасць здольнасці або сілы і не існуе ніякае гарантыі, ніякае санкцыі». *Рэйналь. Амерыканская рэвалюцыя.*

характару дзяржаўнага ладу, непасрэдна вынікае, што задавальненні ім прыемныя, а пакуты ненавісныя, што задавальненне пажаданае, а пакутаў трэба пазбягаць. Таму будзе справядліва і разумна, каб гэтыя істоты спрыялі, наколькі гэта ў іх моцы, узаемнаму задавальненню і карысці. Некаторыя з задавальненняў больш высокага гатунку, чым іншыя, больш чыстыя і надзейныя. Слушна было б ім аддаваць перавагу.

З гэтых простых пачаткаў можна вывесці сцверджанне пра маральную роўнасць людзей. Мы ўсе валодаем аднолькавай прыродаю, і тыя варункі, якія спрыяюць карысці аднаго чалавека, спрыяюць і карысці іншага. Нашы пачуцці і здольнасці аднолькавыя. Таму задавальненні ды пакуты павінны быць адны і тыя самыя ў кожнага. Мы ўсе надзелены розумам, мы здольныя параўноўваць, меркаваць і рабіць высновы. Таму ўдасканаленні, пажаданыя для аднаго, пажаданыя і для іншага. Мы здолеем быць прадбачлівымі ў дачыненні да саміх сябе і зрабіцца карыснымі адно аднаму ў той ступені, у якой можам узяцца над духам прымхаў. Тая самая незалежнасць, тая самая свабода ад усялякага прымусу, якая магла б стрымаць нас даць волю ўласным разуменням або выказаць ва ўсіх выпадках тое, што мы лічым слушным, прывядзе да ўдасканалення ўсіх людзей. Маюцца вядомыя магчымасці і вядомыя сітуацыі, найбольш спрыяльныя для ўсіх чалавечых істот, і па справядлівасці іх трэба даць усім – у кожным разе ў той меры, у якой гэта дапускаецца агульнымі ўмовамі.

Існуе сапраўды адна разнавіднасць маральнае няроўнасці, адпаведная фізічнай няроўнасці, якая ўжо была апісаная. Стаўленне да людзей, якое ім належыць, вызначаецца іх заслугамі ды іх цнотамі. Не магла б стаць асяродкам мудрасці і розуму краіна, дзе б да дабрадзейных людзей пачалі ставіцца гэтак сама, як да іх ворага. Але ў сутнасці гэтае адрозненне зусім не знаходзіцца ў супярэчнасці з роўнасцю ў якім бы там ні было сэнсе, а толькі спрыяе ёй, і ў адпаведнасці з гэтым яно вядомае пад назваю «справядлінасць», прычым гэтае слова мае агульнае паходжанне са словам «роўнасць». Хоць у нейкім сэнсе апісаная ўмова ёсць адхіленнем ад роўнасці, але яна мае за мэту, тое самае, што і прыцып роўнасці, – мэту, якая складае ўсю годнасць гэтага прыцыпу. Гэтае адхіленне толькі ўкладзе ў душу кожнага імкненне да саборніцтва ва ўдасканаленні. Трэба толькі імкнуцца да таго, каб як мага паўней былі скасаваныя ўсе адвольныя адрозненні паміж людзьмі – з тым, каб поле дзейнасці было бесперашкодна дадзена здольным і дабрадзейным. Мы павінны імкнуцца да таго, каб усім адкрыць роўныя магчымасці і аказаць усім аднолькавае спрыянне, аддаючы належнае агульнай цікавасці і прызнаючы рашэнні найлепшых...

### [Пра ўласнасць]

Пытанне аб уласнасці ўяўляе сабою краевугольны камень, на якім стаіць увесь будынак палітычнае справядлівасці. У залежнасці ад таго, ці слушныя нашы ўяўленні пра яе, яны перашкодзяць або дапамогуць нам уявіць сабе наступствы ўстанаўлення простае формы грамадства без урада і адолец прымхі, дыктаваныя нам праз яго складаную форму. Нішто не здольна так моцна скажаць нашы

думкі і меркаванні, як памылковыя ўяўленні, што датычацца значэння багацця. Урэшце, эпоха, якая павінна пакласці канец сістэме прымусу і пакарання, вы-  
рашальным чынам звязана з тым, наколькі права ўласнасці будзе заснавана на  
справядлівых пачатках.

Бяскончая колькасць зусім непараўных злоўжыванняў здзейснена пры  
кіраванні ўласнасцю. Кожнае з гэтых злоўжыванняў можна было б з вялікаю  
карысцю зрабіць аб'ектам асаблівага разгляду. Мы маглі б вывучыць прыклады  
ўціску, выкліканых думкамі аб нацыянальнай велічы або ганарыстасцю ўладаў.  
Гэта прывяло б нас да слушнай ацэнкі рознага кшталту абкладання, якое адносіцца  
да нерухомасці або да гандлю і якое мае сваім аб'ектам прадметы неабходнасці  
або раскошы. Мы маглі б даследаваць злоўжыванні, якія далучыліся да камер-  
цыйнай сістэмы ў выглядзе манополій, хартый, патэнтаў, ільготных мытаў, урада-  
вых забаронаў і заахочванняў... Усе гэтыя даследаванні паказваюць велізарную  
важнасць гэтага прадмета. Вывучыўшы ўсё гэта, мы зразумелі б вялікае значэнне  
гэтых пытанняў. Аднак не будзем на іх спыняцца, а канец гэтай працы прысвяцім  
не якім-небудзь асобным злоўжыванням, звязаным з кіраваннем уласнасцю,  
але тым агульным пачаткам, якія ляжаць у яе падмурку і якія пры ўсёй сваёй  
памылковасці павінны разглядацца не толькі як крыніца пералічаных вышэй  
злоўжыванняў, але і мноства іншых, занадта шматлікіх і складаных для каротка-  
га пераліку.

Прадмет, да якога належыць дактрына ўласнасці, – гэта ўсе тыя рэчы, якія  
спрыяюць або могуць быць залічаны, каб прыносіць карысць ці задавальнен-  
не чалавеку, і якія не могуць быць інакш ужытыя да выкарыстання адною або  
некалькімі асобамі, чым праз пастаяннае або часовае выключэнне астатніх відаў.  
Да такіх рэчаў, у прыватнасці, належаць харчаванне, адзенне, жылло і мэбля.

Адносна гэтага непазбежна ўзнікаюць два пытанні. Хто мае права на выкары-  
станне якога-кольвечы канкрэтнага артыкула гэткага кшталту? Хто той чалавек,  
у чых руках захаванне і распаўсюджванне любой колькасці гэтых артыкулаў бу-  
дзе найбольш справядліва і выгодна здзейснена?

Адказ на першае з гэтых пытанняў просты, у адпаведнасці з прынцыпамі гэтае  
працы. Даказана, што справядлівасць ёсць правілам, якое стасуецца да ўсіх пра-  
блем чалавека. Яна абвясчае пра кожны выпадак, які можа ўзнікнуць, і нічога  
не пакідае ў распараджэнні кароткачасовага капрызу. Не існуе артыкула вы-  
шэйзгаданых відаў, які ў канчатковым выніку не зробіцца інструментам боль-  
шае карысці ды шчасця ў адным індывідуальным спосабе ўжытку, чым у любым  
іншым, які толькі можа быць вынайздзены. Гэта ўжытак, які ён павінен атрымаць.

Тут мы прыйшлі да таго разгляду тых разнавіднасцяў правоў, які быў наўмысна  
адкладзены ў больш раннім раздзеле гэтай працы.

Кожны чалавек мае права на пастаяннае валоданне правам у тых рэчах, ка-  
рыстанне якімі было нададзена яму, і вынікам гэтага будзе большая колькасць  
выгодаў і задавальненняў, чым іх магло ўзнікнуць праз набыццё іх іншым спо-  
сабам.

...Гэта той самы прынцып, што і толькі што прад'яўлены, з невялікім змя-  
неннем формы. Калі чалавек мае права на што-небудзь, ён мае права на

справядлівасць. Гэтыя тэрміны, паколькі яны звычайна выкарыстоўваліся ў маральным даследаванні, ёсць, дакладна і слушна кажучы, канвертавальнымі тэрмінамі.

Пасля таго, як мы разгледзелі ў цэлым пытанне пра асобу, якая мае права на выкарыстанне сродкаў выгоды або задавальнення, надышоў час перайсці да другога пытання пра чалавека, у руках якога захаванне і распаўсюджванне любога з гэтых сродкаў будзе найбольш справядлівым і выгодным. Паміж вытворчасцю любога тавару і яго спажываннем непазбежна павінен існаваць пэўны інтэрвал часу. Тыя рэчы, што неабходныя для адаптацыі чалавека ў грамадстве, не могуць быць атрыманыя без працы чалавека. Калі яны падыходзяць для яго выкарыстання, яны не дапускаюць, каб іх пакідалі на волю выпадку, а патрабуюць, каб іх захоўвалі на перыяд фактычнага спажывання. Яны не будуць, па-першае, трапляць у валоданне кожнага чалавека ў дакладнай прапорцыі, неабходнай дзеля ягонага спажывання. Хто ж тады павінен быць фактарам або каморнікам, які будзе сачыць за іх захаванасцю і кіраваць іх размеркаваннем?

Гэта, строга кажучы, пытанне аб уласнасці. Мы не называем чалавека, які выпадкова бярэ свой абед за маім сталом, уласнікам таго, што ён есць, хоць ён, у наўпроставым і відавочным сэнсе, ёсць тым, хто атрымлівае выгоду ад яго. Уласнасць мае на ўвазе пэўную нязменнасць вонкавага валодання і ўключае ў яе ідэю магчымага канкурэнта.

### Пра тры ступені ўласнасці

Першая і самая простая ступень – гэта тое, што я валодаю пастаянным правам у тых рэчах, карыстанне якімі было нададзена мне; большая колькасць выгодаў і задавальненняў будзе вынікам гэтага, чым іх магло ўзнікнуць праз набыццё іх іншым спосабам. Няма значэння ў гэтым выпадку, якім чынам я атрымаў у валоданне іх; адзінымі неабходнымі ўмовамі ёсць іх найвышэйшая карыснасць для мяне, і гэтае маё права на іх ёсць гэтакім, як яно нададзена супольнасцю, у якой я жыву. Любы чалавек будзе несправядлівым, паводзячы сябе так, што шануе такія рэчы, якія б парушалі маю здольнасць карыстання імі, у той час калі карыстанне імі будзе для мяне сапраўды важным.

Ужо высветлілася, што адным з найбольш істотных правоў чалавека ёсць маё права на царплівасць з боку іншых; не проста, што ім належыць устрымлівацца ад любых рэчаў, якія непасрэдным чынам могуць закранаць маё жыццё або маё валоданне паўнамоцтвамі, але што ім належыць устрымлівацца ад спробаў узурпаваць маё разуменне і належыць пакідаць мне пэўную аднолькавую сферу дзеля выказвання майго прыватнага меркавання. Гэта неабходна, паколькі для іх ёсць магчымым дапускаць памылкі, гэтаксама як і для мяне, бо дасягненне разумення ёсць істотным дзеля паляпшэння чалавека, і паколькі тыя боль і перашкоды, на якія я пакутую, гэтакія самыя рэальныя, калі яны парушаюць, у маім толькі разуменні, тое, што мае значэнне для мяне, як калі б парушэнне было самым што ні ёсць відавочным. Адсюль вынікае, што звычайным парадкам ніводзін чалавек не мае права карыстацца маім жытлом, мэбляю або вопраткаю

ці харчамі шляхам тавараабмену або арандавання, не атрымаўшы на тое маёй папярэдняй згоды.

Другая ступень уласнасці – гэта той абсяг, які даецца чалавеку прадукваць вырабы сваёй вытворчасці, ці нават частку з іх, ужыванне якой не павінна надавацца яму самому. Ужо не раз было паказана, што ўсе правы чалавека, якія апісваюцца такім парадкам, пасіўныя. У яго няма права выбару распараджацца ўсім, што можа трапіць у яго рукі. Кожны шылінг яго маёмасці і нават кожнае, самае мінімальнае выкарыстанне яго ўлады было прадвызначана прадпісаннямі справядлівасці. Але ён адно толькі распарадчык... Нікому з людзей індывідуальна не надаецца права ўжываць прымус на любога іншага, бо гэта прывяло б да ўсеагульнай анархіі. Нікому з людзей калектыўна не надаецца права ўжываць неабмежаваны прымус, бо гэта прывяло б да ўсеагульнага рабства: да ўмяшальніцтва ўраду, так або іначай надзеленага неперадузятасцю, без сумневу, трэба звяртацца толькі ў выпадках, якія надараюцца рэдка, пры абсалютна пільнай неабходнасці.

Трэба адназначна падкрэсліць, што гэтая другая разнавіднасць уласнасці ў менш строгім сэнсе фундаментальная, калі яе параўнаць з першаю. Гэта, з аднаго гледзішча, пэўнага кшталту ўзурпацыя. Яна ўскладае на мяне задачу захавання і ажыццяўлення таго, што ў пункце поўнага і абсалютнага права належыць вам.

Трэцяя ступень уласнасці ёсць тым, што прыцягвае самую пільную ўвагу ў цывілізаваных краінах Еўропы. Гэта – сістэма (няважна, якім чынам усталяваная), з дапамогаю якой адзін чалавек набывае здольнасць завалодаць прадукцыяй вытворчасці іншага чалавека. Наўрад ці ёсць хоць якія-небудзь віды багацця, раскошы або бляску, якія існуюць у любой цывілізаванай краіне, што не былі б, у пэўным сэнсе, створаны экспрэса-ручнаю працай і фізічным промыслам жыхарамі гэтае краіны. Спантанная пастаўкі плёнаў зямлі небагатыя, і мала спрыяюць багаццю, раскошы або бляску. Кожны чалавек можа вылічыць у кожным келіху віна, якое ён п'е, у кожнай аздобе, дададзенай да сваёй персоны, колькі чалавек было асуджана на рабства, на цяжкую нудную працу, нездаровае харчаванне, пастаянныя нягоды, сумнае невучтва і жорсткую нячуласць, каб ён быў забяспечаны гэтымі прадметамі раскошы. Гэта грубае махляванне, калі людзі прывыклі падманваць сябе, кажучы аб уласнасці, завяшчанай ім іхнімі продкамі. Уласнасць вырабляецца штодзённаю працай людзей, якія існуюць цяпер. Усё, што іх продкі завяшчалі ім, было замусоленаю паперкай, якую яны паказваюць, у якасці абгрунтавання, каб вымантачваць у сваіх суседзяў, тое, што было выраблена працаю гэтых суседзяў.

Адсюль зразумела, што трэцяя разнавіднасць уласнасці знаходзіцца ў простаі супярэчнасці да другой.

Ўільям Годвін. Даследаванне  
наконт палітычнай справядлівасці.  
*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*  
Godwin, W. Enquiry concerning Political Justice...  
London, 1842. Vol. 1. P. 68–70.  
Vol. 2. P. 202–204, 207–208.



## Аб прынцыпе народаўладдзя ў Амерыцы

...Калі разважаць пра палітычныя законы Злучаных Штатаў, варта абавязкова пачаць з канцэпцыі народаўладдзя.

Прынцып народаўладдзя, які ў той ці іншай ступені заўсёды пакладзены ў падмурак любых грамадскіх інстытутаў, звычайна застаецца прыхаваным. Яму падпарадкоўваюцца, хоць яго і не прызнаюць, а калі ўсё ж часам здараецца выцягнуць яго на белы свет, то адразу ж людзі спяшаюцца зноў схваць яго ў змроку святыні.

Воля народа ёсць, бадай, адным з тых лозунгаў, якім інтрыганы і дэспаты ўсіх часоў і народаў найбольш злоўжывалі. Адны лічылі, што яна выяўляецца праз усхваленне, якое зыходзіць ад асобных прадажных паслугачоў улады; іншыя бачылі яе ў галасах зацікаўленае або палахлівае меншасці; сёй-той нават рабіў адкрыццё, што воля народа найбольш поўна выяўляецца ў яго маўчанні і што з самога факту яго падпарадкавання нараджаецца іх права загадваць.

У Амерыцы, у адрозненне ад іншых краін, ажыццяўленне прынцыпу народаўладдзя не ёсць прыхаваным або бясплённым. Ён прызнаецца звычаймі краіны, абвешчаецца ў яе законах, ён свабодна эвалюцыянуе і бесперашкодна дасягае сваіх канчатковых мэтаў.

Калі на свеце існуе такая краіна, у якой можна ацаніць вартасць прынцыпу народаўладдзя, дзе можна вывучыць яго ў дачыненні да грамадскай дзейнасці і меркаваць як пра яго перавагі, так і пра яго недахопы, то гэтай краінаю, бяспрэчна, ёсць Амерыка...

## Якія рэальныя перавагі дае дэмакратычная форма кіравання для амерыканскага грамадства?

У пачатку гэтага раздзела я лічу неабходным нагадаць чытачу тое, пра што я ўжо неаднаразова казаў у гэтай кнізе.

Палітычны лад Злучаных Штатаў уяўляе сабою дэмакратычную форму кіравання; аднак, на маю думку, амерыканскія ўстановы не ёсць ні самымі лепшымі, ні адзіна магчымымі для народа, які жыве ў дэмакратычным грамадстве.

Знаёмячы чытача з перавагамі амерыканскай дэмакратыі, я далёкі ад думкі пра тое, што падобныя перавагі могуць паўстаць толькі ў выніку дзеяння нейкіх адных пэўных законаў.

## Агульная скіраванасць законаў дэмакратычнай улады ў Амерыцы і ўласцівасці тых, хто праводзіць іх у жыццё

...Заганы ды слабасці дэмакратычнай формы кіравання ляжаць на паверхні: каб іх давесці, можна падаць відавочныя факты; у той самы час дабратворнае ўздзеянне такой формы кіравання ажыццяўляецца незаўважна, можна нават ска-

заць, прыхавана. Яе недахопы бянтэжаць з першага погляду, а вартасці адкрываюцца толькі з часам.

Законы амерыканскае дэмакратыі часта бываюць нядбайна сфармуляваныя і няпоўныя. Здараецца, што яны не ўлічваюць існуючых правоў або заахвочваюць тых, хто можа ўяўляць з сябе небяспеку. Калі яны добрыя самі па сабе, іх вялікім недахопам ёсць іх частая змена. Усё гэта відаць няўзброеным вокам.

Чаму ж у такім выпадку амерыканскія рэспублікі жывуць і квітнеюць?

Кажучы пра законы, трэба выразна адрозніваць, з аднаго боку, мэту, якую яны пераследуюць, а з другога – сродкі дасягнення гэтае мэты, г. зн. іх абсалютную і адносную дабраякаснасць.

Я дапускаю, што заканадаўца імкнецца ўзвысіць інтарэсы невялікае колькасці людзей на шкоду большасці; складае артыкулы закона так, каб дасягнуць выніку, які шукаецца ў максімальна сціслыя тэрміны і з найменшымі намаганнямі. Закон атрымаецца добрым, але яго мэта – дрэнная. Пры гэтым чым лепш яго атрымаецца ўвасобіць у жыццё, тым большую небяспеку ён будзе ўяўляць сабою.

Дэмакратычныя законы звычайна імкнуцца забяспечыць дабро большасці, бо яны выходзяць ад большасці грамадзян, якія могуць памыляцца, але не могуць выяўляць інтарэсы, процілеглыя сваім уласным.

Законы арыстакратычныя, наадварот, імкнуцца да канцэнтрацыі ўлады і багацця ў руках невялікай групы людзей, бо арыстакратыя паводле сваёй прыроды заўсёды ёсць меншасцю.

У цэлым можна сказаць, што дэмакратычная заканатворчасць нясе больш выгоды чалавецтву, чым арыстакратычная.

Аднак гэта яе адзіная перавага.

Арыстакратыя значна больш умела карыстаецца заканадаўствам, чым дэмакратыя. Гаспадыня сабе самой, яна не ведае мімалётных захапленняў, яна старанна выношвае свае задумы і ўмее дачакацца спрыяльнага выпадку дзеля іх рэалізацыі. Яна дзейнічае з веданнем справы і здольная ў пэўны момант паймаўшэрску накіраваць усю сілу сваіх законаў на адзіную мэту.

Пра дэмакратыю гэтага не скажаш: яе законы амаль заўсёды недасканалыя або нясвоечасовыя.

Такім чынам, сродкі, якія выкарыстоўваюцца дэмакратыяй, менш дасканалыя, чым тыя, якія выкарыстоўвае арыстакратыя, і яна часта насуперак сваёй волі дзейнічае сабе на шкоду, аднак яе мэты больш карысныя.

Уявіце сабе грамадства, прырода і структура якога гэтакія, што дазваляюць яму мімаходзь пераадолюваць дзеянне няўдалых законаў; грамадства, якое можа без небяспекі для сябе чакаць спрыяльных вынікаў агульнай скіраванасці законаў, – і вы пагодзіцеся, што росквіту такога грамадства ў найбольшай ступені спрыяе дэмакратычная форма кіравання, нягледзячы на ўсе яе заганы.

Менавіта гэта мае месца ў Злучаных Штатах; я паўтару тут тое, што ўжо казаў вышэй: велізарная перавага амерыканцаў палягае ў тым, што яны могуць сабе дазволіць здзяйсняць папраўныя памылкі.

Амаль тое ж самае можна сказаць і пра дзяржаўных службоўцаў.

Лёгка заўважыць, што амерыканская дэмакратыя часта памыляецца ў выбары

людзей, якім яна давярае ўладу. Аднак зусім не проста адказаць на пытанне, чаму кіраваная гэтымі людзьмі дзяржава квітнее.

Варта адзначыць, што, хоць кіраўнікі дэмакратычнай дзяржавы не заўсёды дастаткова сумленныя і разумныя, яе грамадзяне асвечаныя і больш руплівыя.

Народы ў дэмакратычных дзяржавах пастаянна занятыя сваімі справамі і раўніва сцерагуць свае правы, не дазваляюць сваім прадстаўнікам адхіляцца ад пэўнай агульнай лініі, што дыктуецца іх інтарэсамі.

Трэба таксама мець на ўвазе, што ў дэмакратычных дзяржавах службоўцы, якія выконваюць свае абавязкі горш, чым службоўцы ў іншых дзяржавах, не застаюцца пры ўладзе занадта доўга.

Але ёсць і яшчэ адна прычына, больш агульнага характару і больш глыбокая.

Несумненна, народнае дабро патрабуе ад кіраўнікоў цнотаў і талентаў. Але яшчэ ў большай ступені яно патрабуе агульнасці інтарэсаў грамадзян і кіраўнікоў. У адваротным выпадку цноты могуць зрабіцца бескарыснымі, а таленты – небяспечнымі.

Важна, каб кіраўнікі не мелі процілеглых або розных інтарэсаў з масаю грамадзян; аднак я не сцвярджаю, што інтарэсы ўсіх павінны супадаць цалкам: гэткае з'явы я не сустракаў.

Яшчэ не вынайдзены палітычны лад, які б у аднолькавай ступені спрыяў развіццю ды росквіту ўсіх класаў, што складаюць грамадства. Гэтыя класы фарміраваліся як нешта накшталт асобных нацый унутры аднаго народа, і досвед паказвае, што аддаваць які-небудзь з іх у рукі іншага гэтак сама небяспечна, як і дазваляць аднаму народу распараджацца лёсам іншага. Калі ва ўладзе знаходзяцца адны багатыя, інтарэсы бедных заўсёды ў небяспецы. Калі бедныя дыктуюць сваю волю, пад удар ставяцца інтарэсы багатых. У чым жа тады палягаюць перавагі дэмакратыі? Рэальна яны не ў тым, што дэмакратыя, як кажуць некаторыя, гарантуе росквіт усім, а ў тым, што яна спрыяе дабрабыту як мага большай колькасці людзей.

Тыя людзі, якія ў Злучаных Штатах кіруюць справамі грамадства, часта не валодаюць такімі самымі талентамі ды маральнымі якасцямі, як тыя, каго да ўлады прыводзіць арыстакратыя. Але іх інтарэсы пераплятаюцца і зліваюцца з інтарэсамі большай часткі іх суграмадзян. Яны могуць здзяйсняць несумленныя ўчынкі або рабіць сур'ёзныя памылкі, але яны ніколі не будуць сістэматычна праводзіць палітыку, варожую большасці; іх кіраванне ніколі не ператворыцца ў небяспечны і эксклюзіўны рэжым.

Кепская праца службоўца ў дэмакратычным грамадстве – гэта адно толькі асобны факт, які мае ўплыў толькі падчас выканання ім сваіх абавязкаў. Карупцыя і некампетэнтнасць не ёсць тымі агульнымі інтарэсамі, якія б маглі на пастаяннай аснове аб'яднаць людзей.

Карумпаваны або няздатны службовец не будзе дзейнічаць разам з іншым службоўцам толькі таму, што той таксама няздатны і карумпаваны. Яны не будуць супольна працаваць дзеля росквіту карупцыі ды некампетэнтнасці. Бо амбіцыі і махінацыі аднаго могуць прывесці, наадварот, да выкрыцця другога. У дэмакратычных дзяржавах загану службоўцаў звычайна індывідуальныя...

Не ведаю, ці ёсць на свеце іншая такая самая ліберальная арыстакратыя, як англійская, якая б увесь час стварала такую колькасць і годных, і асвечаных людзей у імя справы кіравання краінай.

Аднак у той жа час трэба прызнаць, што англійскія законы ахвяруюць дабром беднага дзеля добра багатага і правамі большасці дзеля прывілеяў невялікае колькасці асоб. Вось чаму сённяшняя Англія – гэта краіна крайнасцяў, у якой бедаў не менш, чым магутнасці і славы.

У Злучаных Штатах, дзе дзяржаўныя службоўцы не абараняюць класавых інтарэсаў, бесперапынны працэс кіравання ў цэлым прыносіць карысць, хоць кіраўнікі ў шматлікіх выпадках бываюць некампетэнтнымі і нават вартымі пагарды.

Можна, гэтакім чынам, зрабіць выснову пра тое, што дэмакратычныя ўстановы маюць у сабе прыхаваную сілу, дзякуючы якой паасобныя людзі, нягледзячы на свае заганы і памылкі, спрыяюць агульнаму росквіту, у той час як у арыстакратычных установах ёсць нешта такое, у выніку чаго дзейнасць таленавітых і дабрадзейных людзей прыводзіць да пакутаў іх суграмадзян. Так, бывае, што ў арыстакратычных дзяржавах грамадскія дзеянні чыняць ліха, не жадаючы гэтага, а ў дэмакратычных – хутчэй, не заўважаючы гэтага...

### **Аб паняцці правоў у Злучаных Штатах**

...Самым выдатным паняццем пасля агульнага паняцця пра цноту ёсць паняцце аб правах. Дакладней кажучы, абодва гэтыя паняцці судакранаюцца: правы – гэта не што іншае, як цноты, перанесеныя ў палітычнае жыццё.

Таму паняцце аб правах дазволіла людзям вызначыць, што ёсць усёдазвольнасцю і тыраніяй. Яно дапамагае ім быць незалежнымі без пыхі і падпарадкоўвацца без самапрыніжэння. Пад пагрозай чалавек згінаецца і прыніжаецца. Калі ж ён падпарадкоўваецца праву распараджацца, якое ён прызнае за сабе падобным, ён у нейкім сэнсе нават узвышаецца над тым, хто ім распараджаецца. Не можа быць ані вялікіх людзей, не надзеленых цнотамі, ані вялікіх народаў, што не паважаюць правоў. Пры адсутнасці правоў наўрад ці можна казаць пра існаванне грамадства. Хіба можна назваць грамадствам групу разумных істот, калі іх еднасць заснавана на адной толькі сіле?..

Дэмакратычны спосаб кіравання даводзіць паняцці палітычных правоў да свядомасці кожнага грамадзяніна, гэтак сама як наяўнасць маёмасці робіць даступным усім людзям паняцце ўласнасці. У гэтым палягае, на маю думку, адна з яе галоўных вартасцяў.

Вядома, зусім нялёгка навучыць усіх карыстацца палітычнымі правамі, але дасягненне гэтай мэты дае велізарныя вынікі.

Варта яшчэ дадаць, што наша эпоха ўяўляецца самай прыдатнаю дзеля таго, каб паспрабаваць зрабіць гэта.

Рэлігія губляе сілу, і праз гэта знікае паняцце боскасці правоў. Ці вы не заўважаеце, што норавы псуюцца, і праз гэта слабне маральнае паняцце правоў?

Паўсюдна забабоны прыходзяць на месца развагі, а пачуцці – на месца

разлікаў. І калі пасярод гэтага ўсеагульнага развалу не атрымаецца злучыць паянцце правоў з адзіным, што яшчэ не разбурана ў чалавечай душы, а менавіта – з асабістым інтэрасам, то ў справе кіравання светам не застанеца нічога, акрамя страху.

Таму, калі мне кажуць, што законы недастаткова суровыя, а падданыя неўтаймоўныя, што жарсці палаюць, а дабрачыннасць нямоглая – і таму нельга нават думаць аб пашырэнні дэмакратычных правоў, я адказваю, што пра гэта варта думаць менавіта з усіх гэтых прычын. Папраўдзе, урад зацікаўлены ў гэтым больш, чым грамадства. Бо ўрады гінуць, а грамадства неўміручае...

Можна без перабольшання сказаць: мастацтва жыць вольным здольнае тварыць цуды, але ў той жа час няма нічога больш складанага, чым вучыцца жыць вольным. З дэспатызмам справа ідзе інакш. Ён часта ўяўляецца сродкам ад усіх перанесеных пакутаў, апірышчам законных правоў, падтрымкаю прыгнечаных, асноваю парадку. Народы прысынаюць сябе абстаноўкаю часовага дабрабыту, якую апошні нараджае, а абуджаюцца яны ўжо ў вартым жалю стане. Свабода, наадварот, звычайна нараджаецца ў бурях і сярод грамадзянскіх рознагалоссяў умацоўваецца з цяжкасцю. Яе вартасць можна спазнаць толькі тады, калі яна дасягае шановага ўзросту.

### Пра павягу да закона ў Злучаных Штатах

...Не заўсёды магчыма наўпрост або ўскосна прыцягнуць цалкам увесь народ да стварэння закона. Але немагчыма адмаўляць тое, што, калі гэта атрымоўваецца, аўтарытэт закона істотна павышаецца. Народнае паходжанне законаў, якое часта шкодзіць іх дабраякаснасці ды мудрасці, дзіўным чынам спрыяе ўзрастанню іх моцы.

У волі, выяўленай цэлым народам, закладзена каласальная сіла. Калі яна рэалізуецца ва ўсёй сваёй моцы, уяўленне тых, хто хацеў бы процістаяць ёй, робіцца як бы прыгнечаным.

Гэтая праўда добра вядомая ўсім партыям.

Менавіта таму яны, дзе толькі могуць, і аспрэчваюць наяўнасць большасці. Калі, на іх думку, яе не складаюць тыя, хто галасаваў, яны сцвярджаюць, што яе складаюць тыя, хто не прымаў удзел у галасаванні; калі і там яе няма, яны знаходзяць яе сярод тых, хто пазбаўлены права голасу.

У Злучаных Штатах усе грамадзяне, акрамя нявольнікаў, слуг і беднякоў, якія жывуць за кошт грамады, маюць права голасу, і, такім чынам, усе ўскосна прымаюць удзел у заканадаўчай дзейнасці. Той, хто выступае супраць закона, вымушаны адкрыта рабіць адно з двух: або імкнуцца змяніць перакананні народа, або заняцца яго волю.

Да гэтага трэба дадаць яшчэ адзін аргумент, больш канкрэтны і важкі: у Злучаных Штатах кожны ў нейкім сэнсе асабіста зацікаўлены ў тым, каб усе выконвалі законы. Бо той, хто сёння не належыць да большасці, можа далучыцца да яе заўтра, і тады ён будзе патрабаваць да сваёй волі такой самай павягі, якую ён сёння працяўляе да волі заканадаўцаў. Якім бы няўдалым ні быў закон, грамадзяне

Злучаных Штатаў выконваюць яго без прымусу і ставяцца да яго не толькі як да выніку працы большасці, але і як да ўласнае справы; яны глядзяць на яго як на кантракт, удзельнікам якога яны ёсць.

У Амерыцы няма шматлікай і турбулентнай праслойкі тых людзей, якія б глядзелі на закон са страхам і падазрэннем, як на свайго натуральнага ворага. Наадварот, нельга не заўважыць, што ўсе класы там цалкам давяраюць законам, паводле якіх жыве краіна, і адчуваюць да іх нешта накшталт бацькоўскае любові.

Сказаўшы «ўсе класы», я дапусціў недакладнасць. Паколькі піраміда еўрапейскіх палітычных сіл існуе ў Амерыцы ў перакуленым выглядзе, багатыя займаюць там такое самае становішча, якое ў Еўропе займаюць бедныя, і менавіта багатыя часта ставяцца да закона з недаверам. Я ўжо казаў пра тое, што рэальная перавага дэмакратычнага кіравання палягае не ў тым – як гэта часам сцвярджаюць, – каб забяспечыць усеагульныя інтарэсы, а толькі ў тым, каб ахоўваць інтарэсы большасці. У Злучаных Штатах, дзе кіруюць бедныя, багатым даводзіцца ўвесь час баяцца, як бы тыя не пачалі выкарыстоўваць сваю ўладу супраць іх.

Такі настрой багатых можа ператварыцца ў глухую незадаволенасць, але ён не можа спарадзіць буйных узрушэнняў у грамадстве. Тая ж прычына, з якой багатыя не давяраюць законам, перашкаджае ім заняцца іх выкананне. Багатыя адхілены ад заканатворчае дзейнасці менавіта таму, што яны багатыя; з тае ж прычыны яны не адважваюцца парушаць закон. У цывілізаваных краінах паўстанні звычайна ўчыняюць толькі тыя, каму няма чаго губляць. Гэткім чынам, хоць законы дэмакратычнага грамадства не заўсёды вартыя найвялікшае павагі, іх заўсёды выконваюць. Бо тыя, хто часцей за ўсё парушае закон, не могуць не падпарадкоўвацца законам, якія былі створаны імі самімі і прыносяць ім карысць, а тыя, хто мог бы быць зацікаўлены ў іх парушэнні, паводле свайго характару і становішча ў грамадстве схільныя выконваць якую заўгодна волю заканадаўца. Акрамя таго, амерыканцы паважаюць законы не толькі таму, што яны іх самі ствараюць, але яшчэ і таму, што яны могуць іх змяняць у выпадку, калі законы прычыняюць ім шкоду. Яны падпарадкоўваюцца законам як свядома неабходнаму ліху, але таксама і як часоваму ліху.

Алексіс дэ Таквіль. Дэмакратыя ў Амерыцы.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Alexis de Tocqueville. De la démocratie en Amérique. Pagnerre, 1848. Vol. I, p. 84–86, 89–90. Vol. II. P. 102–108, 113–120.

## **ДЖОН СЦЮАРТ МІЛ**

...Найбольш пераканаўчаю прычынай абмежавання ўмяшання ўраду ёсць тое вялікае зло, якое непатрэбна дадаецца да ягонае ўжо наяўнае сілы. Кожны элемент, дададзены звыш да ўжо практыкаваных урадам функцый, спрычыняе выкліканне спадзеваў і адначасна страху, што ён можа быць яшчэ болей пашыраным і ператвараць больш і больш актыўную ды амбітную частку насельніцтва ў асоб, залежных ад урада, або пэўнай часткі людзей, якія плануюць стацца

ўрадам. Калі б дарогі, чыгуначныя шляхі, страхавыя ўстановы, вялікія аб'яднаныя акцыянерныя кампаніі, універсітэты і публічныя дабрачынныя арганізацыі сталіся галінамі ўрада; калі б, у дадатак, муніцыпальныя карпарацыі і мясцовыя рады – з усім тым, што развіваецца, – дзякуючы ім сталіся аддзеламі цэнтральнае адміністрацыі; калі б службоўцы ўсіх гэтых устаноў прызначаліся і аплачваліся ўрадам і азіраліся на ўрад, каб займець любое падвышэнне ў жыцці, – тады ўся свабода прэсы і народныя органы заканадаўства не ўчынілі б ні гэтае, ні якое-небудзь іншае краіны свабоднаю інакш, як толькі з назвы. І зло будзе нагэтулькі большым, наколькі больш падрыхтаваны і больш будзе разбудаваны адміністрацыйны апарат ...

Чым французы ёсць у вайскавай службе, тым амерыканцы – у розным цывільным бізнэсе: няхай давядзецца апошнім застацца без урада, кожнае ўтварэнне, цела амерыканцаў здольнае наладзіць кіраванне, выконваць тыя ці іншыя грамадскія абавязкі з дастатковым праяўленнем інтэлігентнасці, парадку і выкананнем пастаноў. Гэта і ёсць тым, чым свабодныя людзі павінны быць – і людзі, здольныя да гэтага, безумоўна, свабодныя; гэтакія людзі ніколі не дазваляць, каб іх хто-небудзь – індывід ці група людзей – паняволіў, бо яны застаюцца здольнымі ўзяць у свае рукі ўладу і здзяйсняць яе пры дапамозе цэнтральнае адміністрацыі. Ніякая бюракратыя не можа разлічваць на тое, каб узгадаваць людзей падобнае ініцыятывы, або праводзіць нешта такое, чаго яны не любяць. Але там, дзе кожная справа выконваецца шляхам бюракратыі, нічога наогул не можа быць выканана з таго, супроць чаго бюракратыя выступае. Канстытуцыя падобных краін – гэта арганізацыя досведу і практычнае здольнасці нацыі існаваць у здысцыплінаваным целе з мэтай кіравання рэштаю людзей; і чым болей дасканалая гэтая арганізацыя сама па сабе, тым болей паспяхова яна ў прыцягванні да сябе і ўзгадоўванні дзеля сябе людзей большае здольнасці з усіх слаёў супольнасці – тым болей эфектыўным ёсць паняволенне ўсіх, уключна з людзьмі бюракратычных схільнасцяў. Бо губернатары ў гэткай самай ступені нявольнікі іхняе ж арганізацыі і дысцыпліны, колькі кіраваныя імі асобы ёсць нявольнікамі губернатараў.

Джон Сцюарт Міл. Пра Свабоду: трактат.

Пераклад Я. Пятроўскага // Ян Пятроўскі.

Лепшыя думкі чалавека. Т. I. Гэйнсвільл,

Флярыда, 1977. С. 176–178. (Новая рэдакцыя).

## КАРЛ МАРКС

У грамадскай вытворчасці свайго жыцця людзі ўступаюць у пэўныя, неабходныя, не залежныя ад іх волі адносіны – вытворчыя адносіны, якія адпавядаюць пэўнай ступені развіцця іх матэрыяльных вытворчых сіл. Сукупнасць гэтых вытворчых адносінаў складае эканамічную структуру грамадства, рэальны базіс, на якім узвышаецца юрыдычная і палітычная надбудова і якому адпавядаюць пэўныя формы грамадскай свядомасці. Спосаб вытворчасці матэрыяльнага жыцця абумоўлівае сацыяльны, палітычны і духоўны працэсы жыцця наогул. Не свядомасць людзей вызначае іх быццё, а наадварот, іх грамадскае быццё вызначае іх

свядомасць. На вядомай прыступцы свайго развіцця матэрыяльныя вытворчыя сілы грамадства прыходзяць у супярэчнасць з існуючымі вытворчымі адносінамі, або – што з’яўляецца толькі юрыдычным выразам апошніх – з адносінамі ўласнасці, унутры якіх яны да гэтага часу развіваліся. З формаў развіцця вытворчых сіл гэтыя адносіны ператвараюцца ў іх кайданы. Тады наступае эпоха сацыяльнай рэвалюцыі. Са змяненнем эканамічнай асновы больш ці менш хутка адбываецца пераварот ва ўсёй велізарнай надбудове. Пры разглядзе такіх пераваротаў неабходна заўсёды адрозніваць матэрыяльны пераварот, які канстатуецца з натуральна-навуковай дакладнасцю ў эканамічных умовах вытворчасці – ад юрыдычных, палітычных, рэлігійных, мастацкіх або філасофскіх, карацей кажучы – ад ідэалагічных формаў, у якіх людзі ўсведамляюць гэты канфлікт і змагаюцца за яго вырашэнне. Як пра асобнага чалавека нельга меркаваць на падставе таго, што сам ён пра сябе думае, дакладна так жа нельга меркаваць пра падобную эпоху перавароту паводле яе свядомасці. Наадварот, гэтую свядомасць трэба вытлумачыць з супярэчнасцей матэрыяльнага жыцця, з існуючага канфлікту паміж грамадскімі прадукцыйнымі сіламі і вытворчымі адносінамі. Ні адна грамадская фармацыя не гіне раней, чым разаўюцца ўсе прадукцыйныя сілы, для якіх яна дае дастаткова прасторы, і новыя больш высокія вытворчыя адносіны ніколі не з’яўляюцца раней, чым саспеюць матэрыяльныя ўмовы іх існавання ў нетрах самога старога грамадства. Таму чалавецтва ставіць сабе заўсёды толькі такія задачы, якія яно можа дазволіць, таму што пры бліжэйшым разглядзе заўсёды аказваецца, што сама задача ўзнікае толькі тады, калі матэрыяльныя ўмовы яе вырашэння ўжо маюцца ў наяўнасці, або, па меншай меры, знаходзяцца ў працэсе станаўлення.

Карл Маркс. Да крытыкі палітычнай эканоміі: пераклад зверан з нямецкім выданнем 1934 г. Мінск, 1936. С. 6–7.  
(Новая рэдакцыя).

## АЛФРЭД НОРТ ЎАЙТХЕД

...Мы зараз пераходзім да паняцця *грамадства*. Гэтае азначэнне стварае падставы для разгляду тыпаў парадку і яго генетычнае пашырэнне. Вызначэнне залежыць ад таго, як будуць прыняты ў разлік чыннікі, апушчаныя пры аналізе Роду Мадэляваных Нэксусаў.

Грамадства – гэта такая сувязь-нэксус, якая «ілюструе» пэўны тып «сацыяльнага парадку» ці «ўдзельнічае» ў ім. «Сацыяльны парадок» можна вызначыць наступным чынам: нэксус валодае «сацыяльным парадкам», калі (1) існуе пэўны агульны элемент формы, які выяўляецца ў канкрэтнасці кожнай з уключаных у яе актуальных сутнасцяў; калі (2) гэты агульны элемент формы ўзнікае ў кожным элеменце нэксусу ў выніку ўмоў, якія накладваюцца на яго праз здольнасць схоплівання гэтага агульнага элемента іншымі элементамі нэксусу, і (3) гэтыя схопліванні накладваюць такую ўмову пашырэння ў выніку таго, што яны ўключаюць у сябе пазітыўныя адчуванні, што змяшчаюць гэтую агульную форму, а яна ёсць «вызначальнаю характарыстыкай» гэтага грамадства.



Гэтае ж вызначэнне можа быць выказана іначай: «сутнасць «грамадства», як яно тут разумеецца, палягае ў самападтрыманні самога сябе – г. зн. грамадства ёсць прычынаю самога сябе. Гэткім чынам, грамадства – гэта не проста сукупнасць (актуальных) існасцяў, да якіх мае дачыненне адно і тое самае імя класа; пад тэрмінам «грамадства», інакш кажучы, разумеецца нешта большае, чым простае матэматычнае разуменне «парадку». Каб скласці грамадства, агульнае імя класа неабходна прыкласці да кожнага чальца грамадства, зыходзячы з яго генетычнага паходжання ад іншых чальцоў гэтага самога грамадства. Усе чальцы грамадства падобныя паміж сабою, бо, валодаючы агульнымі рысамі, яны ствараюць для іншых чальцоў варункі, якія прыводзяць да гэтага падабенства».

З гэтага апісання паняцця грамадства (у тым сэнсе, у якім яно тут ужываецца) зразумела, што сукупнасць сумежных адначасовых падзей не ўтварае поўнага грамадства, бо гэтая сукупнасць не здольная адпавядаць умове генетычнага паходжання. Зразумела, такая сукупнасць адначасовых элементаў можа належаць да грамадства. Але грамадства як такое павінна ўключачь і папярэднія, і наступныя падзеі. Інакш кажучы, грамадства павінна валодаць спецыфічнаю ўласцівасцю часавай працягласці. Усе рэальныя актуальныя рэчы, якія валодаюць часавай працягласцю, ёсць грамадствамі, а не актуальнымі падзеямі. Уваходжанне ў зман, якое перашкаджае развіццю еўрапейскай метафізікі з часоў грэкаў, якраз і палягае ў тым, што грамадствы атаесамляюцца з цалкам рэальнымі падзеямі. Грамадства валодае і сутнаснымі рысамі, дзякуючы якім яно і ёсць грамадствам, і выпадковымі якасцямі, якія змяняюцца ў залежнасці ад акалічнасцяў. Такім чынам, грамадства як суцэльнае існаванне і як тое, што захоўвае адзін і той жа метафізічны статус, мае гісторыю, якая выяўляе, якім чынам змяняюцца яго рэакцыі на змену акалічнасцяў. Актуальная ж падзея такой гісторыі не мае, бо яна ніколі не змяняецца. Яна толькі адбываецца і знікае. Яе знікненне ёсць прыняццем ёю новай метафізічнай функцыі ў творчым развіцці Сусвету.

А. Н. Уайтхед. Прыгоды ідэй.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Whitehead, A. N. *Adventures of Ideas.*

N. Y., 1969. P. 260–261.

## **АРНАЛД ДЖОЗЭФ ТОЙНЫ**

### **Памылковасць канцэпцыі «адзінства цывілізацыі»**

Адказаўшы на пярэчанне, згодна з якім цывілізацыі занадта разнастайныя для таго, каб іх параўноўваць, адкажам на дакладна процілеглае яму, але таксама дапушчальнае пярэчанне, што цывілізацыі, з'яўляючыся аднароднымі, па сутнасці тоесныя, і мы фактычна маем дачыненне не з дваццаццю адной цывілізацыяй, а толькі з адной-адзінаю, Цывілізацыя гэтага ўнікальная, і яе няма з чым параўноўваць. Гэты тэзіс пра «адзінства цывілізацыі» – фальшывая канцэпцыя, вельмі папулярная сярод сучасных заходніх гісторыкаў, мысленне якіх знаходзіцца пад моцным уплывам сацыяльнага асяроддзя.

Адна з прычын, што выклікалі гэта памылковае меркаванне, палягае ў тым, што сучасная заходняя цывілізацыя пашырыла сваю эканамічную сістэму па ўсім свеце. Следам за эканамічнай уніфікацыяй, якая грунтуецца на заходнім падмурку, рушыла і ўніфікацыя палітычная, якая мае той самы падмурак і якая зайшла амаль гэтак сама далёка. Нягледзячы на тое, што палітычная экспансія заходняга свету ў нашыя дні не такая відавочная і наступальная, як экспансія эканамічная, каля 60–70 дзяржаў сучаснага свету, уключаючы таксама існуючыя незаходнія дзяржавы, тым не менш, апынуліся ў цяперашні час складнікамі (у рознай ступені ўключанасці) адзінай сусветнай сістэмы дзяржаваў з адзіным міжнародным правам.

Заходнія гісторыкі перабольшваюць значнасць гэтых з’яваў. Па-першае, яны лічаць, што ў цяперашні час уніфікацыя свету на эканамічнай аснове Захаду больш ці менш завершаная, а значыць, на іх думку, завяршаецца ўніфікацыя і па іншых напрамках. Па-другое, яны блытаюць уніфікацыю з адзінствам, перабольшваючы такім чынам ролю сітуацыі, якая гістарычна склалася зусім нядаўна і якая не дазваляе пакуль казаць аб стварэнні адзінай Цывілізацыі, а пагатоў атаесамляць яе з заходнім грамадствам.

Заходняе грамадства абвясчаецца, тым не менш, цывілізацыяй унікальнаю, адзіною і непадзельнаю, цывілізацыяй, якая пасля працяглага перыяду змагання дасягнула нарэшце мэты – сусветнага панавання. А тая акалічнасць, што яе эканамічная сістэма трымае ў сваіх сілках усё чалавецтва, падаецца як «нябесная свабода дзяцей Божых».

Тэза аб уніфікацыі свету на падмурку заходняй эканамічнай сістэмы як заканамерны вынік адзінага і бесперапыннага працэсу развіцця чалавечай гісторыі вядзе да велізарных скажэнняў фактаў і да дзіўнага звужэння гістарычнага кругагляду.

Па-першае, падобны погляд на сучасны свет варта абмежаваць толькі эканамічным і палітычным аспектамі сацыяльнага жыцця, але недапушчальна распаўсюджваць яго на культуру, якая не толькі глыбейшая ад першых двух пластоў, але і больш фундаментальная. У той час як эканамічная і палітычная карты свету сапраўды амаль цалкам «вестэрнізаваныя», культурніцкая карта і дагэтуль застаецца такою, якою яна была да пачатку заходняе эканамічнае і палітычнае экспансіі...

Па-другое, догма «адзінства цывілізацыі» прымушае гісторыка ігнараваць тое, што бесперапыннасць гісторыі дзвюх роднасных цывілізацый адрозніваецца ад бесперапыннасці двух паслядоўных раздзелаў гісторыі аднае цывілізацыі. Не лічачыся з гэтым адрозненнем, гісторыкі пачынаюць разглядаць старагрэцкую гісторыю як адзін з раздзелаў гісторыі заходняй цывілізацыі (які яны ўжо безумоўна зрабілі тоесамым з Цывілізацыяй). У гэтым самым ракурсе разглядаюць і гісторыю мінойскага грамадства. Такім чынам, тры цывілізацыі аб’ядноўваецца ў адну, а гісторыя адзінае Цывілізацыі апынаецца выпрастанаю ў лінію, што ідзе ўніз ад усёабдымнае сучаснае заходняе цывілізацыі да прымітыўнага грамадства неаліту, а ад неаліту праз верхні і ніжні слаі матэрыяльнай культуры палеаліту – да дагістарычных продкаў Чалавека.

Па-трэцяе, яны папросту ігнаруюць этапы або раздзелы гісторыі іншых цывілізацый, калі тыя не ўпісваюцца ў іх агульную канцэпцыю, апускаючы іх як «напалову варварскія» ці «дэградаваныя» або адносячы іх да Усходу, які, маўляў, фактычна выключаўся з гісторыі цывілізацыі. Нарэшце, яны зусім не бяруць пад увагу наяўнасць іншых цывілізацый. Праваслаўнае хрысціянства, напрыклад, або лічыцца часткаю заходняга хрысціянства, што можна вывесці з назвы, або малюецца як часовы нарост на цэле заходняга грамадства. Праваслаўнае хрысціянства, паводле гэтай версіі... служыла апірышчам заходняга грамадства ў барацьбе з Усходам...

З дапамогай такіх нягнуткіх рамак гэза пра «адзінства цывілізацыі» існуе і па сённяшні дзень. У параўнанні з перыядам жыцця асобнага індывіда перыяд жыцця цывілізацыі гэтак велізарны, што нельга і спадзявацца вымераць яго кривую, пакуль не апынешся на дастатковай ад яе адлегласці. А атрымаць гэтую перспектыву можна, толькі даследуючы памерлае грамадства. Гісторык ніколі не здолее цалкам вызваліцца ад грамадства, у якім жыве ён сам. Іншымі словамі, браць на сябе смеласць сцвярджаць, што цяпер існуе грамадства – вынік чалавечай дзейнасці, – значыць упарта трымацца слухнасці высновы, выключаўшы магчымасць яе спраўджвання. Але паколькі падобныя эгацэнтрычныя ілюзіі былі ўласцівыя людзям заўсёды, не варта шукаць у іх навуковую доказнасць.

Арналд Джозэф Тойнбі. Спасціжэнне гісторыі. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Toynbee, A. J. *A Study of History*. N. Y., London, 1947. P. 36–38.

## **МАКС ГОРКГАЙМЕР**

Для таго, хто здольны да тэарэтычнага мыслення, для ўсіх, хто надзелены сацыяльным чуццём, свет сёння прамаўляе выразнаю мовай. Разуменьне і нястомна фармуляваць яе – задача філасофскае думкі, якая злучаецца з сацыялогіяй. І чым больш дакладна яна прамаўляе, утрымліваючы канкрэтныя парады, тым больш пэўна яна рэалізуецца на практыцы тымі, хто вучыцца, і тымі, хто дзейнічае. З абсалютнае вернасці навукі таму, што ёсць, высветляцца балючыя месцы, і не будзе патрэбы весці гаворку пра канкрэтныя мэты: яны будуць утрымлівацца ў тэорыі, што будзе з кожным крокам рабіцца больш чыстаю, бо ў кожным пазнанні ўтрымліваецца крытычны, звернуты ў рэчаіснае момант. Ён знікае толькі тады, калі пазнанне скажаецца і ператвараецца ў рэцэпт або ў прапаганду. Але пакуль яно трымаецца сваёй уласнай сутнасці, яно траціць характар простага сродку і здольнае зрабіцца гістарычнаю сілаю. Таму з часоў Платона філасофію немагчыма адлучыць ад палітыкі, і мы, нягледзячы на ўвесь песімізм, які ўнушае нам становішча ў свеце, і сёння можам усведамляць іх шчыльную ўзаемасувязь, а нават і аднасць.

Макс Горкгаймер. Да паняцця розуму.  
*Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле:  
*Philosophenlesebuch*. Bd. 3. Berlin, 1991. S. 566–567.

Тое, што сёння пастаўлена на карту, – гэта ідэя новай тэорыі чалавека – не толькі як тэорыі, але і як спосабу існавання: ідэя ўзнікнення і развіцця жыццёвай патрэбы ў свабодзе і жыццёвых патрэбаў свабоды – свабоды, якая больш не грунтуецца на дэфіцыце і неабходнасці адчужанай працы і не абмяжоўваецца імі. Развіццё якасна новых чалавечых патрэбаў выяўляецца ў выглядзе біялагічнай неабходнасці; яны ўяўляюць сабою патрэбы ў чыста біялагічным сэнсе слова. Бо сярод значнай часткі насельніцтва развітых капіталістычных краін, аб’екта маніпуляцый, патрэба ў свабодзе не ёсць жыццёва важнаю, неабходнаю патрэбаю або перастала быць ёю. Разам з гэтымі жыццёвымі патрэбамі новая тэорыя чалавека таксама мае на ўвазе ўзнікненне новай маралі ў выглядзе адмаўлення атрыманай у спадчыну юдэа-хрысціянскай маралі, якой дагэтуль вызначалася гісторыя заходняй цывілізацыі. Менавіта пераемнасць патрэбаў, што развіваюцца і задавальняюцца ў рэпрэсіўным грамадстве, зноў і зноў узнаўляе гэткае грамадства ў саміх індывідах. Індывіды ўзнаўляюць рэпрэсіўнае грамадства ў сваіх патрэбах, якія захоўваюцца нават падчас рэвалюцыі, і менавіта гэтая пераемнасць дагэтуль перашкаджала скачку ад колькасці да якасці свабоднага грамадства. Гэтая ідэя мае на ўвазе, што чалавечыя патрэбыносяць гістарычны характар. Усе чалавечыя патрэбы, уключаючы сэксуальнасць, ляжаць па-за межамі жывёльнага свету. Яны вызначаюцца гісторыяй і змяняюцца ў працэсе яе развіцця. І разрыў з пераемнасцю гэтых патрэбаў, якія ўжо ўтрымліваюць здушэнне сябе саміх, скачок да якаснага адрознення, уяўляе сабою не простае вынаходніцтва, а неад’емную ўласцівасць развіцця саміх прадукцыйных сіл. Гэтае развіццё дасягнула такога ўзроўню, пры якім яно сапраўды мае патрэбу ў новых жыццёвых патрэбах дзеля раскрыцця сваіх патэнцыйных магчымасцяў.

Якія ж тыя тэндэнцыі прадукцыйных сіл, што робяць магчымым гэты скачок ад колькасці да якасці? Перш за ўсё, гэта тэхнізацыя ўладарання, якая падкопвае сам падмурак уладарання. Паслядоўнае скарачэнне фізічнай працы ў вытворчым працэсе (працэсе матэрыяльнай вытворчасці) і яго замяшчэнне ва ўсё большай ступені разумоваю працай прыводзіць да канцэнтрацыі неабходнай грамадству працы ў класе спецыялістаў, навукоўцаў, інжынераў і г. д. Гэта азначае магчымасць вызвалення асобы ад адчужанай працы. Безумоўна, гаворка ідзе толькі пра тэндэнцыі, але тэндэнцыі, якія грунтуюцца на развіцці і далейшым існаванні капіталістычнага грамадства. Калі капіталізму не ўдасца скарыстацца гэтымі новымі магчымасцямі прадукцыйных сіл ды іх арганізацыі, прадукцыйнасць працы ўпадзе ніжэй за ўзровень, патрабаваны нормаю прыбытку. І калі капіталізм, прыняўшы пад увагу гэтае патрабаванне, усё ж працягне аўтаматызацыю, ён сутыкнецца з уласнаю ўнутранаю мяжою: крыніцы дадаванай вартасці, неабходнай для падтрымання абмену ў грамадстве, будуць вычарпаныя...

Калі адсутнічае жыццёвая патрэба ў скасаванні (адчужанай) працы, калі, наадварот, існуе патрэба ў захаванні і пашырэнні працы, нават калі яна губляе сваю грамадскую неабходнасць; калі няма жыццёвай патрэбы ў радасці, шчасці з чыстым сумленнем, а ёсць неверагодна ўбогая патрэба здабываць прыбытак з усяго,

што толькі можна; калі названых жыццёвых патрэбаў няма або яны задушаныя рэпрэсіўнымі патрэбамі, – тады застаецца чакаць сапраўднага ператварэння новых тэхнічных магчымасцяў у новыя магчымасці прыгнёту з боку ўладаў.

Мы ўжо ведаем, што кібернетика і кампутары могуць спрыяць усталяванню ўсебаковага кантролю над чалавечым існаваннем. Новыя патрэбы, якія ў сапраўднасці ёсць рашучым адмаўленнем існых патрэбаў, спачатку выяўляюцца ў выглядзе адмаўлення патрэбаў, якія падтрымліваюць існую сістэму панавання, і адмаўлення каштоўнасцяў, на якіх яны грунтуюцца: напрыклад, адмаўлення патрэбнасці ў барацьбе за існаванне (апошняя, паводле агульнага меркавання, неабходная, а ўсе ідэі або фантазіі, якія кажуць пра магчымасць спынення барацьбы за існаванне, гэтакім чынам, супярэчаць згаданым натуральным і грамадскім умовам чалавечага існавання); адмаўлення патрэбы зарабляць на жыццё; адмаўлення прынцыпу прадукцыйнасці працы, канкурэнцыі; адмаўлення патрэбнасці ў знішчальнай, пагібельнай вытворчасці, непарыўна звязанай з разбурэннем; урэшце адмаўлення жыццёвай патрэбы ў крывадушным здушэнні інстынктаў. Такія патрэбы адмаўляліся б жыццёвай біялагічнаю патрэбаю ў свеце, якая сёння не ёсць жыццёвай патрэбаю большасці: патрэбаю ў спакоі, патрэбаю быць аднаму, сам-насам з сабою ці то з іншымі людзьмі, якіх кожны выбірае для сябе сам, патрэбаю ў прыгажосці, патрэбаю ў «незаслужаным» шчасці – і ўсё гэта не проста ў выглядзе індывідуальных патрэбаў, але ў выглядзе грамадскай прадукцыйнай сілы, у выглядзе сацыяльных патрэбаў, што могуць быць актывізаваныя з дапамогай кіравання і распараджэння прадукцыйнымі сіламі.

Герберт Маркузэ. Канец утопіі.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
[http://www.irwish.de/PDF/Marcuse/Marcuse-Das\\_Ende\\_der\\_Utopie.pdf](http://www.irwish.de/PDF/Marcuse/Marcuse-Das_Ende_der_Utopie.pdf)

## **ФРЫДРЫХ АЎГУСТ ФОН ГАЕК**

Вялікай мэтай барацьбы за свабоду стала роўнасць перад законам. Такая роўнасць паводле правілаў, устаноўленых дзяржаваю, можа дапаўняцца роўнасцю правілаў, якіх людзі добраахвотна трымаюцца ў дачыненнях паміж сабою. Гэтае пашырэнне прынцыпу роўнасці на правілы маралі і грамадскіх паводзінаў ёсць галоўным зместам таго, што звычайна называецца дэмакратычным духам, а магчыма, – такі яго аспект, які з найбольшай дзейнасцю згладжае няроўнасці, што нясе з сабою свабода.

Роўнасць перад агульнымі палажэннямі закона і правіламі паводзінаў, аднак, – адзіны від роўнасці, які спрычыняецца да свабоды, і адзіны від роўнасці, які можна забяспечыць, не парушаючы самой свабоды. Свабода не толькі не краенаецца ўсялякага іншага віду роўнасці, але ў асобных выпадках нават павінна нараджаць няроўнасці. Гэта – абавязковы вынік і частка абгрунтавання асабістай свабоды: калі б праявы асабістай свабоды не дэманстравалі, што некаторыя спосабы жыцця больш удалыя параўнальна з іншымі, тады б шмат якія аргументы на яе карысць можна было аспрэчыць.

Не таму, што ўрад дапускае, быццам усе людзі фактычна роўныя, і не таму, што ён спрабуе зрабіць іх роўнымі, але дзеля свабоды неабходна, каб урад ставіўся да ўсіх людзей аднолькава. Гэты аргумент не толькі прызнае, што ўсе людзі вельмі розныя, але і моцна апіраецца на гэтае дапушчэнне. Ён настойвае, што асабістыя адрозненні – не апраўданне таго, каб урад ставіўся да людзей па-рознаму. Ён супраць адрозненняў у стаўленні ўрада да людзей, якія неабходныя, калі фактычна зусім розным асобам трэба забяспечыць аднолькавае становішча ў жыцці.

Сучасныя абаронцы большай матэрыяльнай роўнасці звычайна адмаўляюць, што іх патрабаванні грунтуюцца на дапушчэнні фактычнай роўнасці людзей. Тым не менш, па-ранейшаму многія вераць, што гэта – галоўная падстава для такіх патрабаванняў. Нішто, аднак, не можа быць больш згубным для патрабавання аднолькавага стаўлення, чым абгрунтаванне яго відавочна няправільным дапушчэннем пра фактычную роўнасць усіх людзей... Сутнасць патрабавання да роўнасці перад законам у тым, што да людзей трэба ставіцца аднолькава, хоць яны і розныя...

З таго факта, што людзі вельмі розныя, вынікае: калі мы будзем ставіцца да іх аднолькава, сцвердзіцца няроўнасць іхняга сапраўднага становішча, і адзіным спосабам забяспечыць ім роўнае становішча магло б быць толькі рознае да іх стаўленне. Значыць, роўнасць перад законам, якой патрабуе свабода, прыводзіць да матэрыяльнай няроўнасці...

Мы не супраць роўнасці ўвогуле. Але так здараецца, што патрабаванне роўнасці – гэта надуманы матыў большыні тых, хто хоча навязаць грамадству штучную мадэль размеркавання. Мы выступаем супраць усіх спробаў навязаць грамадству ўсялякую наўмысна абраную мадэль размеркавання, хоць бы яна і была прадыктаваная меркаваннямі роўнасці ці няроўнасці. Мы, сапраўды, бачым, што многія з тых, хто патрабуе пашырэння роўнасці, насамрэч патрабуе не роўнасці, а размеркавання, якое больш адпавядае чалавечым уяўленням пра індывідуальныя вартасці, іх жаданні такія ж несувымерныя са свабодаю, як і больш жорсткія эгалітарныя патрабаванні.

Фрыдрых Аўгуст фон Гаек. Канстытуцыя свабоды.

*Пераклад пад рэдакцыяй В. Вайткевіча // Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі.*

Мінск, 1999. С. 93–95.

## **ЭРЫХ ФРОМ**

Які ж наш падыход... да разумення чалавечага базіса культуры? Перш чым адказаць на гэтае пытанне, дарэчы будзе нагадаць асноўныя інтэрпрэтацыі, якія адрозніваюцца ад нашай.

1. «Псіхалагічны» падыход, характэрны для мыслення Фройда, згодна з якім культурныя з'явы абумоўлены псіхалагічнымі чыннікамі, якія маюць свае карані ў інстынктыўных памкненнях; на гэтыя памкненні грамадства ўплывае толькі спрабуючы цалкам або часткова іх стлуміць. Аўтары, які ідуць услед за Фройдавым напрамкам, тлумачылі капіталізм як наступства анальнага эратызму,

а развіццё ранняга хрысціянства – як вынік амбівалентнасці ў дачыненні да вобраза бацькі.

2. «Эканамічны» падыход узнік як наступства перакручвання таго разумення гісторыі, якое распрацаваў Маркс. У адпаведнасці з гэтым падыходам, у якасці прычын такіх з’яваў культуры, як рэлігія і палітычныя ідэі, трэба разглядаць суб’ектыўныя эканамічныя інтарэсы. З гэтага псеўдамарксісцкага гледзішча можна спрабаваць вытлумачыць пратэстантызм як непасрэднае адлюстраванне пэўных эканамічных патрэбаў буржуазіі, і толькі.

3. Нарэшце, існуе «ідэалістычны» падыход, які мае месца ў працы Макса Вебера «Пратэстанцкая этыка і дух капіталізму». Вебер сцвярджае, што новы тып эканамічных паводзінаў і новы дух культуры былі абумоўлены з’яўленнем новых ідэй, хоць адначасна і падкрэслівае, што гэтыя паводзіны ніколі не вызначаліся выключна рэлігійнымі дактрынамі.

У адрозненне ад усіх гэтых канцэпцый, мы лічым, што ідэалогія і культура наогул маюць свае карані ў сацыяльным характары; сам сацыяльны характар фарміруецца ладам жыцця дадзенага грамадства, але дамінантныя рысы гэтага характару ў сваю чаргу робяцца творчымі сіламі, якія фарміруюць сацыяльны працэс.

Эрых Фром. Уцёкі ад свабоды. *Пераклад*

*Л. Баршчэўскага паводле:*

Fromm, E. *Escape from Freedom.*

22th Printing. N. Y., 1961. P. 299–300.

## **КАРЛ ПОПЕР**

Зараз я хацеў бы згадаць толькі тое, што ёсць для мяне амаль відавочным: «капіталізму» ў сэнсе Маркса больш не існуе. Грамадства, якім яго ведаў Маркс, зведала велізарныя і сапраўды цудоўныя ператварэнні. Невыносна цяжкая ручная праца, якая выцягвала ўсе сілы з мільёнаў мужчынаў і яшчэ большай колькасці жанчын, у нашым заходнім грамадстве знікла. Гэтыя пераўтварэнні, невядомыя тым, хто з імі не сутыкаўся, я сам бачыў на свае вочы: пад уплывам «эпідэмічнага» росту тэхналагічных новаўвядзенняў адбылася сапраўдная рэвалюцыя.

Развіццё грамадства пайшло ў напрамку, процілеглым таму, які прадказваў Маркс. Рабочыя сталі менш беднымі, а шмат хто з іх у краінах заходняй дэмакратыі адчуў сябе нават шчаслівым. Зразумела, левыя – як чырвоныя, так і зялёныя – усё яшчэ спрабуюць накінуць людзям думку пра пачварнасць нашага свету і пра тое, што мы нешчаслівыя. Менавіта гэтакім чынам яны, на жаль, распаўсюджваюць само няшчасце, бо шчасце залежыць у тым ліку і ад скіраванасці нашых думак. Аднак з гістарычнага гледзішча наша адкрытае грамадства – самае лепшае і найбольш справядлівае з усіх, што дагэтуль існавалі на Зямлі.

Вядома, гэта ўжо зусім не тое грамадства, якое Маркс калісьці назваў «капіталізмам», і незразумела, чаму мы павінны і далей сябе падманваць, называючы яго так.

Як я напісаў у «Лісце маім рускім чытачам», «капіталізму» ў тым гістарычным сэнсе гэтага тэрміна, у якім выкарыстаў яго Маркс, *ніколі* не на Зямлі не існавала. Не было грамадства, якое несла ў сабе тэндэнцыі, падобныя да Марксавага «закона абсалютнага і адноснага збяднення рабочага класа» ці прыхаванай дыктатуры капіталістаў. Усё гэта – абсалютнае ўвядзенне ў зман. Сапраўды, першапачаткова індустрыялізацыя давалася вельмі цяжка. Аднак індустрыялізацыя прывяла да павышэння прадукцыйнасці працы і ўкаранення масавай вытворчасці. Таму частка серыйнай прадукцыі рана ці позна апынулася даступнаю шырокім масам. Прароцтва Маркса і намалёваная ім гістарычная карціна не проста няправільная – яна немагчымая. Слой багатых капіталістаў, які змяншаецца і пра які казаў Маркс, сам па сабе не меў патрэбы ў масавай вытворчасці.

Вось жа, у сапраўднасці Марсаў капіталізм – гэта разумовы канструкт, які не мае нічога агульнага з рэальнасцю, г. зн. ёсць увядзеннем у зман.

Карл Попер. Адкрытае грамадства і яго ворагі.  
Пасляслоўе замест прадмовы да рускага выдання.  
*Пераклад Р. Грудніцкага* паводле: Карл Поппер.  
Открытое общество и его враги. Т. II. Москва,  
1992. С. 485.

## РОБЕРТ НІСБЭТ

У кансерватыўнай філасофіі няма больш важнага прынцыпу, чым прынцып унутранай і абсалютнай неадпаведнасці паміж свабодаю і роўнасцю. Такая неадпаведнасць вынікае з процілегласці сэнсу і мэты дзвюх гэтых каштоўнасцяў. Галоўныя сэнс і мэта свабоды – ахова індывідуальнай і сямейнай уласнасці (маецца на ўвазе ўласнасць у самым шырокім сэнсе слова, улучаючы матэрыяльныя і нематэрыяльныя бакі жыцця). А мэта, унутрана ўласцівая роўнасці, наадварот, заключаецца ў пэўным пераразмеркаванні ці ўраўнілаўцы няроўна падзеленых матэрыяльных і нематэрыяльных каштоўнасцяў у грамадстве. Аднак людзі ад нараджэння надзелены рознымі духоўнымі і фізічнымі здольнасцямі, і ўсе спробы згладзіць гэтае адрозненне праз законы ці палітычную сістэму могуць толькі зашкодзіць рэалізацыі індывідуальных свабодаў, асабліва свабоды найбольш моцных і выбітных постацяў...

Увага кансерватараў да такіх інстытутаў, як сям'я, царква і мясцовая супольнасць, практычна ёсць увагаю да некаторых грамадскіх роляў, без якіх гэтыя інстытуты не абыходзяцца. Такім чынам, кансерватары выказалі пэўную падтрымку разнастайным вызвольным рухам XX ст. Калі ўлічваць кансерватыўную боязь «масаў», боязь распаду грамадскіх малекул на атамы, боязь агульнага адпрэчвання грамадства і культуры ў выніку індывідуалісцкага геданізму і разбуральнага ўздзеяння грамадства і эканомікі на традыцыйныя супольнасці, дык наўрад ці выкліча здзіўленне, што кансерватары ад самага пачатку былі зацятымі праціўнікамі фемінісцкіх рухаў. Адна рэч – цаніць і шанаваць жанчыну як маці, жонку, дачку; і зусім іншая рэч – разглядаць жанчыну адасоблена ад яе гістарычных роляў, як гэта робіць сучасны лібералізм. Характэрна, што амаль



такую ж пазіцыю яны займалі па пытаннях рэлігіі, адукацыі, ды і у праблеме палітычных правоў...

Кансерватары абгрунтоўваюць супрацьдзеянне пераразмеркаванню (амаль трапістычнае ад самага пачатку), асобным правам і іншым «праграмам канструктыўнага дзеяння» тым, што ўсе гэтыя пераразмеркаванні і праграмы паддаюць разнастайнасць грамадства непазбежна разбуральнаму ўздзеянню, і таму самаму ўздзеянню (калі не большаму) паддаюць іерархію грамадства. Законам грамадскую іерархію не знішчыш, а як паказалі спробы зрабіць гэта ў сацыялістычных грамадствах (найбольш брутальна такая палітыка ажыццяўлялася ў Савецкім Саюзе), у гэтым выпадку назіраецца толькі мінімальнае выкараненне іерархіі (ці ўвогуле ніякага выкаранення не адбываецца), а проста адны класы губляюць, а іншыя набываюць моц і багацце. Затое ў выніку значнага пераразмеркавання істотна збядняецца культурная, грамадская, псіхалагічная і сацыяльна-эканамічная *разнастайнасць* людзей...

Кансерватыўная тэорыя прыватнай уласнасці нясе на сабе яўны адбітак рымскай філасофіі. Уласнасць – гэта больш, чым вонкавы дадатак да чалавека, не проста нерухомы выканаўца чалавечых прыхамацяў. У цывілізацыі яна перш за ўсё ёсць умова чалавечнасці чалавека, умова ягонай перавагі над усім прыродным светам...

Уся сутнасць кансерватыўнай тэорыі ўласнасці, а таксама рымска-феадальная рошчына гэтай тэорыі, безумоўна, праяўляюцца ў падтрымцы традыцый і законаў першародства і маярату. Абодва гэтыя законы накіраваныя на захаванне сямейнага характару ўласнасці, на ахову ўласнасці ад больш цьмянага, больш, так бы мовіць, часовага становішча, калі ўласнасцю валодае адна асоба...

Нічога з напісанага мною пра кансерватызм ды ўласнасць (і пра дзяржаву ўсеагульнага дабрабыту) не мае на мэце, што кансерватары абавязкова абыхава ставіліся да бедаў загнаных і бяздольных. Аргументацыю кансерватараў сфармуляваць няцяжка: ёсць сацыяльныя інстытуты – ад сям’і да грамады і царквы, мэта якіх – аказанне дапамогі, прычым у форме ўзаемадапамогі, а не надзьмутаі дабрачыннасці бюракратаў. Па сваёй прыродзе такія групы ёсць пасярэдніцкімі; яны бліжэйшыя да індывіда, чым дзяржава; яны – натуральныя саюзнікі індывіда, дзякуючы свайму выразна супольнаму характару. Найпершая задача ўрада – сачыць за наяўнасцю ўмоваў дзеля таго, каб сацыяльныя інстытуты былі моцныя, бо шматвекавая гісторыя гэтых інстытутаў найлепшым чынам прыстасавала іх для вырашэння большасці праблемаў, што ўзнікаюць у жыцці чалавека. Кансерватары лічылі, што наўпроставая сацыяльная дапамога пэўным класам індывідаў «праз галаву» дадзеных сацыяльных інс тытутаў – гэта наўпроставы шлях да дыскрымінацыі інстытутаў, падрыву іх значэння і неэфектыўнасці іх працы. Незапатрабаванасць і атрафія інстытутаў лёгка прыводзіць да сацыяльнай эвалюцыі.

Робэрт Нісбэт. Кансерватызм.

*Пераклад А. Андрыеўскай*

*і А. Дынько. Менск – Вільня, 2000.*

*С. 54, 56–57, 60–61, 63, 68–69.*

## Канцэпцыі свабоды і грамадскага супрацоўніцтва

...Разгледзім спачатку канцэпцыю асобы. Шмат розных праяў нашае прыроды можна вылучыць як надзвычай істотныя рысы, што залежаць ад нашых мэтаў і поглядаў. Гэта пацвярджаецца выкарыстаннем такіх тэрмінаў, як *Homo politicus*, *Homo oeconomicus* і *Homo faber*<sup>33</sup>. Мэта справядлівасці як сумленнасці – выпрацаваць канцэпцыю палітычнай і сацыяльнай справядлівасці, блізкай да найбольш глыбокіх перакананняў і традыцый сучаснай дэмакратычнай дзяржавы. Сэнс такой мэты – паглядзець, ці зможам мы выйсці з тупіка нядаўняй палітычнай гісторыі, а менавіта – з непаразумення, як ладзіць асноўныя грамадскія інстытуцыі, каб яны адпавядалі свабодзе і роўнасці грамадзянаў як асоб. Таму з самага пачатку канцэпцыя асобы разглядаецца як частка канцэпцыі палітычнай і сацыяльнай справядлівасці. Інакш кажучы, яна характарызуе тое, як грамадзяне павінны ўяўляць сябе і адзін аднаго ў палітычных і сацыяльных стасунках, абумоўленых асноўнай структураю грамадства. Гэтую канцэпцыю нельга блытаць з ідэалам асабістага жыцця (напрыклад, ідэалам сяброўства) або ідэалам супольнікаў пэўнай асацыяцыі, тым больш – з такім маральным ідэалам, як ідэал мудрага чалавека ў філасофіі стоікаў.

Сувязь паміж паняццем грамадскага супрацоўніцтва і канцэпцыяй асобы, якую я ўводжу, можна растлумачыць наступным чынам. Паняцце грамадскага супрацоўніцтва – гэта не проста паняцце скаардынаванай грамадскай дзейнасці, эфектыўна арганізаванай і кіроўнай на падставе агульнапрызнаных правілаў дзеля дасягнення пэўнай супольнай мэты. Грамадскае супрацоўніцтва – заўсёды на ўзаемную карысць, і адсюль вынікае, што яно прадугледжвае два элементы. Першы з іх такі: агульнае паняцце сумленных умоў супрацоўніцтва, з якімі, як рэзонна можна спадзявацца, пагодзіцца кожны супольнік, калі ўсе астатнія таксама іх прымаюць. У сумленных умовах супрацоўніцтва ўвасоблена ідэя ўзаемнасці і супольнасці: кожны чалавек, які ўдзельнічае ў грамадскім супрацоўніцтве, павінен атрымаць адпаведную карысць або раздзяліць агульны цяжар паводле зручнага параўнальнага крытэру. Гэты элемент грамадскага супрацоўніцтва я называю «рэзонным». Другі элемент заслугоўвае, каб быць названым «рацыянальным»: ён датычыць рацыянальнай схільнасці кожнага супольніка як асобы. Калі паняцці сумленных умоў супрацоўніцтва агульныя, то ўяўленні супольнікаў пра ўласныя рацыянальныя схільнасці прынцыпова адрозніваюцца. Адзінства грамадскага супрацоўніцтва апіраецца на асоб, якія пагаджаюцца з паняццем сумленных умоў.

Цяпер паняцце сумленных умоў грамадскага супрацоўніцтва залежыць ад прыроды самой супрацоўніцкай дзейнасці: ад фундаментальнага грамадскага кантэксту, ад мэтаў і спадзяванняў супольнікаў, ад іхняга стаўлення да сябе і адзін

<sup>33</sup> Чалавек палітычны, чалавек эканамічны, чалавек-творца (лац.)

да аднаго як асоб і г. д. Тое, што можна лічыць сумленнымі ўмовамі супольнага партнёрства, каб далучыцца да асацыяцый або невялікіх груп ці камандаў, не прыдатнае для грамадскага супрацоўніцтва. Бо ў гэтым выпадку мы пачынаем з разгляду асноўнай структуры грамадства як формы супрацоўніцтва. Гэтая структура складаецца з галоўных грамадскіх інстытуцый: канстытуцыі, эканамічнага ладу, законнага парадку з яго стаўленнем да ўласнасці і да т. п., а таксама з таго, як тыя інстытуцыі ўкладаюцца ў адну сістэму. Адметная рыса асноўнай структуры грамадства палягае ў тым, што яна забяспечвае поле для самадастатковага функцыянавання схемы супрацоўніцтва дзеля істотных мэтаў чалавечага жыцця, мэтаў, якім служыць разнастайнасць асацыяцый і груп у межах гэтага поля. Я мяркую, што грамадства, пра якое мы гаворым, закрытае, і нам трэба ўявіць, што няма іншага спосабу ўвайсці ў яго або выйсці з яго, апрача як праз нараджэнне і смерць; такім чынам, людзей фармуе грамадства як самадастатковая схема супрацоўніцтва, і мы павінны ставіцца да асобаў як да людзей, здольных быць нармальнымі і актыўнымі супольнікамі грамадства на працягу ўсяго жыцця. З гэтых абумовак вынікае, што грамадскае супрацоўніцтва можа быць жаданае і гарманічнае, і ў гэтым сэнсе добраахвотнае, але яно не добраахвотнае ў тым сэнсе, што наша далучэнне або прыналежнасць да асацыяцый і груп у межах грамадства добраахвотнае. Грамадскаму супрацоўніцтву няма альтэрнатывы, апрача як нежаданне і вымушанае падпарадкаванне або супраціў і грамадзянская вайна.

Джон Ролс. Асноўныя свабоды і іх прыярытэт.

*Пераклад пад рэдакцыяй В. Вайткевіча // Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі.*

Мінск, 1999. С. 158–159.

## **СТЫВЕН ТУЛМІН**

Мы можам лічыць, што грамадства ў цэлым утварае адзіную функцыянальную «сістэму» толькі ў тым выпадку, калі ў нас не атрымліваецца аддзяліць больш свабодныя сацыяльныя і палітычныя сувязі паміж рознымі грамадскімі інстытутамі ад больш шчыльных і больш фармальных дачыненняў, якія існуюць у асобна ўзятых інстытутах. У кожным інстытуце цалкам магчымыя жорсткія функцыянальныя стасункі паміж рознымі ролямі, напрыклад, паміж старшынёй управы і генеральным дырэктарам або паміж галоўнакамандуючым і начальнікам штаба. Але будаваць стасункі, скажам, паміж арміяй і індустрыяй, царквою і заканадаўчымі ўстановамі паводле адной і той жа сістэмнай мадэлі было б гэтак жа памылкова, як і лічыць дачыненні паміж механікай і оптыкай жорсткімі лагічнымі дачыненнямі, якія можна параўнаць з тымі, што існуюць у самой механіцы. У кожным выпадку, гэтая памылка выклікае адзін і той жа водгук. Калі складовыя элементы грамадства ў цэлым (або навуці ў цэлым) гэтак шчыльна звязаныя паміж сабою, як мае на ўвазе гэты пункт погляду, то ў такім выпадку іх нельга будзе мадыфікаваць паступова або па адным: адзіная магчымасць ажыццявіць радыкальныя перамены будзе палягаць у тым, каб адкінуць усю «сістэму» ў цэлым і пачаць усё з пачатку.

Наадварот, адзіны бяспечны спосаб пазбегнуць гэтага заключэння – адным ударам разбіць і ультрасістэмны, і ультрарэвалюцыйны пункты погляду.

Стывен Тулмін. Чалавечы разуменне.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Toulmin, S. Human Understanding.

Princeton, 1972. P. 196–198.

## **ІСАЯ БЭРЛІН**

Меру свабоды чалавека або народа ў сэнсе самастойнага выбару, пажаданага для яго жыцця, трэба ўзважваць разам з многімі іншымі каштоўнасцямі, сярод якіх, бадай, самыя відавочныя – роўнасць, або справядлівасць, або шчасце, або бяспека, або грамадскі парадак. З гэтай прычыны яна не можа быць абмежаваная. Нам слушна нагадваюць..., што свабоду магутных – фізічная гэта магутнасць або эканамічная – неабходна абмяжоўваць. Гэтая сентэнцыя павінна выклікаць павагу не як вынік апрыёрнага правіла, у якім павага да свабоды аднаго чалавека лагічна ўтрымлівае ў сабе павагу да свабоды іншых людзей, а проста таму, што павага да прынцыпаў справядлівасці або адчуванне сораму за няроўнае стаўленне да людзей настолькі ж уласцівыя чалавеку, як і невыпадковая ісціна.

Ісяя Бэрлін. Дзве канцэпцыі свабоды.

*Пераклад пад рэдакцыяй В. Вайткевіча //*

Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі.

Мінск, 1999. С. 85–86.

## **ЛЕШАК КАЛАКОЎСКИ**

...Ці можна абараняць патрэбу і неабходнасць сакральнага з гледзішча культуры? Я думаю, што такія падыход і правамоцны, і слушны. Паспрабую тут выказаць, хутчэй, падазрэнне, чым упэўненасць: існуе цесная сувязь паміж працэсамі распаду сакральнага – распаду, якому ў нашым грамадстве спрыяюць як розныя плыні ў хрысціянстве, так і яго ворагі – з духоўнымі крызамі, якія, як я мяркую, пагражаюць культуры дэградацыяй ці нават ёсць прадвесцем калектыўнага самазабойства.

Тут я маю на ўвазе з'явы, якія найбольш агульным чынам можна назваць прагненнем да аморфнасці, аднароднасці ці поўнай аднолькавасці, ілюзіяй неабмежаваных здольнасцяў грамадства да самаўдасканалвання, іманентнымі эсхаталогіямі, інструментальным стаўленнем стасоўна індывідуальнага жыцця...

Каб зрабіць грамадства лепшым, дык трэба верыць, што яго магчыма выправіць. Але пры гэтым заўсёды мусяць быць людзі, якія думаюць пра цану, што патрабуе кожнае такое выпраўленне. Сакральны парадак – гэта таксама і адчувальнасць да зла, якая дазваляе нам узважыць гэтую цану і змушае да пытання, ці не ёсць яна залішняю?

Лешак Калакоўскі. Рэванш сакральнага ў свецкай культуры // Яго ж. Наш вясёлы апакаліпс: [эсэ]. *Пераклад А. Ластоўскага і Т. Нядбай.* Мінск, 2012. С. 91, 95

...Якім чынам таталітарныя ідэалогіі сілкуюцца ў дэмакратычных сістэмах?

Са шматлікіх аспектаў гэтага пытання я вылучу тыя, якія, як мне здаецца, звязаныя з традыцыяй ліберальнай ідэі.

Дзесяцігоддзямі пішуць пра тое, што ўзрослая эканамічная роля дзяржавы ў дэмакратычных краінах назапасіла ў сабе значны таталітарны патэнцыял, і хоць праз гэтую дзяржаўную экспансію ніводная з істотных грамадзянскіх свабод у апякунчых дзяржавах Захаду не была ліквідаваная, аднак мацнее пачуццё, што ўлада імкнецца ўсё больш кантраляваць кожнае персанальнае жыццё. Залішнім тут будзе падкрэсліваць, што сама з сябе апякунчая дзяржава зусім не запэўнівае ані «дэмакратызацыі» эканамічнай улады, ані яе эгалітарнага падзелу.

Традыцыйная ліберальная дактрына лічыла, што свабода эканамічных дзеянняў ёсць калі і не дастатковай, дык неабходнай умоваю палітычных свабод, аб чым сведчыла як гісторыя дзвюх формаў сацыяльнага жыцця, так і непасрэдны досвед ужо нашага часу. Што да другой складовай гэтай тэзы, дык гісторыя камуністычных дзяржаў выдаецца за *instantia crucis*<sup>34</sup>: дэспатычныя формы кіравання, знішчэнне грамадзянскіх свабод і правоў чалавека ў гэтых краінах відавочна звязаныя з дзяржаўнай манополіяй над вытворчасцю і гандлем. Заступнікі дэмакратычнага сацыялізму адказваюць на гэта, што ў вядомай нам рэтраспектыве дэспатычны камунізм узнік зусім не ў выніку адзяржаўлення сродкаў вытворчасці, але (і гэта без выключэнняў) праз выкарыстанне палітычнага гвалту, што палітычная экспрапрыяцыя заўсёды папярэднічала эканамічнай экспрапрыяцыі, і таму аргументы лібералаў не маюць сілы. З іншага боку, кажуць сацыял-дэмакраты, частковае адзяржаўленне, што мае месца ў заходніх краінах, і рэгуляванне коштаў, даходаў, замежнага гандлю ды інвестыцый зусім не прывялі да паўставання таталітарных сістэм. Таму сувязь паміж узмацненнем ролі дзяржавы і таталітарызмам, які падкрэсліваць лібералы, зусім не відавочная.

Такая абарона мае грунтоўныя падставы, але сфера яе выкарыстання залежыць ад таго, як вызначаецца свабода гаспадарчага дзеяння. Сацыялісты ўжо даўно звяртаюць увагу на тое, што свабода ў неабмежаванай форме стварае такое ж неабмежаванае назапашванне капіталу і ўрэшце прыводзіць да манополіі, а значыць, праз сваю паслядоўную рэалізацыю знішчае базавыя прынцыпы вольнасці і супрацоўніцтва (адсюль і паўстаюць розныя спробы антыманопольнага заканадаўства). З іншага боку, усе сучасныя прыклады плюралістычных грамадстваў – гэта прыклады змяшаных эканомік; і няма ніводнага выпадку, які б сведчыў, што татальнае адзяржаўленне эканомікі можа быць узгодненым з палітычнай свабодаю. Як здаровы розум, так і гістарычны досвед не даюць нам падстаў меркаваць неяк інакш.

Падобна, што дзеля захавання палітычных свабод істотным ёсць не столькі падзел уласнасці, колькі само існаванне рынку. Пакуль дзейнічае рынак, не так эканамічна важна, чыя ўласнасць сродкаў вытворчасці (прыватная, індывідуальная, карпаратыўная ці кааператыўная), як бы тое ні было істотным

---

<sup>34</sup> Вырашальнае выпрабаванне (лац.).

для падзелу прыбыткаў, дзеля прадукцыйнасці ды з іншых падстаў. «Эканамічна няважнае» тут азначае «якое не мае непасрэднага дачынення да абмену»...

Ліквідацыю рынку можна сабе ўявіць толькі праз дзяржаўную манаполію над сродкамі вытворчасці і абменам, што стварае непасрэдня падставы для таталітарнага парадку. Ліквідацыя рынку азначае не толькі тое, што спажыўцы – а значыць, амаль усё грамадства – лічыце, пазбаўлены выбару сродкаў спажывання і хоць якога ўплыву на вытворчыя працэсы. Азначае гэта таксама, што сродкі інфармацыі і камунікацыі манапалізуюцца ў руках дзяржаўнага апарату, паколькі ён мусіць мець значны матэрыяльны базіс, каб функцыянаваць. З апошняга вынікае ўсёахопнае размеркаванне не толькі матэрыяльных, але таксама і духоўных дабротаў. Урэшце, такая гаспадарка, што ўжо багата засведчана гісторыяй, кладзецца ў падмурак усёмагутнай паліцэйскай дзяржавы. А калі коротка, дык ліквідацыя рынку азначае ГУЛАГ.

Лешак Калакоўскі. Самаатручванне адкрытага грамадства // Тамсама. С. 221–223.

## **ЮРГЕН ГАБЕРМАС**

Вышэй мы абмеркавалі аргументы супраць канструкцыі «агульнаграмадская свядомасць» у рэчышчы філасофіі суб'екта. Калі індывіды ўключаны ў іерархію як часткі суб'екта больш высокай прыступкі – грамадства ў цэлым, – узнікае гульня з нулявою сумай, у якой не могуць быць належным чынам задзейнічаны сучасныя працэсы – гэткія, як рост прасторы руху і ступені свабоды індывідаў. Цяжкасці звязаны і з канцэптам агульнаграмадскае свядомасці, які рэпрэзентуе сябе як самарэфлексія суб'екта. У дыферэнцыяваных грамадствах досвед, скіраваны на татальнасць грамадства, дасягаецца ў спецыялізаваных сістэмах ведаў, але не ў цэнтры грамадства, што разумеецца як веды ўсяго грамадства пра сябе само. Вядома, нам знаёмая альтэрнатыўная паняццевае стратэгія, якая не дазваляе наогул пакінуць па-за ўвагаю канцэпцыю самарэпрэзентацыі грамадства. Публічнасць можна разумець як інтэрсуб'ектыўнасці, што знаходзяцца на больш высокіх прыступках. У іх могуць артыкулявацца калектыўныя самапрадпісанні, якія ўтвараюць тоеснасць. А ў больш інтэграванай публічнасці – таксама агульнаграмадская свядомасць. Яна ўжо больш не павінна адпавядаць патрабаванням дакладнасці, якія філасофія суб'екта выстаўляе да самасвядомасці. Веды грамадства пра сябе канцэнтруюцца не ў філасофіі і не ў тэорыі грамадства.

Праз гэтую дыфузную і ўнутрана супярэчлівую сукупную свядомасць грамадства ўсё-такі ў прынцыпе можа дасягнуць нейкай дыстанцыі ў дачыненні да сябе самога і рэагаваць на ўспрыманне крызісу...

Сапраўды, гэты ўсталяваны як метаад антыгуманізм скіраваны не супраць памылковай фігуры думкі, канкрэтныя часткі якой уключаны ў цэлае, а супраць «задачы гуманізму», якая наўрад ці мае патрэбу ў канкрэтыцы цэлага і яго частак; я маю на ўвазе «задачу» гэтак канцэптуалізаваць мадэрнае грамадства, што нават у выбары асноўных паняццяў не дазволіць загадзя негатыўна вырашыць пытанне пра магчымасць нарматыўнага дыстанцыявання ад крызісных працэсаў,

пра ўсведамленне крызісу з больш высокіх прыступак камунікатыўных працэсаў публічнасці.

Канструкцыя публічнасці, якая можа выканаць гэтую функцыю, што праўда, не знаходзіць свайго месца там, дзе камунікатыўнае ўзаемадзеянне і інтэрсуб'ектыўна падзелены жыццёвы свет заціснуты паміж сістэмнымі тыпамі, якія – гэтак, як сацыяльная сістэма і сістэма псіхікі – утвараюць навакольныя светы адзін для аднаго і цяпер у большай ступені падтрымліваюць паміж сабою збольшага вонкавыя дачыненні.

Юрген Габермас. Філасофскі дыскурс мадэрну. *Пераклад Л. Баршчэўскага*  
паводле: Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.*  
Frankfurt/Main, 1985. S. 435–436.

### УЛАДЗІМІР ФУРС

Задаючыся пытаннем аб еўрапейскай перспектыве для нашай краіны, слухна, на наш погляд, разумець «Еўропу» не столькі як нешта наяўнае – .... колькі як пэўны праект, «ідэю» з пэўным нарматыўным зместам. А менавіта: той узор «сучаснасці», які зыходна быў вынайздзены ў Еўропе, а ў цяперашні час з той ці іншай ступенню паўнаты і ў шматлікіх перайначваннях распаўсюдзіўся па ўсім свеце.

З аглядак на еўрапейскі гістарычны правобраз можна вылучыць тры канстытутыўныя рысы «сучаснасці»<sup>35</sup>. Па-першае, гэта спецыфічная тэмпаральнасць: досвед часу арганізаваны так, што выключнай вартасцю надзяляецца цяперашні момант, які разумеецца як працяглае абнаўленне, як разрыў з мінулым, які ўвесь час узнаўляецца, як адкрытасць невыразнай і/або нявызначанай будучыні. Рэтраспектыўны зварот погляду ў мінулае адкрывае яго як «перадгісторыю», генетычна звязаную з сучаснасцю. Тым самым мімалётны цяперашні момант набывае значнасць і глыбіню: як апорная кропка для звязвання мінулага і будучыні ў адзінстве гістарычнага часу.

Па-другое, асноўным нападуненнем гэтага досведу часу з'яўляюцца працэсы грамадскай і культурнай мадэрнізацыі, якія ўключаюць не толькі ўрбанізацыю, індустрыялізацыю, камадыфікацыю працоўнай сілы, бюракратызацыю дзяржаўнай улады, але таксама рацыяналізацыю сацыяльных практык, рэфлексівацыю ўзнаўлення культуры і індывідуалізацыю чалавечага самаразумен-

---

<sup>35</sup> Тут мы ў значнай ступені абапіраемся на характарыстыкі «сучаснасці», сфармуляваныя Ю. Габермасам. Гл.: Habermas, J. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* // *Kleine politische Schriften I–IV.* Frankfurt-a/M.: Suhrkamp, 1981; Habermas, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne* / J. Habermas. Frankfurt-a/M.: Suhrkamp, 1985; Habermas, J. *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien* // *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V.* Frankfurt-a/M.: Suhrkamp, 1985; Habermas, J. *Konzeptionen der Moderne. Ein Rückblick auf zwei Traditionen* // *Die postnationale Konstellation. Politische Essays.* Frankfurt-a/M.: Suhrkamp, 1998. (*Заўвага аўтара.*)

ня. Мадэрнізацыя, хоць і ўяўляе сабой прагрэсіўнае пераўтварэнне грамадства і культуры, усё ж не з'яўляецца адназначна «дабратворным» працэсам, яна спараджае і ўласныя сацыяльныя паталогіі: адчужэнне, сэнсавую пустэчу, анамію.

Па-трэцяе, нягледзячы на ​​неадольную «амбівалентнасць» фактычнага разгортвання, «сучаснасць» характарызуецца перавагай чаканняў лепшага, спраецываных у будучыню. Гэтыя чаканні ўтапічныя ў тым сэнсе, што ніколі літаральна не рэалізуюцца, але ўсё ж яны маюць пад сабой глебу: у іх артыкулюе тоўшча магчымага, прыхаваная натуралізацыяй наяўнага грамадскага парадку. «Сучаснасць» ўяўляе сабой спляценне фактычнага гістарычнага вопыту і ўтапічных чаканняў, здольных арыентаваць дзеянне. Прымаецца, што неперадвызначаная будучыня адкрыта ўздзеянню, якое фармуе яе з дапамогай мэтанакіраваных калектыўных намаганняў. Утапічныя чаканні факуюцца ў ідэале аўтаноміі: належныя формы жыцця павінны разумна ўсталёўвацца самімі дзейнымі суб'ектамі.

Вядома ж, сённяшняе ўспрыманне ідэі «сучаснасці» крытычна апасродкавана, і ў першую чаргу гаворка ідзе аб вызваленні гэтай ідэі ад рацыяналістычных і ўніверсалісцкіх ілюзіяў Асветніцтва. Першыя мелі на ўвазе атаесамленне рэфлексіўнасці, якая адрознівае мадэрны тып сацыяльнага жыцця, з ростам рацыянальнага кантролю над ёй. Але рэфлексіўнасць на справе азначае толькі тое, што сацыяльныя практыкі пастаянна крытычна ацэньваюцца і трансфармуюцца ў святле новых ведаў. Пры гэтым рэфлексіўнасць рэлятывізуе і само веданне – як прыныпова хібнае і адкрытае для перагляду. Безупынны рэфлексіўны перагляд наяўных практык задае высокі тэмп сацыяльных зменаў з неперадказальнымі наступствамі, таму ўзмацненне рэфлексіўнасці сацыяльнага жыцця ніяк не вядзе да росту яе падкантрольнасці, хутчэй наадварот<sup>36</sup>.

Другая – універсалісцкая – ілюзія складалася ў надзяленні канкрэтна-гістарычнага (заходне-еўрапейскага) правобразу «сучаснасці» ўсеагульнай значнасцю. У размежаванні з гэтай ілюзіяй у цяперашні час атрымала развіццё і набыла прызнанне канцэпцыя «мноства (разнастайнасці) сучаснасцяў» (*multiple modernities*), недвухсэнсоўна накіраваная супраць атаясамлення «асучаснення» і вестэрнізацыі: тут прымаецца, што заходнія варыянты «сучаснасці» не з'яўляюцца адзіна вернымі яе ўзорамі, хоць яны і валодаюць гістарычным першынствам і застаюцца базавай кропкай суаднясення для астатніх. Ядро ідэі «шматстайных сучаснасцяў», указвае Ш. Айзенштат, заключаецца ў прызнанні наяўнасці лакальна своеасаблівых варыянтаў «сучаснасці», сфармаваных разнастайнымі культурнымі традыцыямі і сацыяпалітычнымі ўмовамі<sup>37</sup>. Важна таксама ўлічваць, што афармленне той ці іншай лакальна спецыфічнай «сучаснасці» ў мінулым апасродкавалася каланіялізмам і імперыялізмам, а цяпер – магутным уздзеяннем глабальных медыя, масавых міграцый і транснацыянальнага капіталу<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Giddens, A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, 1990. P. 18.

<sup>37</sup> Eisenstadt, S. *Multiple Modernities* / S. Eisenstadt // D. Sachsenmeier, S. Eisenstadt, J. Riedel (eds.) *Reflections on Multiple Modernities*. Leiden, Boston, Köln, 2002. P. 1.

<sup>38</sup> Gaonkar, G. P. *Toward New Imaginaries* // *Public Culture*. 2002. Vol. 14(1). P. 4.



У межах гэтай канцэпцыі тая ці іншая спецыфічная «сучаснасць» інтэрпрэтуецца (з апорай на паняццёвы апарат, прапанаваны К. Кастарыядзісам) як асаблівае сацыяльна ўяўнае ў адзінстве з тымі інстытуцыянальнымі формамі, якія яно жывіць. «Сучаснасць» як цывілізацыйны ўзор першапачаткова адкрышталізавалася ў Заходняй Еўропе і затым як хваля ўплыву паступова распаўсюдзілася па свеце ў выглядзе неадхільнай разнастайнасці культурна-інстытуцыйных узораў «сучаснасці».

Што ж, плюралістычная трактоўка «сучаснасці» уяўляецца стратэгічным прарывам, і разам з тым яе «культуралісцкая» версія, відавочна пераважная сёння, выклікае сур'ёзныя прэчанні. Прыгледзімся больш уважліва: прыхільнікі гэтай версіі падкрэсліваюць, што ў сітуацыі *пасля 9/11*, ва ўмовах відавочнага супрацьстаяння заходняй (свецкай, капіталістычнай і т. п.) «сучаснасці» і антымадэрнісцкіх («фундаменталісцкіх») рухаў, менавіта прасоўванне культурна плюралістычнага паняцця «сучаснасці» можа знізіць небяспечнае напружанне. Яно, маўляў, дазваляе спалучаць прэтэнзіі на (культурную) асаблівасць з прызнаннем агульных (цывілізацыйных) абавязацельстваў. «Шматстайныя сучаснасці», такім чынам, прапаноўваюцца ў якасці базавай сістэмы каардынат новага маральнага ўніверсалізму, які выгадна адрозніваецца ад фармальна-рацыяналістычнага ўніверсалізму Асветніцтва: «У якасці ідэальнай альтэрнатывы свет шматстайных сучаснасцяў падзяляў бы нарматыўныя стандарты, у якія маглі б рабіць свой унёсак розныя культурныя досведы. Гэта быў бы не свет ізаляваных цывілізацый або нацый-дзяржаў, а адкрытая сістэма, у якой розныя спосабы быць сучасным знаходзілі б супадзенні, якія дазваляюць крэатыўна ўзаемадзеінічаць і разумець саміх сябе як частку больш маштабнага цэлага»<sup>39</sup>.

Падобныя спадзяванні відавочна беспадстаўныя: бо прыналежнасць да агульнай «мадэрнай кандыцыі» не перашкаджала знішчальным войнам у Еўропе. І «культуралісцкая» трактоўка «множных сучаснасцяў» заслугоўвае крытыкі не толькі за свой прыўкраснадушны ідэалізм, але і за тое, што пераадоленне ўніверсальнасці заходняга досведу «сучаснасці» тут было хутчэй абвешчана, чым паслядоўна ажыццёўлена: за культурнымі адрозненнямі мноства «сучаснасцяў» ўгледжаецца цывілізацыйная аднастайнасць «праграмы сучаснасці» як такой, пазітыўны змест якой непазбежна пішацца па заходнім узору. У сувязі з гэтым можна казаць пра міжвольную ідэалагічнасць «культуралісцкай» версіі канцэпцыі «мноства сучаснасцяў» па аналогіі з тым, як пропаведзь мультыкультуралізму апынаецца завуаляваным прызнаннем універсальнай значнасці і аўтарытэтнасці ліберальных эканамічных і палітычных прынцыпаў.

Нам уяўляецца, што адну з магчымасцяў для вызвалення ідэі «мноства сучаснасцяў» ад латэнтнага заходніцтва адкрывае больш карэктнае ўспрыманне паняццевага інструментарыя Кастарыядзіса: у канцэпцыі апошняга «культуры» адпавядае не «сацыяльнае ўяўнае», а «сімвалічнае». Непасрэдным чынам мы су-

---

<sup>39</sup> Sachsenmeier, D. Multiple Modernities – the Concept and Its Potential // Sachsenmeier, Eisenstadt, Riedel, op. cit., p. 58.

тыкаемся з сімвалічным у выглядзе мовы, але ў больш шырокім сэнсе, мяркуе Кастарыядзіс, кожнае грамадскае аб'яднанне (і супольнасць у цэлым як татальны інстытут) уяўляе сабой сімвалічную сетку – сістэму, якая складаецца ў аднясенні сімвалаў (якія азначаюць) да дэфініраваных (уяўленняў, парадкаў, загадаў або пабуджэнняў што-небудзь рабіць ці не рабіць, вынікаў дзеяння) і ў надзяленні гэтых адносінаў значнасцю, так што яны становяцца абавязковымі для той ці іншай групы. Падобная трактоўка яшчэ прадстаўляе сабой больш-менш свабодны пераказ ідэй Леві-Строса. Арыгінальнасць уласнай пазіцыі Кастарыядзіса палягае якраз у дапаўненні сімвалічнага сацыяльным уяўным. Неправамерна разглядаць значэнне толькі як вынік адрозненняў паміж знакамі; сапраўды, інстытуты існуюць толькі ў сімвалічных сістэмах і праз іх, але самі сімвалічныя сістэмы ўтвараюцца і трансфармуюцца гісторыяй. Таму пытаннем першараднай значнасці з'яўляецца пытанне пра гістарычнае ўзнаўленне сімвалічных сістэм, якое адсылае да сацыяльна ўяўнага як да таго элемента, які «з'яўляецца тварэннем пэўнага гістарычнага перыяду, яго ўнікальнай манерай жыць, бачыць, праводзіць уласнае існаванне, мець уласны свет і будаваць свае адносіны з гэтым светам, першасны структуравальны кампанент...»<sup>40</sup>. Уяўнае і сімвалічнае маюць на ўвазе адно аднаго: уяўнае складае прыроду сацыяльна-сімвалічных сістэм, а сімвалічнае надзяляе ўяўнае цэлам грамадскага існавання.

І як бы ні ставіцца да спробы Кастарыядзіса ўкараніць уяўнае ў спекулятыўнай анталогіі «магмы», варта канстатаваць, што ідэя «сацыяльнага ўяўнага» (апорная для канцэпцыі «мноства сучаснасцяў») выводзіць за межы «культуры» і адсылае да крэатыўнага («таго, які ўсталёўвае») складніку «грамадска-гістарычнага». У кантэксце нашых пошукаў прыняццёвае значэнне мае тая акалічнасць, што ідэя аўтаноміі вызначаецца Кастарыядзісам менавіта праз рэфлексіўную актуалізацыю гэтага ўяўнага вымярэння пасродкам «палітыкі». Пра «палітыку» ва ўласным сэнсе слова, мяркуе ён, можна казаць толькі тады, калі: 1) наяўны інстытут грамадства радыкальна ставіцца пад пытанне, 2) дзякуючы гэтаму эксплікуецца (заўсёды толькі часткова) крэатыўнае вымярэнне «грамадска-гістарычнага» і яго ўзаемадзеянне з наяўнымі інстытутамі, 3) у рэфлексіўна празрыстай калектыўнай дзейнасці ажыццяўляецца пераўсталяванне грамадства.

Дасягнуўшы гэтага пункта, мы рызыкнем перайсці ад пачцівага прайгравання тэзісаў Кастарыядзіса да радыкальнай пераінтэрпрэтацыі (па сутнасці, «перакульвання») яго тэарэтычнай пазіцыі. Раствлумачым: ідэя ўяўнага як крыніцы, якая напаўняе значэннямі сацыяльна-сімвалічныя сеткі інстытутаў і тым самым спараджае своеасаблівы свет таго ці іншага грамадства, сапраўды, адкрывае перспектыву тэарэтычнага асэнсавання нерэдукаванай разнастайнасці таварыстваў і абсалютна апраўдана задзейнічаецца ў рамках канцэпцыі «мноства сучаснасцяў». Але пры гэтым у пазіцыі Кастарыядзіса прысутнічае відавочны дысананс паміж эмпірычнай прадуктыўнасцю ідэй разнастайнасці сацыяльных уяўных і вельмі абмежаваным выкарыстаннем гэтай ідэі: па сутнасці, толькі для таго, каб аб-

<sup>40</sup> Castoriadis, C. *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1987. P. 145.

грунтаваць замену дэтэрмінісцкай сацыяльнай анталогіі на індэтэрмінісцкую – метафарычную анталогію «магмы», настолькі ж «трансцэндэнтальную», як і яе папярэдніца. Ідэя множнасці ўяўных застаецца ў Кастарыядзіса абстрактнай і пустой, таму што працуе толькі як аксіяматычны адпраўны пункт для ўвядзення «анталогіі тварэння», але ад апошняй ужо немагчыма перайсці да вывучэння сапраўднай сацыяльнай разнастайнасці ў канкрэтных абставінах геаграфічнай прасторы і гістарычнага часу<sup>41</sup>.

Але калі менавіта «анталагічнае насланне» блакуе даследніцкую рэалізацыю плённай ідэі, то чаму б не вызваліцца ад яго, пазбаўляючы канцэптуальную мадэль Кастарыядзіса фундаменталізму і заадно інвертаваць лагічную паслядоўнасць яе разгортвання? У яго гэтая паслядоўнасць такая: 1) магма; 2) сацыяльнае ўяўнае (крэатыўны элемент грамадства, «які ўсталёўвае»); 3) аўтаномія (рэфлексіўнае прысваенне ў «палітыцы» ананімнай крэатыўнасці, якая ўсталёўвае грамадскія формы); 4) гетэранамія – адчужаны стан грамадства: такое ўтойванне крэатыўнасці за ўсталяванай формай грамадства, пры якім чалавечыя калектывы не пазнаюць ва «ўяўленых» інстытутах свае ўласныя прадукты і практычна суадносяцца з імі як з квазіпрыроднай рэальнасцю.

Калі мы адмаўляемся ад анталагічнага «фундавання» сацыяльнага ўяўнага ў «магме», памятаючы пры гэтым пра непрымальнасць яго ўвагі да культуры, то прыходзім да высновы пра тое, што сацыяльнае ўяўленне фундуецца «палітыкай» – гістарычна і геаграфічна канкрэтным пераўсталяваннем грамадства. Падобнае пераўсталяванне, па-першае, ніколі не з’яўляецца поўным і ўсёабдымным: яго маштаб і межы вызначаюцца апазнаннем пэўных рыс і складнікаў наяўнай формы жыцця як складнікаў грамадскай «гетэранаміі». Па-другое, яно з’яўляецца рэфлексіўным у тым сэнсе, што кіруецца нарматыўнай ідэяй аўтаноміі. Адсюль вынікае выснова, важная для мэтай нашага пошуку: ідэя аўтаноміі, якая з’яўляецца ключавой характарыстыкай «сучаснасці», не мае ўніверсальнага зместу і сама па сабе фармальна (хоць розныя напаўненні гэтай ідэі цалкам могуць мець «сямейнае падабенства»). Нарматыўны гарызонт «палітыкі» (праекта аўтаноміі) вызначаецца ад адваротнага – у залежнасці ад таго, што апазнаецца як гетэранамія ў канкрэтных абставінах. Прапанаваная трактоўка, на нашу думку, дазваляе больш паслядоўна праводзіць ідэю прынцыповай разнастайнасці «сучаснасцяў».

Уладзімір Фурс. Беларускі праект «сучаснасці»?

*Пераклад Евы Гілевіч. Друкуецца паводле:*

Код прысутнасці: анталогія беларускага

мыслення 2000–2015. Мінск, 2016. С. 196–205.

---

<sup>41</sup> Ср.: Gaonkar, op. cit., p. 9.

## VIII. ФІЛАСОФІЯ НАВУКІ

*Значэнне навукі для сённяшняга свету.* Прагрэс навукі, яе відавочная сацыяльна-практычная каштоўнасць, дакладнасць яе фактаў, яснасць гіпотэз і іх практычнае пацвярджэнне, бяспрэчнасць вынікаў навуковага пазнання фарміравалі перакананне, што навука неабмежаваная ў сваіх магчымасцях і здольная вырашыць усе сацыяльныя праблемы, якія паўстаюць перад чалавекам. Толькі навука дае нам дакладныя і аб'ектыўна-змястоўныя веды пра свет і чалавека і толькі ў навуцы мы адкрываем сапраўдныя іх вобразы. Навука, такім чынам, становіцца не толькі сродкам пазнання, але і светапоглядам. Навука тым больш навука, чым менш у ёй метафізікі. Таму і філасофія, калі яна хоча апраўдаць сваё існаванне, павінна адмовіцца ад спекуляцый і стаць сродкам *класіфікацыі фактаў і законаў*. Яна павінна грунтавацца на фактах і законах навукі і не прэтэндаваць на пазнанне таго, што ляжыць па-за імі.

Але гісторыя навукі пераканаўча паказвае, што прынятыя ў ёй метады і працэдуры вельмі рэдка адпавядалі ідэалу самакрытыкі. Навука ў сваім гістарычным развіцці праходзіць тры стадыі: дапарадыгмальную, парадыгмальную (нармальную) і экстраардынарную (пазাপарадыгмальную навуку стадыі навуковай рэвалюцыі). На першай стадыі навука ўяўляе сабою эклектычнае спалучэнне разнастайных узаемнаспярэчлівых гіпотэз і навуковых групавак. Ва ўмовах жорсткай канкурэнцыі ствараюцца шматлікія мадэлі рэальнасці, з ліку якіх на пэўным этапе развіцця вылучаецца адна тэорыя як узор навуковага рашэння тэарэтычных задач, а яе фундаментальныя прынцыпы, метады і каштоўнасці, якія безумоўна падзяляюцца навуковай супольнасцю, утвараюць парадыгму. Яна задае тып аб'ектаў ды спосабы іх пазнання і адначасова адкідае ўсе факты і тэорыі, якія ёй супярэчаць. На гэтай стадыі нармальнай навукі адбываецца збор фактаў, правядзенне эксперыментаў на падставе і ў адпаведнасці з дамінантнай парадыгмай, пашырэнне межаў яе прымянення, спробы рашэння невырашаных праблем. Гэта перыяд нармальнага развіцця навукі, калі асноўныя заканамернасці аб'екта адкрытыя ды асэнсаваныя і калі ажыццяўляецца назапашванне ведаў і пошук межаў, у якіх гэтыя заканамернасці дзейнічаюць. Тут і адкрываюцца «анамальныя» з'явы, якія не ўпісваюцца ў прынятую парадыгму. Гэта нараджае крызіс навуковай тэорыі, выклікае навуковую рэвалюцыю, у працэсе якой навука прыходзіць да новага творчага сінтэзу і фармулёўкі новай парадыгмы.

Адпаведна ідэалогіі пазітывізму ў сваім гістарычным развіцці чалавечы пазнанне праходзіць тры стадыі: *тэалагічную, метафізічную і пазітыўную*. На тэалагічнай стадыі ўсе рэчы і падзеі разглядаюцца і знаходзяць сваё тлумачэнне з пункту погляду звышпрыроднай волі, якая працяўляецца ў *фетышызме, політэізме і монатэізме*. На метафізічнай стадыі, што працягвалася да канца сярэднявекі, знешняя воля як прынцып тлумачэння прадметаў саступае мес-

ца абстракцыям розуму, якім надаецца аб'ектыўная рэальнасць. На пазітыўнай стады адкідаецца як воля аб'екта, гэтак і аўтарытэт суб'екта, а навука скіроўвае сваю ўвагу на назіранне за пастаяннымі і паслядоўнымі зменамі пэўных з'яваў і адкрыццё на гэтай аснове непарушных законаў іх станаўлення. Усё сказанае адносіцца не толькі да навук прыродазнаўчых, але і да грамадскіх.

Пры канцы XIX – на пачатку XX стст. навука перажывала свой залаты век. Яе адкрыцці ашаламлялі, яе арганізаванасць здзіўляла, яе практычная эфектыўнасць нараджала аптымізм, які палягаў на веры ў здольнасць навуцы вырашыць любую праблему, адказаць на ўсе пытанні чалавечага розуму, забяспечыць умовы для здароўя і дабрабыту людзей. Але шэраг даследаванняў сучасных вучоных (электрадынаміка Дж. Максвэла, спецыяльная і агульная рэлятывісцкая тэорыя А. Эйнштэйна, квантавая механіка Н. Бора і В. Гайзенберга і інш.) падарвалі класічную навуку, абверглі яе галоўныя пастулаты, паставілі пад сумненне самую яе прэтэнзію на аб'ектыўнасць і вычарпальнасць веды пра свет. Абвергнуты аказаўся ньютанаўскі непадзельны атам; цвёрдае рэчыва як прыродная субстанцыя губляе сваю відавочнасць, бо адкрыты такія аб'екты, адносна якіх нельга сцвярджаць, што яны маюць дыскрэтна-рэчавую прыроду. Абсалютны прастора і час класічнай механікі рашуча замяняюцца чатырохмерным прастора-часавым кантынуумам. Эўклідава геаметрыя аказалася зусім не абавязковым прынцыпам будовы Сусвету. На субатамным узроўні адносіны паміж аб'ектамі супярэчылі класічнаму прынцыпу дэтэрмінізму. Губляла сваё значэнне паняцце субстанцыі. Навуковыя веды, якія ў ньютанаўскім разуменні былі ўніверсальнымі і абсалютнымі, цяпер выяўляюць сваю абмежаванасць і адноснасць. Гэта не нейкія гнасеалагічныя абсалюты, а толькі нашыя інтэрпрэтацыі, у якіх неабавязковым чынам адлюстраваны пэўныя прыродныя працэсы. Прырода, якую апісвае новая фізіка, гэта не «прырода-сама-па-сабе», а толькі наша стаўленне да яе, і навуковыя веды не маюць ні абсалютнага, ні адназначна аб'ектыўнага характару.

*Р. Грудніцкі*

**Асаблівасці філасофіі навукі.** Рашэнне пытання аб межах філасофіі навукі з'яўляецца перадумоваю напісання яе гісторыі. На жаль, паміж філосафамі і вучонымі няма згоды адносна прыроды філасофіі навукі. Нават прафесійныя філосафы навукі часта разыходзяцца ў поглядах на прадмет сваёй дысцыпліны...

Адзін з поглядаў заключаецца ў тым, што філасофія навукі – гэта фармулёванне светапоглядаў, якія адпавядаюць і, у пэўным сэнсе, грунтуюцца на важных навуковых тэорыях. Згодна з гэтым поглядам, задачай філосафа навукі з'яўляецца распрацоўка пытання аб тым, чым ёсць навука ў шырокім сэнсе слова. Гэтая задача можа быць рэалізаваная ў форме разважанняў над онталагічнымі катэгорыямі, якія неабходна ўжываць, калі гаворка ідзе аб «быцці як такім»... Або гэтая задача можа быць рэалізаваная ў форме меркаванняў аб ролі навуковых тэорый у эвалюцыі паводзінаў чалавека, як гэта мае месца ў сацыяльным дарвінізме ці ў тэорыі этычнага рэлятывізму...

Другі погляд заключаецца ў тым, што філасофія навукі з'яўляецца выяўленнем меркаванняў і схільнасцяў вучоных. Філосаф навукі можа паказаць, што, на дум-

ку вучонага, прырода – не капрызная істота і што ў ёй існуюць заканамернасці, якія з прычыны іх адноснай прастаты з’яўляюцца спасцігальнымі для даследчыка. Акрамя таго, філосаф навукі можа прадэманстраваць схільнасць вучоных да дэтэрміністычных, а не статычных законаў, або да механістычных, а не тэлеалагічных тлумачэнняў. Пры такім падыходзе існуе небяспека растварыць філасофію навукі ў сацыялогіі.

Трэці погляд трактуе філасофію навукі як дысцыпліну, якая аналізуе і праясняе навуковыя паняцці і тэорыі, пры гэтым гаворка ідзе не пра тое, каб у напалову папулярнай форме выкласці найноўшыя тэорыі, а пра тое, каб высветліць значэнне такіх навуковых тэрмінаў, як «часціна», «хваля», «патэнцыяльны», «комплексны».

Чацвёрты погляд, які з’яўляецца поглядам, прынятым у нашай працы, заснаваны на тым, што філасофія навукі – гэта крытэрыялогія другога парадку. Філосаф навукі шукае адказаў на наступныя пытанні:

*Якія характарыстыкі адрозніваюць навуковы пошук ад іншых тыпаў даследавання?*

*Якія працэдурныя належыць выконваць вучоным пры даследаванні прыроды?*

*Якія ўмовы павінны быць задаволеныя, каб навуковае тлумачэнне было правільным?*

*Які кагнітыўны статус навуковых законаў і прынцыпаў?*

*Джон Лоўзі. З кнігі «Гістарычныя ўводзіны ў філасофію навукі»<sup>42</sup>.*

## ТЭКСТЫ

### АЛФРЭД НОРТ ЁАЙТХЕД

Наша скаардынаванае пазнанне, якое ўвогуле і называецца навукаю, фарміруецца дзякуючы злучэнню двух парадкаў досведу. Адзін парадак складаецца з непасрэдных звестак, атрыманых з дапамогаю канкрэтных назіранняў. Іншы парадак рэпрэзентаваны нашым агульным спосабам спасціжэння свету. Іх можна назваць Парадкамі Назірання і Канцэптуальным Парадкам. Найперш варта памятаць пра тое, што парадак назірання заўсёды інтэрпрэтуецца з дапамогаю паняццяў, якія дастаўляюцца канцэптуальным парадкам. Пытанне аб прыярытэце таго ці іншага парадку ў гэтым выпадку ўяўляе толькі чыста акадэмічны інтарэс. Мы запазычваем са спадчыны мінулага як парадак назірання – г. зн. тыпы рэчаў, якія мы фактычна адрозніваем, гэтак і канцэптуальны парадак – г. зн. пэўную прыблізную сістэму ідэй, з дапамогаю якіх мы ажыццяўляем інтэрпрэтацыю. Мы не можам сказаць, калі менавіта ў гісторыі чалавецтва або нават у гісторыі жывёльнага свету пачалося гэтае ўзаемадзеянне. Дакладна так-

<sup>42</sup> Дж. Лоўзі. Гістарычныя ўводзіны ў філасофію навукі. *Пераклад А. Карцеля*. Мінск, 1995. С. 9–10.

сама і тое, што новыя назіранні змяняюць канцэптуальны парадак, але гэтаксама і новыя паняцці ствараюць новыя магчымасці вылучэння адрозненняў, што назіраюцца.

Немагчыма зразумець гісторыю мыслення, калі не браць пад увагу сур'ёзнага недахопу парадку назірання. Характарыстыкі-аб'екты назірання не дэтэрмінаваныя бесстароннімі фактамі. Адны з іх вылучаюцца, іншыя адкідаюцца, а тое, што захоўваецца, сістэматызуецца на аснове суб'ектыўных пераваг. Перавагі, што ўносяцца ў назіранне, прыводзяць да скажэння фактаў. Таму варта адрозніваць факты самі па сабе ад таго, якімі яны нам прэзентуюцца. Сапраўдныя факты нельга адкідаць, але трэба адмовіцца ад парадку, абумоўленага суб'ектыўнымі перавагамі, які сам уяўляе сабою факт назірання.

Алфрэд Норт Уайтхед. Прыгоды ідэй.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:

Whitehead, A. N. Adventures of Ideas.

N. Y., 1969. P. 198–199.

## МАКС ВЕБЕР

Ці ёсць у некага навуковае натхненне, гэта залежыць ад схаваных ад нас лёсаў, а акрамя таго, ад «дару». Гэтая несумненная праўда адыграла не апошнюю ролю ва ўзнікненні менавіта ў моладзі – што цалкам зразумела – вельмі папулярнай устаноўкі службыць некаторым ідалам; культ гэтых ідалаў, як мы бачым, шырока практыкуецца сёння на ўсіх скрыжаваннях і ва ўсіх часопісах. Гэтыя ідалы – «асоба» і «перажыванне». Абодва шчыльна звязаныя: пануе ўяўленне, што апошняя стварае першую і складае яе прыналежнасць. Пакутліва прымушаюць сябе «перажываць», бо «перажыванне» неад'емнае ад ладу жыцця, адпаведнага маштабу асобы, а ў выпадку няўдачы трэба, прынамсі, рабіць выгляд, што ты маеш гэты нябесны дар. Раней такое перажыванне называлася «пачуццём» (sensation). Дый пра тое, што такое «асоба», тады мелі, я мяркую, дакладнае ўяўленне...

«Асоба» ў навуковай сферы ёсць толькі ў таго, хто службыць адной толькі справе. І гэтак не толькі ў галіне навукі. Мы не ведаем ніводнага вялікага мастака, які рабіў бы што-небудзь іншае, акрамя як службыў справе і толькі ёй...

Аднак, хоць папярэднія ўмовы навуковай працы характэрныя і для мастацтва, лёс яе глыбока адрозніваецца ад лёсу мастацкай творчасці. Навуковая праца ўплеценыя ў рух прагрэсу. Наадварот, у галіне мастацтва ў гэтым сэнсе не існуе ніякага прагрэсу. Няслушна было б меркаваць, што твор мастацтва якой-небудзь эпохі, які распрацаваў новыя тэхнічныя сродкі або, напрыклад, законы перспектывы, дзякуючы гэтаму з чыста мастацкага гледзішча стаіць вышэй за твор мастацтва, абсалютна пазбаўлены ўсіх гэтых сродкаў і законаў, – калі толькі ён быў створаны ў адпаведнасці з матэрыялам і з формаю: г. зн. калі яго прадмет быў абраны і аформлены паводле ўсіх правілаў мастацтва без ужывання сродкаў і ўмоў, што з'явіліся пазней. Здзейснены твор мастацтва ніколі не будзе пераўздызены і ніколі не састарэе; асобны індывід асабіста для сябе

можа па-рознаму ацэньваць яго значэнне, але ніхто ніколі не зможа сказаць пра дасканалы з мастацкага гледзішча твор, што яго «перасягнуў» іншы твор, у роўнай ступені здзейснены.

Наадварот, кожны з нас ведае, што зробленае ім у галіне навукі састарэе праз 10, 20, 40 гадоў. Такім ёсць лёс, больш за тое, – такім ёсць сэнс навуковае працы, якому яна падпарадкавана і якому служыць, і гэта якраз утварае яе спецыфічнае адрозненне ад усіх астатніх элементаў культуры; любое здзейсненае выкананне задумы ў навуцы азначае новыя «пытанні»; яно паводле сваёй сутнасці жадае быць пераўздзеным, і з гэтым павінен змірыцца кожны, хто хоча служыць навуцы. Навуковыя працы могуць, вядома, доўга захоўваць сваё значэнне, даючы «асалоду» сваімі мастацкімі якасцямі або застаючыся сродкам навучання навуковай працы. Але быць пераўздзеным з навуковага гледзішча – гэта, паўтараю, не толькі наш агульны лёс, але і наша агульная мэта. Мы не можам працаваць, і не мець спадзеву на тое, што іншыя пойдучь далей за нас. У прыцыпе гэты прагрэс сыходзіць у бясконцасць.

І тым самым мы прыходзім да праблемы *сэнсу* навукі. Бо зусім не разумеецца само сабою, што нешта, падпарадкаванае такога кшталту закону, само па сабе асэнсаванае і разумнае. Чаму людзі займаюцца тым, што ў сапраўднасці ніколі не сканчваецца і не можа скончыцца? Перш за ўсё ўзнікае адказ: дзеля чыста практычных, у больш шырокім сэнсе слова – тэхнічных мэтаў, каб арыентаваць наша практычнае дзеянне ў адпаведнасці с тымі чаканнямі, якія падказвае нам навуковы досвед. Добра. Але гэта мае нейкі сэнс толькі для практыка. А якая ж унутраная пазіцыя самога чалавека навукі ў дачыненні да сваёй прафесіі, калі ён наогул імкнецца стаць навукоўцам? Ён сцвярджае, што займаецца навукаю «дзеля яе самой», а не толькі дзеля тых практычных і тэхнічных дасягненняў, якія могуць палепшыць харчаванне, адзенне, асвятленне, кіраванне. Але што ж асэнсаванае спадзяецца ён ажыццявіць сваімі творамі, якім загадзя наканавана састарэць? Які сэнс угледжае ён, гэтакім чынам, у тым, каб уключыцца ў гэтую спецыялізаваную вытворчасць, што сыходзіць у бясконцасць? Дзеля адказу на гэтае пытанне трэба прыняць да ўвагі некалькі агульных меркаванняў.

Навуковы прагрэс ёсць часткаю, і прытым найважнейшай часткаю, таго працэсу інтэлектуалізацыі, які адбываецца з намі на працягу тысячагоддзяў і ў дачыненні да якога ў цяперашні час звычайна выказваецца надзвычай негатыўная пазіцыя...

Сёння часта кажуць пра навуку «без перадумоў». Ці існуе такая навука? Усё залежыць ад таго, што пад гэтым разумець. Ва ўсялякай навуковай працы заўсёды як перадумова разумеецца пэўная значнасць правілаў логікі і методыкі гэтых усеагульных пачаткаў нашай арыентацыі ў свеце. Што да гэтых перадумоў, то яны, сама меней з гледзішча нашага спецыяльнага пытання, найменш праблематычныя. Але існуе і яшчэ адна перадумова: *важнасць* вынікаў навуковай працы, іх *навуковая вартасць*. Відавочна, якраз у гэтым і палягаюць усе нашы праблемы. Бо гэтая перадумова сама ўжо не даказальная сродкамі навукі. Можна толькі *адзначыць* яе канчатковы сэнс, які пасля або адхіляюць, або прымаюць у залежнасці ад уласнай фінальнай жыццёвай устаноўкі.



Рознаю бывае таксама сувязь навуковай працы з гэтымі яе перадумовамі: яна залежыць ад структуры навукі. Натуральныя навукі –напрыклад, фізіка, хімія, астраномія – лічаць само сабою зразумелым, што канструяваныя наукаю вышэйшыя законы касмічных з’яваў вартыя таго, каб іх ведаць. Не толькі таму, што з дапамогай гэтых ведаў можна дасягнуць тэхнічных поспехаў, але і «дзеля іх саміх» – калі навука ёсць «пакліканнем». Сама гэтая перадумова не можа быць даказана. І сапраўды, гэтак жа сама не можа быць даказана, ці варты існавання свет, які апісваюць натуральныя навукі, ці мае ён які-небудзь «сэнс» і ці ёсць сэнс існаваць у гэтым свеце. Пра гэта пытанне не ставіцца...

...Што ж пазітыўнае дае, уласна, навука для практычнага і асабістага «жыцця»? Вось жа, мы зноў стаім перад праблемаю яе «занятку». Перш за ўсё навука, вядома, распрацоўвае тэхніку авалодання жыццём – як знешнімі рэчамі, так і ўчынкамі людзей – шляхам разліку; «але ж гэта на ўзроўні гандляркі гароднінай», – скажаце вы. І я цалкам з вамі згодны. Па-другое – і гэтага ўжо звычайна не робіць гандлярка гароднінай, – навука распрацоўвае метады мыслення, працоўныя прылады і выпрацоўвае навыкі абыходжання з імі. Вы, мажліва, скажаце: «Ну, гэта не гародніна, – але гэта таксама не больш як сродак набыцця гародніны». Добра, пакінем сёння гэтае пытанне адкрытым. Але на гэтым справа навукі, на шчасце, яшчэ не сканчваецца: мы здольныя спрыяць вам у чымсьці трэцім, а менавіта, у здабыцці *яснасці*. Зразумела, пры ўмове, што яна ёсць у нас саміх.

Наколькі гэта так, мы можам вам растлумачыць. У дачыненні да праблемы каштоўнасці, пра якую кожны раз ідзе гаворка, можна заняць практычна розныя пазіцыі; але дзеля прастаты я прапаную вам узяць у якасці прыкладу сацыяльныя з’явы. *Калі* займаць пэўную пазіцыю, то ў адпаведнасці з досведам навукі варты ўжыць належныя *сродкі*, каб гэтую пазіцыю ажыццявіць на практыцы. Гэтыя сродкі, магчыма, ужо самі па сабе такія, што вы лічыце неабходным іх адпрэчыць. У гэтым выпадку трэба выбіраць паміж мэтай і непазбежнымі сродкамі яе дасягнення. «Асвятчае» мэта гэтыя сродкі або не? Настаўнік павінен паказаць вам неабходнасць гэткага выбару. Большага ён не можа – пакуль застаецца настаўнікам, а не робіцца дэмагогам. Ён можа вам, вядома, сказаць: калі вы хочаце дасягнуць такой мэты, то вы павінны прыняць таксама і адпаведныя наступствы, якія, як гэта паказвае досвед, цягне за сабой дзейнасць, скіраваная на дасягненне гэтай мэты...

Тое, што сёння занятак, які ажыццяўляецца *прафесійна*, знаходзіцца на службе самапазнання і пазнання фактычных дачыненняў, а не ўяўляе сабою лекі і адкрыцці як міласцівы дар прарокаў і прарокаў, што ён не ёсць складнікам роздуму мудрацоў і філосафаў пра *сэнс* свету, – усё тое непазбежная дадзенасць, з якой мы, пакуль застаемся вернымі самі сабе, не можам выйсці.

Макс Вебер. Навука як прафесія.  
Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Weber, M. Geistige Arbeit als Beruf.  
Vier Vorträge vor dem Freistudentischen  
Bund. Erster Vortrag. Wissenschaft als  
Beruf. München und Leipzig, 1919.  
S. 485–487, 494–495, 504–507.

Ад самага пачатку дваццатага стагоддзя ўсё часцей пачалі з'яўляцца філосафы, якія, здаецца, узялі сабе за мэту абвінавачваць навуку ва ўсім што заўгодна. Усё гэта нагадвае вядомыя анекдоты пра чараўніка, які выпусціў джына з бутэлькі. Сам факт, што мы мяркуем пра адказнасць навукі, апіраючыся на гэты звыклы – я б сказаў, фальшывы – вобраз нейкіх абуджаных і неўтаймоўных сіл, сведчыць хутчэй пра тое, што мы кепска ўяўляем сабе сапраўднае становішча чалавека перад абліччам навукі. Ці напраўду навука адказная за ўзмацненне драмы чалавечага існавання? Пры гэтым цягам усіх апошніх стагоддзяў прагрэс навукі заўсёды даваў аргументы дзеля таго, каб верыць у гуманнасць чалавека. Дык якой магутнасці трэба было дасягнуць, каб змянілася гэткае філасофія? Магчыма, існуе ў гісторыі нейкі момант, нейкі пункт, у якім пачынаецца скажэнне чалавечых каштоўнасцяў?

Каб выразна адказаць на гэтыя пытанні, я мяркую, нам трэба найперш разабрацца ў дэталях складанай іерархіі чалавечых каштоўнасцяў, якая з навуковага паклікання робіць пакліканне неадольнае – пакліканне, якое цягам новага часу ўсё мацней і мацней перадаецца з пакалення ў пакаленне.

Пакуль мы не прызнаем, што ў глыбінях чалавечае душы існуе імкненне да пазнання, да абавязку пазнаваць, мы заўсёды будзем схільныя апускаць гэтае імкненне да пазнання ў ніцшэанскую волю да ўлады... І гэтакім чынам, мы па-ранейшаму будзем вінаваціць навуку ва ўсіх грахах, вытокі якіх, вядома ж, не ў імкненні да пазнання як такім, але ў імкненні да ліха і ў жаданні звярнуцца да зброі. Ускладаць на навуку адказнасць за брутальнасць сучаснага чалавека – значыць пераносіць цяжар адказнасці за злачынства з забойцы на прыладу злачынства. Усё гэта не мае дачынення да навукі. Аналіз чалавечае свядомасці не павінен прыводзіць нас да абвінавачвання навуковых метадаў, а мусіць быць засяроджаны на вывучэнні імкнення да магутнасці. Мы толькі сыдзем убок ад сутнасці праблемы, калі будзем перакладаць на навуку адказнасць за скажэнні чалавечых каштоўнасцяў...

Навуковае веданне сёння гэтак уражае, яно гэткае развітае, што любы чалавек, які адчувае навуковае пакліканне, непазбежна здабывае свайго лідара, свайго настаўніка. Без сумневу, існуюць і іншыя магчымасці, так бы мовіць, бацькоўскае апекі, адрозныя ад тых, што рэалізаваны сучасным навуковым духам. У прыватнасці, кожны мастацкі геній стварае дынаміку настаўлення сілаю асабістага прыкладу. Але ў сферы ведаў менавіта ў тым самым аспекце культуры, які мы можам успрыняць, мы павінны ўсвядоміць моц лідара, якую навука ўжо ўсвядоміла. Час анархічнай навуковай працы незваротна мінуў. І мы сутыкаемся з дзіўнай рэччу: навука валодае духам, не панявольваючы яго. Сучасны навуковы дух у прынцыпе вольны ад усялякага дагматызму ўжо з прычыны самога факта, што ён увесь час абнаўляецца. Прычым гэта няспыннае абнаўленне закранае ўвесь будынак навукі, уключна з яго падмуркам. Навука не толькі перабудоўваецца, але і як бы пастаянна пачынаецца зноў. І ад гэтай яе пастаяннай перабудовы, пастаяннага абнаўлення сапраўды вее інтэлектуальнай маладосцю... Як не прызнаць і не падкрэсліць гэтае вартасці ўжо створаных ведаў, сканструяваных ведаў!

Напраўду, навука – гэта рух. Гэта адна з самых яскравых праяў жыццёвай сілы чалавека, і нават, магчыма, яго найвышэйшае сілы.

Такім чынам, калі не быць найўным і не ставіцца бяздумна да міфа бясконцага прагрэсу, мы можам, мабыць, сказаць, што сфера навуковае дзейнасці з гэтага часу паўстае перад намі як адкрытая сфера. Мы знаходзімся ў такой стадыі, калі абвясчаецца адкрытая навука. Любы чалавек, які мае сэння пакліканне да навукі, можа быць упэўнены, што існуючая навука заўсёды падкіне яму нейкую праблему або нейкія праблемы. У яе няма сэння недахопу ў праблемах... Бацькоўская апека сучаснага навуковага духу ўмее размяркоўваць задачы. Мы ведаем, што яна ставіць, зыходзячы з досведу мінулага, менш складаныя задачы перад навiчкамі, а па-сапраўднаму цяжкія задачы размяркоўвае паміж тымі, хто з імі можа даць рады – г. зн. паміж геніямі. Так развіваецца сучаснае навуковае веданне, калі кожная душа, якая валодае навуковым пакліканнем, мае сваю праблему і знаходзіць свой шлях яе вырашэння. Штосьці кшталту дынамічнай індукцыі ажыўляе навуковую культуру. Сучаснае навуковае пакліканне характарызуецца асабліва прагрэсіўнай адметнасцю, паколькі душа знаходзіць філасофскую ўпэўненасць, на якую я хацеў бы звярнуць адмысловую ўвагу...

Калі ў філасофскім свеце ўсё яшчэ існуюць памылковыя ўяўленні датычна навуковай спецыялізацыі, то, я мяркую, гэта звязана з тым, што мы не звяртаем увагі на інтэгральную здольнасць ды сілу навуковае думкі. Мы не заўважаем, што нават нязначная дэталёвае досведу і тонкасць думкі ўжо сведчаць аб своеасаблівай глыбіні ды грунтоўнасці падыходу да з’явы, што даследуецца. Мы блытаем назапашаныя веды і каардынаваныя веды. Мы ваважаем, хутчэй, эрудыцыю ў галіне натуральных з’яваў і не жадаем зразумець, што сучасную навуку цікавіць канструяванне феноменаў.

Гастон Башляр. Навуковае пакліканне і чалавечая душа. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: [http://palimpsestes.fr/textes\\_philo/rig/bachelard.pdf](http://palimpsestes.fr/textes_philo/rig/bachelard.pdf). (Р. 9–10, 19–20, 22–23).

## МАРЦІН ГАЙДЭГЕР

### Чым ёсць метафізіка?

«Чым ёсць метафізіка?» – тут можна падумаць, што гаворка пойдзе аб метафізіцы. Мы паступім інакш. Разгледзім замест гэтага азначанае метафізічнае запытанне. Гэта дазволіць нам беспасярэдне залучыць сябе ў метафізіку. Адно так мы створым ёй сапраўдную магчымасць выявіцца. Нашу размову пачнём ад разгортвання пэўнага метафізічнага пытання...

Філасофія – з гледзішча здаровае чалавечае развагі – уяўляе сабою, паводле Гегеля, «перагорнуты свет». Таму своеасаблівае нашага пачынання патрабуе ўступнае характарыстыкі. Апошняе выводзіцца з дваістай існасці метафізічнага пытання.

Найперш, кожнае метафізічнае запытанне заўсёды ахоплівае цэласць праблематыкі метафізікі. Яно ў вядомым сэнсе і выступае самой цэласцю. Далей,

кожнае метафізічнае запытанне можа быць пастаўлена толькі гэтак, каб той, хто пытаецца, сам па сабе быў улучаны ў запытанне, г. зн. *стаяў над запытаннем*.

Гэта наводзіць на думку, што метафізічнае пытанне павінна ставіцца ў цэласці і зыходзіць з сутнаснай сітуацыі запытальнага тут-быцця. Мы пытаемся, *тут і цяпер, дзеля сябе*. Наша тут-быццё – у таварыстве даследнікаў, настаўнікаў і студэнтаў – вызначана праз *навуку*. Што сутнаснае дзеецца з намі на аснове тут-быцця, так што навука сталася нашай *жарсцю*?

Абсягі навукі ляжаць далёка адзін ад аднаго. Спосабы падыходаў да іх аб'ектаў розныя ў сваёй аснове. Гэтая разлучаная шматстайнасць дысцыплін сёння спалучаецца толькі праз тэхнічную арганізацыю ўніверсітэтаў і факультэтаў ды захоўваецца адно ў выніку прызнання практычных значэнняў яе галін. Насуперак гэтаму, роднаснасць навук у іх існаснай аснове знікла.

І ўсё-такі – ва ўсіх навук, ідучы ўслед за закладзеным у іх намерам, мы дакрамаемса да *самога існага*. Акурат з гледзішча навук ніводзін абсяг не мае перавагі перад іншым: ні прырода над гісторыяй, ні наадварот. Няма такога спосабу падыходаў да аб'ектаў, што б перасягаў іншыя. Матэматычнае пазнанне не стражэйшае за філалагічна гістарычнае; яно толькі мае характар «дакладнасці», што не супадае са «строгасцю». Вымагаць ад гісторыі дакладнасці азначае выступаць супраць ідэі спецыфічнае строгасці гуманістычных навук. *Стаўленне да свету*, што агарнула ўсе навукі як такія, прывяло да пошуку імі самога існага, каб паводле свайго вобразу і падабенства зрабіць яго аб'ектам даследавання і ўгрунтаванага вызначэння. У навук адбываецца – паводле ідэі – *падыход ушчыльную да існасці ўсіх рэчаў*.

Адзначанае стаўленне да свету, скіраванае на само існае, ствараецца і ажыццяўляецца *вольна абранаю ўстаноўкаю* чалавечай экзістэнцыі. Што праўда, да існага маюць дачыненне таксама перад- і пазанавуковыя заняткі чалавека. Але навука вызначаецца тым, што ёю грунтоўна, выразна і адзіна датычна *самой рэчы* надаецца першае і апошняе найменне. Пры гэтакім стане рэчаў – каб дасягнуць іх самавыяўлення – пытанне, вызначэнне і абгрунтаванне даводзіцца даручаць самому існаму. Гэтае *службовае становішча* даследавання і навучання разгортваецца ў падваліны магчымасці іх уласнага, хоць і абмежаванага *правадырства* ў цэласнасці чалавечай экзістэнцыі. Адмысловасць стаўлення да свету навукі і ўстаноўкі чалавека, што праводзіцца ёю, будуць, вядома, напоўніцу спасцігнутыя толькі тады, калі мы ўбачым і засвоім *тое, што дзеецца падчас такім чынам* вызначанага стаўлення да свету. Чалавек – існае сярод іншага – «займаецца навукаю» Падчас гэтага дзеецца не што іншае, як *уварванне* разнавіднасці існага, званае чалавекам, у цэласць існага, прычым такім чынам, што ў і праз гэтае ўварванне размыкаецца ў тым, чым і як яно *ёсць*. Размыкальнае ўварванне *сваім* чынам спрыяе самому існаму прыйсці найперш да самога сябе.

Гэтая трохзначнасць – стаўленне да свету, устаноўка, уварванне – у сваім *укараэненым адзінстве* прыўносіць захапляльную *простасць* ды *вастрыню* тут-быцця ў навуковую экзістэнцыю...

Марцін Гайдэгер. Чым ёсць метафізіка?  
Пераклад В. Булгакава // Фрагмэнты-1.  
1996. № 1. С. 95–96. (Новая рэдакцыя).

## Эксперыментальны метада

Адна з найбольш важных адметных рысаў сучаснай навукі ў параўнанні з наукай ранняга перыяду палягае ў акцэнтаванні таго, што называюць «эксперыментальным метадам». Як мы ўжо бачылі, усё эмпірычнае пазнанне ў канчатковым рахунку грунтуецца на назіраннях, але гэтыя назіранні могуць быць атрыманыя двума істотна рознымі спосабамі. У неэксперыментальных сітуацыях мы адыгрываем пасіўную ролю. Мы проста глядзім на зоркі або на пэўныя кветкі, заўважаем падабенствы ды адрозненні і спрабуем выявіць рэгулярнасці, якія могуць быць сфармуляваныя ў выглядзе законаў. У эксперыментальных даследаваннях мы выконваем актыўную ролю. Замест таго, каб быць выпадковымі гледачамі, мы нешта робім дзеля атрымання вынікаў, лепшых за тыя, што мы атрымліваем з дапамогаю простага назірання з'яваў прыроды. Замест таго, каб чакаць, калі прырода забяспечыць нам сітуацыю для назірання, мы спрабуем стварыць такую сітуацыю. Карацей кажучы, мы робім эксперыменты.

Эксперыментальны метада прадэманстравалі сваю надзвычайную плённасць. Велізарны прагрэс, дасягнуты ў фізіцы цягам апошніх двух стагоддзяў і асабліва ў апошнія некалькі дзесяцігоддзяў, быў бы немагчымы без эксперыментальнага метаду. У такім выпадку можна спытаць, чаму эксперыментальны метада не выкарыстоўваецца ва ўсіх галінах навукі? У некаторых сферах яго не так лёгка выкарыстоўваць, як у фізіцы. У астраноміі, напрыклад, мы не можам даць планеце штуршок у пэўным іншым кірунку і паглядзець, што з ёю здарыцца. Астранамічныя аб'екты знаходзяцца па-за межамі дасягальнасці. Мы можам толькі назіраць і апісваць іх. Часам астраномы могуць у лабараторыі ствараць умовы, падобныя, скажам, да ўмоў на паверхні Сонца або Месяца, а потым назіраць, што здарыцца пры гэтых умовах. Але ў сапраўднасці гэта не астранамічны эксперымент. Гэта фізічны эксперымент, які мае толькі адноснае дачыненне да астранамічнага пазнання.

Зусім іншыя прычыны перашкаджаюць навукоўцам у галіне грамадскіх навук ставіць эксперыменты з вялікімі групамі людзей. Гэтыя навукоўцы робяць эксперыменты з групамі, але звычайна гэта малыя групы людзей...

Эксперыментальны метада асабліва плённы ў тых галінах, дзе існуюць колькасныя паняцці, якія могуць быць сапраўды вымераныя. Якім чынам навуковец плануе эксперымент? Цяжка апісаць агульную прыроду эксперыменту, бо існуе гэтак шмат яго разнавіднасцяў, што можна паказаць толькі нешматлікія іх агульныя рысы.

Перш за ўсё мы спрабуем вызначыць істотныя чыннікі, якія адносяцца да з'явы, якую мы хочам даследаваць. Некаторыя чыннікі – але не занадта шматлікія – павінны быць пакінутыя ўбаку як неістотныя. Напрыклад, у эксперыментах у галіне механікі, дзе сустракаюцца колы, вагары і да т. п., мы можам вырашыць не браць пад увагу трэнне. Мы ведаем, што трэнне існуе, але мяркуем, што яго ўплыў занадта малы, каб апраўдаць ускладнены эксперымент, які б яго ўлічваў.

Падобным жа чынам у эксперыментах з павольна рухомымі цэламі мы можам ігнараваць супраціўленне паветра. Калі мы маем дачыненне з вельмі высокімі хуткасцямі – такімі, як звышгукавая хуткасць снарада, – то мы не можам больш ігнараваць супраціўленне паветра. Карацей кажучы, навуковец не бярэ пад увагу толькі тыя чыннікі, уплыў якіх на яго эксперымент, як ён мяркуе, будзе нязначным. Часам, каб пазбегнуць занадта складанага эксперыменту, ён нават можа ігнараваць чыннікі, якія, як ён мяркуе, могуць мець важныя вынікі...

Мы можам выкарыстоўваць наша веданне прыроды, каб выключыць шмат якія іншыя чыннікі. Астролаг можа ўвайсці ў лабараторыю і спытаць: «Вы праверылі, як сёння размешчаны планеты? Іх становішча можа мець пэўны ўплыў на ваш эксперымент». Мы разглядаем гэта як неістотны чыннік, бо лічым, што планеты знаходзяцца надта далёка, каб аказаць гэткае ўплыў.

Наша здагадка пра неістотны характар уплыву планет слушная, але было б памылкаю думаць, што мы можам аўтаматычна выключыць розныя чыннікі проста таму, што яны, як мы мяркуем, не аказваюць ніякага ўплыву на працэс. Не існуе аніякага спосабу пераканацца ў гэтым, аж пакуль не будуць праведзены эксперыментальныя выпрабаванні...

У большасці выпадкаў, калі галіна, у якой адбываюцца даследаванні, дастаткова вядомая, навуковец будзе лічыць само сабой зразумелым тое, што іншыя чыннікі неістотныя. Ён можа цалкам мець рацыю, але ў новых галінах ведаў вяртаецца вельмі асцярожным. Вядома, ніхто не будзе лічыць, што на лабараторны эксперымент можа паўплываць тая акалічнасць, ці глядзім мы на прыборы з адлегласці ў дзесяць цаляў або дзесяць футаў, або ці знаходзімся мы ў добрым або дрэнным гуморы. Гэтыя чыннікі, бадай, неістотныя, але быць абсалютна ўпэўненымі ў гэтым мы не можам. Калі нехта мае падазрэнне, што гэтыя чыннікі істотныя, то павінен быць праведзены эксперымент, які выключе іх.

Практычныя меркаванні будуць утрымліваць нас, вядома, ад выпрабавання кожнага чынніка, які можа быць істотным. Могуць быць выпрабаваныя тысячы малаверагодных магчымасцяў, але проста не будзе часу, каб даследаваць іх усе. Мы павінны кіравацца здаровым сэнсам і ўдакладняць свае здагадкі, толькі калі здарыцца нешта нечаканае, якое прымусіць нас разглядаць у якасці істотнага чыннік, які мы перад тым ігнаравалі.

Рудольф Карнап. Філасофскія пачаткі фізікі. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Carnap, R. *Philosophical Foundations of Physics*. N. Y., London, 1966. P. 40–42, 44–45.

## ГАНС-ГЕАРГ ГАДАМЕР

У метадалогіі, на якую апіраецца сучасная навука, пра такія рэчы кажуць рэдка, і гэта не здзіўляе: сутнасць навуковай метадалогіі якраз і палягае ў тым, што навуковыя выказванні – як бы скарбонка бясспрэчных праўдаў. Навуковая скарбонка, як і любая іншая, уяўляе сабою нейкі тэзаўрус, прыдатны да самога адвольнага ўжывання. У сапраўднасці, сутнасць сучаснае навукі палягае ў бес-

перапынным памнажэнні ведаў, прыдатных да адвольнага ўжывання. Усе праблемы, звязаныя з грамадскаю і гуманітарнаю адказнасцю навукі, якія вярэдзяць наша сумленне Хірасімаю, таму і стаяць гэтак хваравіта востра, што метадычна паслядоўная навука, якая гэтак добра кантралюе свае даследчыя працэдурны, не здольная стварыць такі кантроль за мэтамі, у якіх выкарыстоўваюцца яе вынікі. Метадалагічнае абстрагаванне ад сучаснае навукі, якое забяспечвае паспяховасць яе практычнага ўжытку, мы называем тэхнікай. Сама тэхніка ўжо з тае прычыны, што яна ўяўляе з сябе навуку ў дзеянні, кантролю не паддаецца. Мне б не хацелася, каб праз маё нявер'е ў здольнасць навукі да самаабмежавання мяне палічылі фаталістам або прарокам заняпаду. Я толькі мяркую, што гарантаваць разумнае ажыццяўленне нашых магчымасцяў ці, прынамсі, дамагчыся, каб яно не мела катастрафічных наступстваў, – гэта ў канчатковым рахунку пытанне ўсяго нашага чалавечага і палітычнага патэнцыялу, а не ўласна навукі. Разам з тым я прызнаю, што ізаляваны разгляд праблемы праўдзівасці выказвання і логіка, пабудаваная на выказванні, – рэчы ў сучаснай навуцы цалкам законныя; хіба што мы плацім за іх вялікі кошт, які сучасная навука ў прынцыпе не здольная кампенсаваць. Я маю на ўвазе тую акалічнасць, што здольнасці да маніпуляцыі, якою надзяляе нас навука, не ствараюць межаў ані тэарэтычны розум, ані пазнаваўчыя сродкі самое навукі. Ніхто не спрачаецца: «чыстыя» выказванні ў навуцы ў наяўнасці, але гэта значыць, што веданне, якое ў іх змяшчаецца, можа служыць любым мэтам.

Ганс-Георг Гадамер. Мова і разуменне.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*  
Gadamer, H.-G. Sprache und Verstehen // *Ibidem*. Kleine Schriften. Bd. 4. Tübingen, 1977. S. 106.

## КАРЛ ПОПЕР

Гэта праўда, што сацыяльныя навукі не набылі яшчэ ў поўнай меры грамадскага характару для свайго метаду. Гэтым яны часткова абавязаны разбуральнаму інтэлектуальнаму ўплыву Арыстотэля і Гегеля, а часткова, магчыма, і сваёй няздольнасці выкарыстоўваць сацыяльныя інструменты навуковай аб'ектыўнасці. Таму яны ёсць сапраўды «татальнымі ідэалогіямі»; інакш кажучы, у сацыяльных навукках пэўныя навукоўцы няздольныя, а нават і не жадаюць гаварыць агульнай моваю. Аднак прычына гэтага – не класавы інтэрас, а сродак выйсця з гэтай сітуацыі – не гегелеўскі дыялектычны сінтэз і не самааналіз. Адзіны шлях, адкрыты перад сацыяльнымі навукімі, палягае ў тым, каб забыцца на слоўныя сваркі і энергічна ўзяцца за практычныя праблемы нашага часу з дапамогаю тэарэтычных метадаў, якія збольшага адны і тыя ж для ўсіх навук. Я маю на ўвазе метады спроб і памылак, а таксама метады вынаходніцтва гіпотэз, якія могуць быць спраўджаныя на практыцы, і ўласна практычную праверку такіх гіпотэз. Неабходная сацыяльная тэхналогія, вынікі якой могуць быць правераны шляхам паступовага ўжывання сацыяльнай інжынерыі. Лекаванне, якое тут прапануецца для сацыяльных навук, дыяметральна процілеглае прапанаванаму сацыялогіям ведаў.

Сацыялагізм лічыць, што не іх непрактычны характар, а хутчэй той факт, што практычныя і тэарэтычныя праблемы занадта шчыльна пераплятаюцца ў галіне сацыяльных і палітычных ведаў, стварае метадалагічныя цяжкасці гэтых навук. Вось жа, мы можам прачытаць у значнай працы па сацыялогіі ведаў: «Асаблівасць палітычных ведаў, у адрозненне ад «дакладных» ведаў, палягае ў тым, што веды і воля, або рацыянальны элемент і дыяпазон ірацыянальнага, непарыўна і істотным чынам пераплеценныя. На гэта мы можам адказаць, што «веды» і «воля» ў пэўным сэнсе заўсёды непадзельныя і што гэты факт не павінен прыводзіць да якой-небудзь небяспечнай блытаніны. Ніякі навуковец не здольны пазнаваць без намаганняў і без цікаўнасці. І ў гэтых намаганнях заўсёды прысутнічае пэўная доля асабістага інтэрасу. Інжынер даследуе рэчы пераважна з практычнага гледзішча, гэтак жа, як і фермер. Практыка – не вораг тэарэтычных ведаў, а найбольш істотны стымул да іх. Хоць пэўная доля абьякаваасці да практыкі, магчыма, належыць навукоўцу, усё ж існуе мноства прыкладаў, якія паказваюць, што для навукоўца падобная абьякаваасць не заўсёды плённая. Аднак для апошняга важна захаванне кантакту з рэальнасцю і практыкай, паколькі той, хто ёю пагарджае, расплачваецца за гэта тым, што непазбежна звальваецца ў схаластыку. Практычны ўжытак нашых адкрыццяў ёсць, такім чынам, сродкам, з дапамогаю якога мы можам прыбраць ірацыяналізм з сацыяльнае навукі, а ні ў якім разе не спробаю аддзяліць веды ад «волі».

Карл Раймунд Попер. Адкрытае грамадства і яго ворагі. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Popper, K. R. *The Open Society And Its Enemies.* Vol. II. London and Henley, 1966. P. 417–418.

...Метады прыродазнаўчых і сацыяльных навук, па сутнасці, тоесныя (хоць я магу разумець гэтыя метады зусім інакш, чым яны). Метады заўсёды складаюцца з прапаноў дэдукцыйных прычынных тлумачэнняў і з іх праверкі (у якасці прадказанняў). Гэта часам называюць гіпатэтычна-дэдукцыйным або, часцей, гіпатэтычным метадам, паколькі ён не дазваляе дасягнуць абсалютнай дакладнасці для навуковых меркаванняў, якія з яго дапамогаю правяраюцца; хутчэй, гэтыя меркаванні заўсёды захоўваюць характар пробных гіпотэз, хоць часам, пасля мноства пройзеных строгіх праверак іх гіпатэтычнасць і перастае быць відавочнаю.

Карл Р. Попер. Мізэрнасць гістарыцызму. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Popper, K. R. *Poverty of Historicism.* London and N. Y., 1957. P. 129–130.

## **ЮЗАФ БАХЭНСКІ**

Як вынікі навук, так і гістарычны досвед з вялікай сілай спрыяюць разрыву з вераю ў прагрэс. У кожным разе, сярод таго, што нам цяпер вядома, мы не знаходзім аргументаў, якія б прамаўлялі за касмічны прагрэс. Калі прыняць тэорыю вялікага выбуху (bigbang), як гэта робіць большасць астраномаў, трэба



разумець гісторыю сусвету як працэс несупыннай дэградацыі – што можна было б, зрэшты, вывесці з другога закона тэрмадынамікі. Але нават згодна з тэорыяй несупыннага тварэння (continuous creation) у сусвеце няма прагрэсу. *Сучасная навука не дае падставы для веры ў касмічны прагрэс.*

З зусім іншай прычыны сучаснаму чалавеку, бадай, яшчэ цяжэй верыць у касмічны прагрэс чалавецтва. Праўда, існуе галіна, у якой такі прагрэс ужо некалькі стагоддзяў відавочны, – а менавіта галіна жыцця, а таксама прыродазнаўчых навук, звязаная з тэхнікай. Гэтаму прагрэсу, якога Сярэднявечча не знала, немагчыма сёння запырэчыць.

Але новая духоўная сітуацыя ўключае не толькі ўсведамленне гэтага факту. Яе істотным складнікам ёсць таксама досвед чалавечай лютасці, перажытай папярэднім пакаленнем у такой ступені, што сёння не выпадае сур’ёзна гаварыць аб маральным прагрэсе чалавецтва. Адначасна страх перад наступствамі ядзернай вайны і засмечванне прыроды прывялі да таго, што прагрэс навукі і тэхнікі не толькі не атаесамляецца з прагрэсам чалавецтва, але і пачынае пагражаць яго існаванню. *Досвед чалавечай лютасці і боязь наступстваў развіцця тэхнікі робяць немагчымай у сучасны момант веру ў гістарычны прагрэс у якой-кольвечы істотна важнай галіне.*

У выніку гэтай новай сітуацыі мы ёсць сведкамі радыкальнага ў гэтым сэнсе разрыву з ідэяй Асветніцтва, але адначасова (у адваротнасць ад палажэння ў справе антрапацэнтрызму) набліжэння да сярэднявечнай ідэі.

Юзаф Бахэнскі. Духоўная сітуацыя часу.  
*Пераклад В. Булгакава // Быць (або ня быць)*  
сярэднеўрапейцам. Сучаснае польскае  
мысьленьне. Менск, 2000. С. 41–42. (Новая рэдакцыя).

## **ГЕАРГ ХЕНРЫК ФОН ВРЫГТ**

Адной з догмаў пазітывізму ёсць *метадалагічны манізм*, г. зн. ідэя аднастайнасці навуковага метаду незалежна ад адрознення галін навуковага даследавання. Другая догма выяўляецца ў тым, што дакладныя прыродазнаўчыя навукі – у прыватнасці, матэматычная фізіка – даюць метадалагічны ідэал, або стандарт, якім вымяраюць ступень развіцця і дасканаласці ўсіх іншых навук, у тым ліку гуманітарных. Нарэшце, трэцяя догма звязаная з асаблівым разуменнем навуковага тлумачэння. Навуковае тлумачэнне ёсць, у шырокім сэнсе, «каўзальным». Больш дакладна, яно палягае ў падвядзенні індывідуальных выпадкаў пад гіпатэтычныя агульныя законы прыроды, уключна з «прыродаю чалавека». Фіналісцкія тлумачэнні – г. зн. спробы трактаваць факты ў тэрмінах намераў, мэтаў, памкненняў – або адкідаюцца як ненавуковыя, або робіцца спроба паказаць, што іх можна пераўтварыць у каўзальныя, калі належным чынам ачысціць ад «анімісцкіх» ды «віталісцкіх» элементаў.

Падкрэсліваючы ўніфікаванасць метадаў, матэматычны ідэал навукі ды важнасць агульных законаў дзеля вытлумачэння рэчаіснасці, пазітывізм прымыкае да той працяглай і разгалінаванай традыцыі ў гісторыі думкі, якую я называю галілееўскай.

Як рэакцыя на пазітывізм узнікла іншая пазіцыя ў пытанні пра ўзаемадачыненні навук аб прыродзе і навук аб чалавеку. Антыпозітывісцкая філасофія навукі, якая атрымала развіццё да канца XIX стагоддзя, значна больш разнастайная і гетэрагенная, чым пазітывізм. Часам яе акрэсліваюць тэрмінам «ідэалізм», аднак гэта справядліва толькі ў дачыненні да некаторых бакоў гэтага напрамку. З майго пункту погляду, больш удалая назва «герменеўтыка»... Гэты напрамак рэпрэзентуюць выдатныя нямецкія філосафы, гісторыкі і сацыёлагі. Найбольш вядомыя, відаць, Дройзен, Дыльтай, Зімель і Макс Вебер. З гэтым жа напрамкам звязаны Віндэльбанд і Рыкерт – неакантыянцы Бадэнскае школы. Да ідэалістычнай галіны гэтага антыпозітывісцкага напрамку ў метадалогіі можна аднесці італьянца Крочэ і выбітнага брытанскага філосафа гісторыі і мастацтва Колінгвуда.

Усе гэтыя мыслары адпрэчваюць метадалагічны манізм пазітывізму і меркаванне пра тое, што адзіны і найвышэйшы ідэал рацыянальнага спасціжэння рэчаіснасці даецца дакладным прыродазнаўствам. Шмат хто падкрэслівае процілегласць паміж навукамі, якія, гэтаксама, як фізіка, хімія або фізіялогія, імкнуцца да абагульненняў узнаўляльных і прадказальных з’яваў, – і такімі, якія – як гісторыя – ставяць сабе за мэту зразумець індывідуальныя і непаўторныя асаблівасці аб’ектаў вывучэння. Навукі, занятыя пошукамі законаў, Віндэльбанд прапанаваў называць «номатэтычнымі», а дэскрыптыўнае вывучэнне індывідуальнага – «ідэаграфічным».

Геарг Хенрык фон Врыгт. Тлумачэнне і разуменне. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: von Wright, G. H. *Explanation and Understanding*. Ithaca, N. Y., 2004. P. 4–5.

## **СТЫВЕН ТУЛМІН**

Задача навукі палягае ў тым, каб паступова, крок за крокам удасканаліць нашы ўяўленні аб прыродзе, ідэнтыфікуючы праблемныя зоны, дзе ёсць мажлівасць скараціць разрыў паміж магчымасцямі ўжываных паняццяў ды нашымі рэфлексійнымі інтэлектуальнымі ідэаламі.

Доўгатэрміновыя буйнамаштабныя змены ў навуцы, як і ўсюды, адбываюцца не ў выніку раптоўных «скачкоў», а дзякуючы назапашванню дробных зменаў, кожная з якіх захавалася ў працэсе адбору ў якой-небудзь лакальнай і непасрэднай праблемнай сітуацыі. Такім чынам, у сваіх спробах зразумець канцэптуальныя змены ў навуцы мы павінны быць асабліва ўважлівымі да лакальных і непасрэдных вымогаў кожнай інтэлектуальнай сітуацыі, да пераваг, звязаных з рознымі канцэптуальнымі наватворамі. Гэтыя патрабаванні рэдка бываюць простымі, але яны заўсёды вельмі спецыфічныя. Вось жа, выразная пераемнасць праблем, якія стаяць перад навукаю, адлюстроўвае не вонкавы вечны дыктат логікі, але часовыя гістарычныя факты ў кожнай паасобнай праблемнай сітуацыі.

Стивен Тулмін. Чалавечая разуменне. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Toulmin, S. *Human Understanding*. Princeton, 1972. P. 212.

Навука ды філасофія перасякаюцца ў бясконцай колькасці пунктаў і суадносяцца паміж сабою незлічонай колькасцю спосабаў. Адпаведным чынам, філасофія навукі стваралася дзеля таго, каб ахапіць вялікую разнастайнасць рэчаў, дыяпазон якіх сягае ад сімвалічнай логікі да пашырэння секулярысцкіх евангелляў...

У сапраўднасці, законы прыроды з цяжкасцю ўпісваюцца ў традыцыйны шэраг катэгорый логікі, і іх абмеркаванне патрабуе больш рафінаванай лагічнай класіфікацыі. Падобным чынам, нехта можа надалей пісаць пра «каўзальнасць і яе месца ў сучаснай навучы», не зважаючы на тую акалічнасць, як рэдка слова «прычына» наогул з'яўляецца ў працах навукоўцаў адпаведных галін. Але ж ёсць рэальныя падставы гэткай рэдкасці ўжывання, і іх ігнараванне зноў-такі скіроўвае філасофскую дыскусію пра навуковыя аргументы ў бок ад рэальнасці...

Стывен Тулмін. Філасофія навукі: уводзіны. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Toulmin, S. *The Philosophy of Science. An Introduction.* London, N. Y., Toronto etc., 1953. P. vii, 10.

### **ТОМАС СЭМЮЭЛ КУН**

...Навуковае развіццё, падобна як і развіццё біялагічнага свету, уяўляе сабою аднаскіраваны і незваротны працэс. Пазнейшыя навуковыя тэорыі лепш за ранейшыя стасуюцца для вырашэння галаваломак у тых, часта зусім іншых умовах, у якіх яны ўжываюцца. Гэта не рэлятывісцкая пазіцыя, і яна раскрывае той сэнс, які вызначае маю веру ў навуковы прагрэс.

У параўнанні з тым паняццем прагрэсу, якое прыкметна пераважае як сярод філосафаў навукі, так і сярод дылетантаў, гэтай пазіцыі, аднак, бракуе аднаго істотнага элемента. Пэўная навуковая тэорыя звычайна ўяўляецца лепшаю, чым тыя, што ёй папярэднічалі, не толькі ў тым сэнсе, што яна выяўляе сябе больш дасканалым інструментам для адкрыццяў і рашэнняў галаваломак, але таксама і таму, што яна ў нейкім дачыненні дае нам лепшае ўяўленне пра тое, што ж у сапраўднасці ўяўляе сабою прырода. Часцяком даводзіцца чуць, што наступныя, у параўнанні з папярэднімі, тэорыі заўсёды ўсё больш і больш набліжаюцца да праўды. Відавочна, што абагульненні падобнага кшталту датычаць не развязання галаваломак і не канкрэтных прагнозаў, што вынікаюць з тэорыі, а хутчэй, яе онталогіі, г. зн. адпаведнасці паміж тымі сутнасцямі, якімі тэорыя насяляе прыроду, і тымі, якія ў ёй «рэальна існуюць».

Томас С. Кун. Структура навуковых рэвалюцый. *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Kuhn, Th. S.. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago, London, 1970. P. 206.

### **ПОЛ ФАЕРАБЕНД**

Ідэя метаду, які змяшчае жорсткія, нязменныя і абсалютна абавязковыя прынцыпы навуковай дзейнасці, сутыкаецца з істотнымі цяжкасцямі пры супастаўленні з вынікамі гістарычнага даследавання. Пры гэтым высвятляецца, што не існуе правіла – наколькі б праўдападобным і эпістэмалагічна абгрунта-

ваным яно ні здавалася, – якое ў той ці іншы час не было б парушана. Робіцца відавочным, што гэтакія парушэнні не выпадковыя і не ёсць вынікам недастатковых ведаў або няўважлівасці, якіх можна было б пазбегнуць. Наадварот, мы бачым, што яны неабходныя дзеля прагрэсу навукі. Сапраўды, адным з найбольш выдатных дасягненняў нядаўніх дыскусій у галіне гісторыі ды філасофіі навукі ёсць усведамленне таго факту, што гэтакія падзеі і дасягненні, як вынаходніцтва атамізму ў антычнасці, капернікаўская рэвалюцыя, развіццё сучаснага атамізму (кінетычная тэорыя, тэорыя дысперсіі, стэрэахімія, квантавая тэорыя), паступовая пабудова хвалевай тэорыі святла, сталіся магчымымі толькі таму, што некаторыя мысляры альбо свядома *вырашылі* разарваць пути «відавочных» метадалагічных правілаў, альбо *несвядома парушалі іх*. Яшчэ раз паўтараю: такая ліберальная практыка ёсць не проста фактам гісторыі навукі – яна і разумная, і абсалютна неабходная дзеля развіцця ведаў. Для любога канкрэтнага правіла, якім бы «фундаментальным» або «неабходным» для навукі яно ні было, заўсёды знойдуцца абставіны, пры якіх мэтазгодна не толькі ігнараваць гэтае правіла, але нават дзейнічаць насуперак яму...

Куды ні паглядзіш, які прыклад ні возьмеш, бачыш толькі адно: прынцыпы крытычнага рацыяналізму (ставіцца да фальсіфікацый сур'ёзна: павялічваць змест, пазбягаць гіпотэз *ad hoc*; «быць сумленным», што б гэта ні азначала, і да т. п.) і, адпаведна, прынцыпы лагічнага эмпірызму (быць дакладным; засноўваць нашы тэорыі на вымярэннях; пазбягаць нявызначаных і няўстойлівых ідэй і да т. п.) даюць неадэкватныя разуменне мінулага развіцця навукі і робяць перашкоды для яе развіцця ў будучыні. Яны ствараюць неадэкватнае разуменне навукі таму, што навука ёсць куды больш «распльвістаю» ды «ірацыянальнаю», чым яе метадалагічны вобраз. І яны служаць перашкодаю для яе развіцця, бо, як мы бачылі, спроба зрабіць навуку больш «рацыянальнаю» і больш дакладнаю знішчае яе. Такім чынам, адрозненне паміж навукаю і метадалогіяй, якое ёсць відавочным фактам гісторыі, паказвае на слабасць апошняй, а таксама, магчыма, на слабасць «законаў розуму». Тое, што ў параўнанні з гэтакімі законамі ўяўляецца як «распльвістасць», «хаатычнасць» або «апартунізм», адыграла вельмі важную ролю ў распрацоўцы тых самых тэорый, якія сёння лічацца істотнымі часткамі нашага пазнання прыроды. *Гэтыя «адхіленні» і «памылкі» ёсць перадумовамі прагрэсу*. Яны дазваляюць выжыць у складаным і цяжкім свеце, які мы насяляем; яны дазваляюць нам заставацца свабоднымі і шчаслівымі дзеячамі. Без «хаосу» няма пазнання. Без частае адмовы ад аргументаў розуму няма прагрэсу. Ідэй, якія ўтвараюць цяпер сапраўдны базіс навукі, існуюць толькі таму, што жывуць яшчэ прымхі, саманадзейнасць, запал – менавіта яны *процістаяць розуму* і па меры магчымасці *выяўляюць сябе*. Адсюль мы павінны зрабіць выснову, што нават у навуцы розум не можа і не павінен быць уладным і мусіць часам адыходзіць на другі план або выключачца на карысць іншых памкненняў. Няма ніводнага правіла, якое захоўвае сваё значэнне пры ўсіх акалічнасцях, і ніводнага падахвочвання, да якога можна апелываць заўсёды.

Пол Фаерабенд. Супраць метаду. *Пераклад*  
Л. Баршчэўскага паводле: Feyereabend, P. Against  
Method. London, N. Y., 1993. P. 14, 157–158.

## МІШЭЛЬ ФУКО

У даляглядзе любой гуманітарнай навукі ляжыць праект прывядзення чалавечай свядомасці да яе рэальных умоў, вяртання яе да тых формаў і зместаў, якія яе спарадзілі, а цяпер хаваюцца ў ёй; менавіта таму праблема несвядомага – яго магчымасці, яго месца, яго спосабу існавання, сродкаў яго пазнання і выяўлення – гэта не проста адна з унутраных праблем гуманітарных навук, з якою яны выпадкова сутыкаюцца на сваіх шляхах: гэта праблема, якая ў канчатковым рахунку суэкстэнсіўная з усім іх існаваннем. Трансцэндэнтальны ўзлёт, які выліваецца ў «выкрыццё» неўсвядомленага, – гэта падмурак усіх навук пра чалавека.

Магчыма, менавіта тут мы знаходзім сродак убачыць, што ж у гуманітарных навуках самае важнае. У кожным разе, відавочна, што карэнная сутнасць гуманітарных навук палягае не ў чалавеку як прывілеяваным, па-асабліваму забытым аб'екце. Папраўдзе, стварае іх і адводзіць ім асаблівую сферу зусім не чалавек, а агульная дыспазіцыя *эпістэмы*, а менавіта яна знаходзіць ім месца, заклікае і сцвярджае іх, дапускаючы тым самым канстытуяванне чалавека ў якасці іх аб'екта.

Гэткім чынам, «гуманітарныя навукі» ўзнікаюць не ўсюды, дзе ставіцца пытанне пра чалавека, але ўсюды, дзе ў некаторым уласцівым несвядомаму вымярэнні паддаюцца аналізу нормы, правілы, якія азначаюць структуры, што выкрываюць перад свядомасцю ўмовы сваіх формаў і зместаў. Ва ўсіх іншых сэнсах казаць пра «гуманітарныя навукі» азначала б толькі злоўжываць моваю.

Мішэль Фуко. Словы і рэчы.

Пераклад Л. Баршчэўскага

паводле: Foucault, M. Les mots et les choses. Paris, 1966. P. 375–376.

## МЕРАБ МАМАРДАШВІЛІ

Сапраўды, якім жа ёсць мыслязмест (мыслительное содержание), напрыклад, універсальных фізічных законаў, што самым непасрэдным чынам фарміруюць сутнасць навукі? Зразумела, што ён звязаны найперш з магчымасцю іх эмпірычнага развязання з дапамогаю пэўных правілаў доследу, якія не змяшчаюць аніякіх указанняў на іх «культурныя» месца і час. Гэта проста вынік таго, што фармулёўка гэтых законаў не можа быць абмежавана прыватным, канкрэтным (і ў гэтым сэнсе – выпадковым) характарам чалавечае істоты, самога чалавечага аблічча як «прылады», што адлюстроўвае, пазнае і г. д. Больш за тое, у сваім змесце фізічныя законы не залежаць таксама і ад таго факту, што тыя назіранні, на падставе якіх яны фармулюцца, ажыццяўляюцца на Зямлі, г. зн. у прыватных варунках планеты з назваў «Зямля». Дзеля гэтага ў навуцы якраз і існуе рэзкае размежаванне паміж самімі законамі ды іх першапачатковымі або гранічнымі ўмовамі. Навука ад самага пачатку свайго ўзнікнення (не толькі сучасная, дзе гэтая рыса вельмі выразна заўважная, але і антычная) арыентаваная, так бы мовіць, касмічна ў сваім змесце.

Інакш кажучы, навука, узятая ў гэтым вымярэнні, мае на ўвазе не толькі ўніверсальнасць чалавечага розуму і досведу ў дачыненні да любых грамадстваў і культур, але і наогул незалежны характар сваіх зместаў ад прыроднай, дадзенай прыродаю на Зямлі разнавіднасці пачуццёвае і інтэлектуальнае будовы істоты, якая пазнае. Не кажучы ўжо аб выпадковасці таго, у якім грамадстве і ў якой культуры знаходзіцца чалавечая істота, якая пэўным чынам гэтакія ўніверсальныя фізічныя законы фармулюе.

Мераб Мамардашвілі. Навука і культура.

*Пераклад Р. Грудніцкага паводле:*

Мераб Мамардашвили. Как я понимаю философию. Москва, 1992. С. 292.

## **ВЯЧАСЛАЎ СЦЁПІН**

Карціну свету можна разглядаць у якасці пэўнай тэарэтычнай мадэлі рэальнасці, якая даследуецца. Але гэта – адмысловая мадэль, адрозная ад мадэляў, што ляжаць у падмурку канкрэтных тэорый.

Па-першае, яны адрозніваюцца паводле ступені агульнасці. На адну і тую самую карціну свету можа апірацца мноства тэорый, у тым ліку і фундаментальных. Напрыклад, з механічнаю карцінай свету былі звязаны механіка Ньютана – Ойлера, тэрмадынаміка і электрадынаміка Ампера – Вебера. З электрадынамічнай карцінаю свету звязаны не толькі асновы максвэлаўскай электрадынамікі, але і асновы механікі Герца.

Па-другое, спецыяльную карціну свету можна адрозніць ад тэарэтычных схем, аналізуючы абстракцыі (ідэальныя аб'екты), якія іх утвараюць. Так, у механічнай карціне свету працэсы прыроды характарызуваліся з дапамогаю такіх абстракцый, як «непадзельная карпускула», «цела», «узаемадзеянне цел, якое перадаецца імгненна па прамой і якое змяняе стан руху целаў», «абсалютная прастора» і «абсалютны час». Што ж да тэарэтычнай схемы, якая ляжыць у падставе ньютанаўскай механікі (узятай у яе ойлераўскім выкладзе), то ў ёй сутнасць механічных працэсаў характарызуецца пры дапамозе іншых абстракцый, такіх, як «матэрыяльны пункт», «сіла», «інерцыяльная прасторава-часавая сістэма адліку».

Аналагічным чынам можна выявіць адрозненне паміж канструктамі тэарэтычных схем і канструктамі карціны свету, звяртаючыся да сучасных узораў тэарэтычных ведаў. Так, у межах фундаментальнай тэарэтычнай схемы квантавай механікі працэсы мікрасвету характарызуюцца ў тэрмінах адносінаў вектара стану часцінкі да вектара стану прыбора. Але гэтыя самыя працэсы могуць быць апісаны «менш строгім» чынам, напрыклад, у тэрмінах карпускулярна-хвалевых уласцівасцяў часцінак, узаемадзеяння часцінак з вымяральнымі прыборамі пэўнага тыпу, карэляцый уласцівасцяў мікрааб'ектаў адносна макраўмоў і гэтак далей. І гэта ўжо не ўласна мова тэарэтычнага апісання, а мова фізічнай карціны свету, якая дапаўняе яго і звязана з ім.

Ідэальныя аб'екты, якія ўтвараюць карціну свету, і абстрактныя аб'екты, якія

ўтвараюць у сваіх дачыненнях тэарэтычную схему, маюць розны статус. Апошнія ўяўляюць сабою ідэалізацыі, і іх нятоеснасць рэальным аб'ектам відавочная. Любы фізік разумее, што «матэрыяльнага пункта» не існуе ў самой прыродзе, бо ў прыродзе няма цел, пазбаўленых памераў. Але паслядоўнік Ньютана, які прыняў механічную карціну свету, лічыў непадзельныя атамы рэальна існуючымі «першацаглінкамі» матэрыі. Ён атаесамляў з прыродаю абстракцыі, якія спрашчаюць яе ды схематызуюць і ў сістэме якіх ствараецца фізічная карціна свету. У якіх менавіта прыкметах гэтыя абстракцыі не адпавядаюць рэальнасці – гэта даследчык усведамляе часцей за ўсё толькі тады, калі яго навука ўступае ў паласу знішчэння старой карціны свету і замены яе новай.

Адрозныя ад карціны свету, тэарэтычныя схемы заўсёды звязаны з ёю. Усталяванне гэтай сувязі ёсць адною з абавязковых умоў пабудовы тэорыі.

Дзякуючы сувязі з карцінаю свету адбываецца аб'ектывацыя тэарэтычных схем. Сістэма абстрактных аб'ектаў, што іх складае, паўстае як выраз сутнасці тых працэсаў, што даследуюцца, «у чыстым выглядзе». Важнасць гэтай працэдуры можна праілюстраваць на канкрэтным прыкладзе. Калі ў механіцы Герца ўводзіцца тэарэтычная схема механічных працэсаў, у межах якой яны выяўляюцца толькі як змяненне ў часе канфігурацыі матэрыяльных пунктаў, а сіла пададзена як дапаможнае паняцце, якое характарызуе тып такой канфігурацыі, то ўсё гэта ўспрымаецца спачатку як вельмі штучны вобраз механічнага руху. Але ў механіцы Герца змяшчаецца тлумачэнне, што ўсе целы прыроды ўзаемадзейнічаюць праз сусветны эфір, а перадача сіл уяўляе сабою змяненне прасторавых адносінаў паміж часцінкамі эфіру. У выніку тэарэтычная схема, якая ляжыць у падставе механікі Герца, паўстае ўжо як выраз глыбіннай сутнасці прыродных працэсаў.

Працэдура праецыравання тэарэтычных схем на карціну свету забяспечвае разнавіднасць інтэрпрэтацыі раўнанняў, што выражаюць тэарэтычныя законы: яе ў логіцы называюць канцэптuallyнаю (або семантычнаю) інтэрпрэтацыяй, і яна абавязковая для пабудовы тэорыі. Такім чынам, па-за карцінаю свету тэорыя не можа быць пабудаваная ў завершанай форме.

Карціны рэальнасці, што развіваюцца ў асобных навуковых дысцыплінах, не ізаляваныя адна ад адной. Яны ўзаемадзейнічаюць паміж сабою. У сувязі з гэтым узнікае пытанне: ці існуюць больш шырокія гарызонты сістэматызацыі ведаў, формы іх сістэматызацыі, інтэгрэтыўныя ў дачыненні да спецыяльных карцін рэальнасці (дысцыплінарных онталогій)? У метадалагічных даследаваннях такія формы ўжо зафіксаваныя і апісаныя. Да іх адносіцца агульная навуковая карціна свету, якая выступае асабліваю формаю тэарэтычных ведаў. Яна інтэгруе найбольш важныя дасягненні натуральных, гуманітарных і тэхнічных навук – гэта дасягненні кшталту ўяўленняў аб нестационарным Сусвеце і Вялікім выбуху, аб кварках і сінэргетычных працэсах; пра гены, экасістэмы і біясферу, пра грамадства як цэласную сістэму, пра фармацыі ды цывілізацыі і гэтак далей. Спачатку яны развіваюцца як фундаментальныя ідэі ды ўяўленні адпаведных дысцыплінарных онталогій, а пасля ўключаюцца ў агульную навуковую карціну свету.

І калі дысцыплінарныя онталогіі (спецыяльныя навуковыя карціны свету) рэпрэзентуюць прадметы кожнай асобнай навукі (фізікі, біялогіі, сацыяльных

наук і г. д.), то ў агульнай навуковай карціне свету рэпрэзентаваны найбольш важныя сістэмна-структурныя характарыстыкі прадметнай галіны навуковага пазнання як цэлага, узятага на пэўнай стадыі яго гістарычнага развіцця.

Рэвалюцыі ў асобных навуках (фізіцы, хіміі, біялогіі і да т. п.), змяняючы бачанне прадметнай галіны адпаведнай навукі, пастаянна нараджаюць мутацыі прыродазнаўчай і агульнанавуковай карцін свету, прыводзяць да перагляду ўяўленняў аб рэчаіснасці, якія раней склаліся ў навуцы. Аднак сувязь паміж зменамі ў карцінах рэальнасці і кардынальнай перабудоваю прыродазнаўчай і агульнанавуковай карцін свету не адназначная. Трэба браць пад увагу, што новыя карціны рэальнасці спачатку вылучаюцца як гіпотэзы. Гіпатэтычная карціна праходзіць этап абгрунтавання і можа вельмі доўгі час суіснаваць побач з ранейшаю карцінай рэальнасці. Часцей за ўсё яна сцвярджаецца не толькі ў выніку працяглай праверкі доследам яе прынцыпаў, але і дзякуючы таму што гэтыя прынцыпы служаць базаю для новых фундаментальных тэорый. Уваходжанне новых уяўленняў аб свеце, выпрацаваных у той ці іншай галіны ведаў, у агульнанавуковую карціну свету не выключае, а якраз мае на ўвазе канкурэнцыю розных уяўленняў пра рэальнасць, якая даследуецца.

Карціна свету будуюцца карэляцыйна са схемаю метаду, які выяўляецца ў ідэалах і нормах навукі. У найбольшай меры гэта стасуецца да ідэалаў і нормаў тлумачэння, у адпаведнасці з якімі ўводзяцца онталагічныя пастулаты навукі. Спосаб тлумачэння і апісання, што выяўляецца ў іх, уключае ў знятым выглядзе ўсе тыя сацыяльныя дэтэрмінацыі, якія вызначаюць узнікненне ды функцыянаванне адпаведных ідэалаў і нормаў навуковасці. Разам з тым пастулаты навуковай карціны свету адчуваюць і непасрэдны ўплыў светапоглядных устаноў, што дамінуюць у культуры канкрэтнай эпохі.

Вячаслаў Сцёпін. Філасофія навукі.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*

Стёпін, В. С. Філасофія науки. Общие проблемы.

Москва, 2006. // Электронная публикация:

Центр гуманитарных технологий. 18.03.2012.

URL: <https://gtmarket.ru/laboratory/basis/5321/5325#t34>



## ІХ. ФІЛАСОФІЯ КУЛЬТУРЫ

*Месца культуры ў сучасным грамадстве.* Цікавасць да культуры ў нашы дні вызначаецца шматлікімі акалічнасцямі. Сучасная цывілізацыя імкліва пераўтварае навакольнае асяроддзе, сацыяльныя інстытуты, сферу побыту. У гэтым выпадку культура паўстае як чыннік творчага ўладкавання жыцця, крыніца сацыяльных навацый. Адсюль імкненне выявіць патэнцыял культуры, яе ўнутраныя рэзервы, знайсці магчымасці яе актывізацыі. Ставячыся да культуры як да сродку самарэалізацыі чалавека, можна выявіць новыя імпульсы, здольныя зрабіць уплыў на гістарычны працэс, на самога чалавека. Таму сучасная філасофія ставіцца да культуры як да чынніка сацыяльнага развіцця. Яна прыходзіць да высновы, што сацыяльна-гістарычная дынаміка вызначаецца духоўнымі рысамі грамадства.

Цікавасць філасофіі да культуры абумоўлена таксама тым разрывам, які ўзнікае паміж самаадчуваннем індывіда і безасабоваю культурнаю плыню. Як узнікае традыцыя, чаму непрадказальнымі з'яўляюцца наступствы культурных акцый, які вынік развіцця цывілізацыі? Гэтыя пытанні на сучасным этапе маюць не толькі тэарэтычнае, але і вялікае практычнае значэнне.

Звяртанне да культуры інспіравана таксама і сучаснай экалагічнай сітуацыяй. Разбурэнне асноўных сфер існавання чалавека з непазбежнасцю вядзе да пытання: «А ці не супярэчыць культура «натуры»? Ці ёсць спосаб гарманізацыі стасункаў паміж культурай і прыродаю?»

Аktуальны і яшчэ адзін аспект філасофскага аналізу – культура і грамадства. Якім чынам культурны працэс уплывае на сацыяльную дынаміку? Што нясе культурны рух гісторыі? У мінулым сацыяльны цыкл быў значна карацейшы за культурны. Культура не мянялася на працягу стагоддзяў, паўставала перад кожным індывідам і генерацыяй як штосьці вечнае і нязменнае і надавала адзінства гістарычнаму працэсу. У XX ст. на працягу жыцця аднаго пакалення змяняецца некалькі культурных эпох. І вельмі важна ведаць, ці здолее чалавек адаптавацца да гэтых радыкальных перамен, ці зможа ён прыстасавацца да новых культурных імператываў.

У паняцці культуры знаходзіць адлюстраванне ўсведамленне чалавекам сваёй самастойнай ролі ў рэальным свеце, толькі яму ўласцівай актыўнасці, якая не зводзіцца да дзеяння ні прыродных, ні боскіх сіл. Культура, такім чынам, гэта культ чалавека. Культура падпарадкоўвае аўтарытэт прыроды і ўлады аўтарытэту чалавека, падначальвае ўласную думку, уласную творчасць праву чалавека на ўласны лёс. У культуры чалавек упершыню дасягае сваёй сапраўднай існасці – чалавечнасці: пераадольваючы сваю абмежаваную прадметнасць, ён узвышаецца да духоўнай неўміручасці.

Галоўны прынцып культуры, якую стварае і кантралюе чалавек, заключаны ў формуле: «Чалавек – творца культуры». Дзякуючы сваёй здольнасці паляпшаць,

удасканальваць дадзенае прыродаю, надаваць яму высакароднасць, чалавек узвышаецца над абмежаванасцю фізічнага існавання. Ад прыроды істота фізічна канечная, чалавек, дзякуючы сваёй дзейнасці, стварае тое, чаго няма ў прыродзе, і гэтым як бы пераадольвае сваю канечнасць, далучаецца да гармоніі цэлага. Узнікненне паняцця *культура* фіксавала факт эмансіпацыі чалавека ад прыроднага свету. У першым сваім значэнні слова культура з лаціны азначала «узараную зямлю», вынік першаснага ўздзеяння чалавека на прыроду, яе «паляпшэнне» для дасягнення ўласных мэтаў, потым метафарычна яно пачало ўвасабляць дзейнасць па стварэнню чалавекам уласнага асяроддзя жыцця, вынік ягонай свабоднай творчасці. Свет культуры – гэта свет чалавека, ад пачатку і да канца створаны ім самім. Культура ў класічным разуменні – гэта адмыслова чалавечая дзейнасць, яе прадметная і інстытуцыянальная аб’ектывацыя. Такі падыход дазваляў зразумець: 1) чаму практычная дзейнасць ёсць субстанцыяй культуры; 2) як у культуры і праз культуру адбываецца фарміраванне чалавечых якасцяў; 3) як прыродныя схільнасці і патрэбнасці робяцца патрэбнасцямі і схільнасцямі чалавечымі.

**Асноўныя канцэпцыі культуры.** Тэрмін «культура» ўзнікае ў XVIII ст. для абазначэння працэсу і вынікаў пераўтварэння прыроды ў штучнае асяроддзе існавання чалавека. Паняцце *культура*, па-першае, фіксуе агульнае адрозненне чалавечай жыццядзейнасці ад біялагічных формаў жыцця. У гэтым сэнсе культура ёсць сфераю спецыфічна чалавечай жыццядзейнасці ў розных формах яе выяўлення. Па-другое, культура – гэта аб’ектывізаваны змест разнастайнай чалавечай дзейнасці, зафіксаваны ў адпаведных сацыяльных каштоўнасцях, ад звычаяў, традыцый, міфаў да філасофскіх тэорый. Праз гэтыя аб’ектывацыі ажыццяўляецца сацыялізацыя чалавека, уключэнне кожнага ў сацыяльна-культурную творчасць.

Але ж формы жыццядзейнасці чалавека вельмі разнастайныя, яшчэ большаю разнастайнасцю характарызуюцца вынікі гэтай дзейнасці. І ў залежнасці ад таго, якім формам дзейнасці і якім яе вынікам надаецца больш значнасці ў культуратворчым працэсе, розныя даследчыкі прапануюць розныя канцэпцыі культуры. Асноўнымі сярэд іх з’яўляюцца *натуралістычная, класічная, некласічная і постмадэрнісцкая*.

Першая, натуралістычная, канцэпцыя звязана са спробаю вывядзення культуры з нязменнай натуральнай прыроды чалавека. Культура тут разглядаецца як сістэма механізмаў ды інстытутаў, якія забяспечваюць жыццё людзей у адпаведнасці з патрабаваннямі і патрэбамі іх «натуральнай» прыроды.

Класічная канцэпцыя атаесамляе культуру з формамі духоўнага і палітычнага развіцця грамадства, заснаванымі на розуме. Культура паўстае тут як духоўнае багацце грамадства і ўнутраны здабытак чалавека, у падмурку якога ляжыць імкненне да праўды, добра і прыгажосці.

Некласічная канцэпцыя тлумачыць культуру як сістэму каштоўнасцяў і ідэй, якія з’яўляюцца арганічнаю часткаю сацыяльнай сістэмы, надаюць ёй уладкаванасць і забяспечваюць кіраванне ёю.

Постмадэрнісцкая канцэпцыя ўяўляе сабе культуру як сістэму знакаў, пазбаў-

леную ўсеагульнасці і цэнтру, што забяспечвае больш-менш надзейную арыентацыю чалавека ў навакольным, найперш сацыяльным, асяроддзі.

У межах гэтых канцэптуальных мадэляў культуры сфарміраваліся розныя падыходы ў даследаванні культуры: *аксіялагічны, сацыялагічны, семантычны, дзейнасны* ды інш.

Аксіялагічны падыход разглядае культуру як адзінства матэрыяльных і духоўных каштоўнасцяў, што забяспечваюць годны лад жыцця чалавеку. Аднак на сацыялагічнаму падыходу культура – гэта сістэма сацыяльных інстытутаў, якія забяспечваюць трансляцыю нормаў і правілаў чалавечай жыццядзейнасці. Семантычны падыход звязаны з разуменнем культуры як сукупнасці знакаў (сацыякодаў), якія служаць арыенцірамі ў жыцці чалавека і яго дзейнасці.

Найбольш распрацаваным з’яўляецца дзейнасны падыход да тлумачэння культуры, дзе культура разглядаецца як вынік практычнай дзейнасці людзей. Гэтыя вынікі матэрыялізуюцца, ці – дакладней – аб’ектывізуюцца ў тых ці іншых прадметах або духоўных каштоўнасцях. Толькі ў працэсе светапераўтваральнай творчай дзейнасці чалавек уваходзіць у сферу сацыяльнасці, сацыяльнага бытавання, у сферу культуры. У гэтай дзейнасці ствараецца спецыфічна чалавечы свет, які паўстае як сацыяльная рэальнасць. Толькі ў працэсе аб’яднання прыродных якасцяў і творчай дзейнасці чалавек стварае свой чалавечы свет і самога сябе як чалавека. З гэтага пункту погляду культура ёсць: 1) дзейнасцю грамадскага чалавека, якая ажыццяўляецца ў пэўных гістарычных умовах і скіравана на стварэнне матэрыяльных і духоўных каштоўнасцяў; 2) сукупнасцю гэтых каштоўнасцяў як вынікаў дзейнасці; 3) працэсам узнаўлення гэтых каштоўнасцяў. Адсюль вынікае, што *культура – гэта створаны людзьмі свет спецыфічна чалавечай жыццядзейнасці, а таксама сродкі і спосабы яе здзяйснення, дзе ўвасабляюцца мэты, ідэалы, нормы і каштоўнасці грамадства.*

Культура азначае: 1) сферу жыццядзейнасці чалавека; 2) спосабы і сродкі ажыццяўлення дзейнасці ды яе вынікі; 3) спосабы наследавання сацыяльнага цэла і сацыяльнай памяці; 4) якасны стан чалавечай супольнасці; 5) сродак сацыялізацыі індывіда; 6) выяўленне актыўнасці чалавека; 7) спосаб пераўтварэння індывідуальнага ў агульназначнае.

Культура вельмі часта разглядаецца ў сувязі з паняццем *цывілізацыі*. Часам цывілізацыю разумеюць як вышэйшую форму культуры, яе найбольш дасканалую і вытанчаную форму, адсюль кажуць пра, прыкладам, цывілізаванага чалавека насуперак «дзікунам», «дзікай культуры». З іншага боку, цывілізацыя можа таксама разглядацца як вылегчаная, пазбаўленая свайго імпэту культура (О. Шпенглер), як форма бытавання чалавечых грамадстваў, якія страцілі свой творчы патэнцыял і засяроджаныя на ўзнаўленні і захаванні старых формаў жыцця. Культура, як і цывілізацыя, пры гэтым могуць быць зразуметыя і як універсальная, уласцівая ўсяму чалавецтву форма жыцця, расцягнутая ў прастору і часе так, што розныя грамадствы знаходзяцца на розных ступенях яе засваення, гэтак і як цалкам лакальныя існасці, уласцівыя таму ці іншаму арганізаванаму грамадству, унікальныя і непаўторныя ў сваёй аснове.

**Структура культуры.** Чалавек, як вядома, істота біясацыяльная. Працэс яго

жыццядзейнасці – гэта працэс задавальнення разнастайных матэрыяльных і духоўных патрэбнасцяў. На гэтай падставе і ўсе вынікі чалавечай дзейнасці, альбо культуру, можна раздзяліць на *матэрыяльную і духоўную*.

Матэрыяльная культура ўключае ў сябе сферу вытворчасці і засваення прадметнага свету: будынкi і збудаванні, тэхналогіі вытворчасці ды маніпулявання матэрыяльнымі аб'ектамі, устойлівыя сувязі паміж людзьмі і формы, спосабы ды сродкі рэгулявання адносінаў паміж імі (сям'я, працоўны калектыў, дзяржава). Гэта азначае, што пад матэрыяльнаю культурай разумеюць дзейнасць, скіраваную на вытворчасць і ўзнаўленне каштоўнасцяў, здольных задавальняць матэрыяльныя патрэбы людзей, а таксама вынікі, спосабы ажыццяўлення і рэгуляцыі гэтай дзейнасці.

Духоўная культура складаецца з ідэалаў і ідэй, стратэгіі зносінаў і паводзінаў людзей, працэсаў духоўнай вытворчасці, маральна-эстэтычных, навуковых і рэлігійных каштоўнасцяў. Базіснымі элементамі духоўнай культуры з'яўляюцца традыцыі, звычаі, норавы, законы, каштоўнасці, якія разам утвараюць нарматыўную сістэму культуры. Гэтая сістэма і ажыццяўляе рэгуляцыю паводзінаў чалавека, яна паказвае, што, як і ў якіх сітуацыях яму належыць рабіць. Каштоўнасці і нормы – гэта эфектыўныя сродкі фарміравання культурнага асяроддзя. Духоўная культура, выконваючы функцыю сацыялізацыі індывіда, фарміруе светапоглядныя ўяўленні, стыль мыслення і спосаб паводзінаў. Культура выконвае задачу злучэння індывідаў у супольнасць і забяспечвае лучнасць пакаленняў.

Вядома, падзел культуры на матэрыяльную і духоўную вельмі ўмоўны. Ён заснаваны на дзвюх асноўных формах дзейнасці чалавека: матэрыяльна-практычнай і духоўна-мастацкай. Але калі ўсё ж улічыць, што канчатковай мэтай гэтай дзейнасці ёсць ачалавечванне нечалавечага свету, то культура – гэта адзіны працэс пераводу рэчаіснасці са стану натуры ў стан роднаснай чалавеку духоўнасці.

Кожнае грамадства стварае складаную сістэму культурных каштоўнасцяў, якія адрозніваюцца як паводле спосабу іх вытворчасці, так і паводле формаў функцыянавання, сферы распаўсюджвання і ўтвараюць сферы культуры: эканамічную, палітычную, мастацкую, маральную ды іншыя. Сферы культуры выступаюць элементамі тыпаў культуры – канкрэтна-гістарычных сукупнасцяў нормаў і каштоўнасцяў, якія ўтвараюць цэласныя і адносна замкнёныя сістэмы. З гэтага пункту погляду вылучаюць культуры *дамінантную і маргінальную, элітарную і масавую, высокую і народную, культуру і субкультуру*.

У першай пары закладаецца адрозненне паміж сацыяльным статусам культуры – ці пашырае яна сваё дзеянне на большасць грамадства або закранае адносна невялікі яго сегмент. Другая пара апісвае адрозненне паміж спосабамі спажывання культуры: элітарная разлічаная на аматараў і знаўцаў, у той час як масавая найбольш дэмакратычная і непатрабавальная да сваіх носьбітаў. Трэцяя пара паказвае хутчэй на носьбітаў культурнай традыцыі – адукаваныя (вышэйшыя) пласты грамадства ці асноўныя народныя масы, не надта абазначаныя ў вытанчаных формах культурнай вытворчасці. Нарэшце, апошняя пара паказвае розніцу паміж паноўнай культурай як агульнай сістэмай каштоўнасцяў і падначаленымі ёй формамі культурнай вытворчасці, якую ствараюць адносна малыя сацыяльныя групы: субкультура гіпі, моладзевая, крымінальная і да т. п.

Динаміка культуры – гэта складаны працэс вытворчасці, назапашвання і трансляцыі культурных каштоўнасцяў, які характарызуецца спалучэннем разнастайных механізмаў, формаў і спосабаў культуратворчасці. З аднаго боку, гэты працэс звязаны з напрацоўкаю, захаваннем і перадачаю новым пакаленням культурных каштоўнасцяў і «тэхналогій» іх вытворчасці, а з другога – вынаходніцтвам новых творчых тэхналогій і стварэннем новых культурных аб'ектаў.

Першая тэндэнцыя ўвасабляецца ў пераемнасці, якая ўказвае на сувязь паміж культурнымі эпохамі і стылямі, успадкаванне і захаванне ідэй, творчых прынцыпаў і прыёмаў. Пераемнасць у культуры існуе як традыцыя і як захаванне. Культурная традыцыя звязана з засваеннем і наследаваннем ідэй, гіпотэз, прыёмаў культуратворчасці, што вядзе да назапашвання і памнажэння культурных каштоўнасцяў і забяспечвае сувязь культур розных часоў і народаў. Захаванне ж – гэта ўспадкаванне не асобных кампанентаў культуратворчасці альбо актуальных ідэй, а духоўна-культурных каштоўнасцяў як цэлага. Пераемнасць – гэта не проста паўтор, кананізацыя, а творчы адбор і трансляцыя самага лепшага ў супольным культурным досведзе чалавецтва.

Другая тэндэнцыя ажыццяўляецца ў інавацыйных працэсах, у наватарстве, якое звязана са стварэннем новых культурных узораў, памнажэннем культурных каштоўнасцяў. Дзякуючы наватарству ў культуры з'яўляюцца новыя жанры і стылі, новыя навуковыя тэорыі, новыя ідэалы ды каштоўнасці. Гісторыя культуры, такім чынам, паўстае як гісторыя захавання, узбагачэння і развіцця культурных каштоўнасцяў.

Як элемент грамадства, культура выконвае шэраг надзвычай важных сацыяльных функцый. *Аксіялагічная* функцыя выяўляе здольнасць культуры напрацоўваць і прапаноўваць чалавеку сістэму каштоўнасцяў і каштоўнасных арыентацый, якія, калі яны засвоеныя чалавекам, напаўняюць яго жыццё значэннем і сэнсам, гарманізуюць і гуманізуюць яго. *Адаптацыйная* функцыя выяўляецца ў тым, што культура праз разнастайныя нормы ды ўзоры паводзінаў дапамагае чалавеку прыстасавацца да зменлівага прыроднага і сацыяльнага асяроддзя і прыстасаваць гэтае асяроддзе да сваіх патрэб і інтарэсаў. *Нарматыўная* функцыя адлюстроўвае здольнасць культуры ствараць ідэалы і нормы, а таксама культурныя праграмы, якія фарміруюць стандарты паводзінаў, вызначаюць каштоўнасныя арыентацыі людзей і ўплываюць на лад жыцця і спосабы дзейнасці. Функцыя *сацыялізацыі* выяўляецца ў тым, што засваенне культурных каштоўнасцяў у працэсе навучання і выхавання фарміруе ў індывіда сацыяльныя рысы, якія злучаюць яго з грамадствам і надаюць асобе здольнасць да адказнай і сацыяльна значнай дзейнасці. *Інтэгратыўная* функцыя выяўляецца ў здольнасці культуры аб'ядноўваць людзей на падставе адзіных каштоўнасцяў і нормаў, якія адначасова і адрозніваюць адны супольнасці ад другіх, надаючы ім культурную адметнасць. *Знакава-сімвалічная (сігніфікатыўная)* функцыя звязана са здольнасцю культуры выступаць у якасці знакаў, у якіх захоўваецца сэнс і значэнне культурных каштоўнасцяў. Спасціжэнне культуры – гэта, па сутнасці, расшыфроўка і засваенне яе знакаў ды сімвалаў і спасціжэнне на гэтай аснове сэнсу жыцця і гісторыі. Важнае значэнне мае *камунікатыўная* функ-

ця культуры як сродку зносінаў людзей, абмену досведам і ведамі, перадачы, прыёму і асэнсавання інфармацыі. *Дзейнасна-творчая* функцыя адлюстроўвае актыўную, канструктыўную прыроду культуры, яе здольнасць стымуляваць творчую актыўнасць людзей з дапамогаю назапашанага сацыяльнага досведу.

Апошнюю функцыю ў найвышэйшай ступені выяўляе *мастацтва*. Паняцце мастацтва ўжываецца ў шырокім і вузкім значэнні. У шырокім значэнні мастацтва азначае вышэйшы ўзровень майстэрства, незалежна ад сферы яго праўлення. У вузкім значэнні пад мастацтвам разумеюць спецыфічную форму духоўнай дзейнасці, у працэсе якой ствараюцца эстэтычныя каштоўнасці. Мастацтва як феномен культуры падзяляецца на шэраг відаў, якія характарызуюцца спецыфічнай моваю, уласнаю знакаваю сістэмай, адметнымі сродкамі выяўлення. Мастацкая дзейнасць ёсць умоваю ўзнікнення і асноваю існавання мастацкай культуры. Гэтае існаванне абумоўлена двума чыннікамі. З аднаго боку, мастацтва існуе ў межах арганізацыйных структур, якія забяспечваюць тварэнне, функцыянаванне і трансляцыю эстэтычных каштоўнасцяў. Гэта адукацыйныя і выдавецкія ўстановы, навукова-даследчыя арганізацыі, музеі, сродкі масавай камунікацыі. З другога боку, мастацтва немагчымае без творчай эстэтычнай дзейнасці і па-за ёю.

Асаблівасцю мастацкай культуры з'яўляецца яе пачуццёва-вобразны характар. Мастацтва адлюстроўвае свет не ў сухіх і абстрактных паняццях, як навука, а ў жывых, канкрэтных, прывабных мастацкіх вобразах. Пры гэтым мастацтва не капіруе свет, а творча пераасэнсоўвае яго, стварае сваю ўласную рэчаіснасць, у якой аб'ектыўныя ўласцівасці прадметаў арганічна спалучаюцца з перажываннямі чалавека-творцы. У мастацкім вобразе аб'ект адлюстраваны не такім, якім ён ёсць, а такім, якім яго бачыць ці хоча бачыць чалавек. Дзякуючы гэтаму ў мастацтве нават звычайныя прадметы набываюць эстэтычную значнасць, здольнасць выклікаць у нас эстэтычныя пачуцці.

Мастацтва праз эстэтычнае ўздзеянне ўключае людзей у актыўнае грамадскае жыццё, фарміруе імкненне змяніць гэтае жыццё ў адпаведнасці з эстэтычнымі і маральнымі ідэаламі. Яно фарміруе эстэтычны густ і развівае эстэтычныя здольнасці чалавека, узвышае яго, выступае сродкам зносінаў паміж людзьмі. Мова мастацтва, наднацыянальная паводле самой сваёй сутнасці, дапамагае пераадолець моўныя, нацыянальныя адрозненні, збліжае людзей, узбагачае іх зносіны.

Такім чынам, *мастацкая культура ёсць вынікам эстэтычнай дзейнасці, у падмурку якой ляжыць свабодная творчасць і развітая эстэтычная свядомасць. Эстэтычная дзейнасць – гэта пазбаўленая прагматызму і спажывальніцтва дзейнасць паводле законаў прыгажосці. Найвышэйшаю праявай гэтай дзейнасці з'яўляецца мастацтва як адлюстраванне прыроднага і сацыяльнага свету ў мастацкіх вобразах. Функцыі, якія выконвае мастацтва, робяць яго надзвычай важным элементам культуры, які спрыяе гуманізацыі ды эстэтызацыі міжчалавечых адносінаў.*

Важнае месца ў духоўнай культуры чалавецтва належыць таксама рэлігіі. *Рэлігія – гэта светапогляд і адпаведны яму тып паводзінаў, заснаваны на веры ў існа-*

*ванне звышнатуральных (і звышразумных) сілаў. Структурна рэлігія складаецца з трох асноўных узаемазвязаных элементаў: рэлігійнай свядомасці, рэлігійнага культу і рэлігійнай арганізацыі. Злучаюцца гэтыя элементы ў адзінае цэлае вераю – асноваю любой рэлігіі. Сутнасць рэлігійнай свядомасці выяўляецца ў імкненні дзяліць свет на прыродны і звышнатуральны, ставіць іх у стасункі паміж сабой. Гэтая свядомасць перакананая ў перавазе звышнатуральнага над прыродным і магчымасці ўстанаўлення сувязі паміж імі на падставе веры і культавых дзеянняў.*

Яшчэ адной істотнай формай культуры з’яўляецца стварэнне чалавекам маральных і прававых нормаў, законаў і заветаў, якія кіруюць і рэгламентуюць чалавечую дзейнасць. Мараль часам выводзяць з традыцый і звычайў продкаў, інтуітыўных формаў рэгуляцыі чалавечых зносінаў, у іншых выпадках мараль разглядаюць як спецыфічную выпрацаваную сістэму каштоўнасцяў, якую чалавек мае гадаваць і вырабляць насуперак традыцыйным формам жыцця, як «закон унутры сябе». У нямецкай трансцэндэнтальна-крытычнай філасофіі таксама было прынята разводзіць паняцці маралі (Moral) і маральнасці (Sittlichkeit), калі першае звязвалася з індывідуальнымі цнотамі чалавека, то апошняе разглядалася як агульная сістэма нормаў і правілаў паводзінаў. Існуюць розныя рэлігійныя і свецкія маральныя сістэмы, якія безумоўна ўплываюць на чалавечы свет. Асобна можна вылучаць таксама такую сферу культурных зносінаў як сістэма права. Паўстанне юрыдычных нормаў і законаў было ў свой час важным крокам ад першаснай кадыфікацыі нормаў і каштоўнасцяў у патрабаваннях маралі і звычайу да іх замацавання ў якасці сацыяльна прызнаных, узаўяляльных і абароненых грамадствам правілаў калектыўнага жыцця. Першасныя сістэмы права, відавочна, былі адным з галоўных фактараў пераходу старажытных грамадстваў у цывілізаваныя формы жыцця.

Зробім высновы са сказанага:

1) *культура з’яўляецца вынікам дзейнасці чалавека і спосабам выяўлення яго творча-актыўнай канструктыўнай прыроды, паказчыкам чалавечнасці чалавека і крытэрыем яго свабоды;*

2) *пад культураю разумеюць складаную сістэму гістарычна зменлівых праграм дзейнасці людзей, іх зносін і паводзінаў, заснаваных на сацыяльнай інфармацыі. Гэтыя праграмы забяспечваюць адпаведныя гістарычным умовам спосабы рэгуляцыі, захавання, узаўялення і развіцця як грамадства, так і асобнага чалавека;*

3) *у залежнасці ад спосабаў вытворчасці культурных каштоўнасцяў і спецыфікі патрэбнасцяў, якія яны задавальняюць, вылучаюць культуру матэрыяльную і духоўную. Гэтыя каштоўнасці ўтвараюць сферы культуры, якія з’яўляюцца асновай тыпалогіі культур;*

4) *асноўнымі фармамі культуратворчасці ёсць, сярод іншага, мастацтва, рэлігія, навука, мараль і права.*

*Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі.*

## ТЭКСТЫ

### АРТУР ШОПЭНГАЎЭР

Але якога ж кшталту пазнанне ахоплівае тое, што існуе па-за і незалежна ад усякіх дачыненняў, разглядае адзіную сапраўдную існасць свету, сапраўдны змест яго з’яваў, не падпарадкаваны аніякай змене і праз гэта на ўсе часы пазнаваны ў аднолькавай праўдзе, – карацей кажучы, ідэі, якія ўяўляюць сабою непасрэдную і адэкватную аб’ектнасць рэчы ў сабе, волі? Гэта – *мастацтва*, твор генія. Яно ўзнаўляе спазнання чыстым сузіраннем вечныя ідэі, істотнае і нязменнае ва ўсіх з’явах свету, і, гледзячы па тым, якім ёсць матэрыял, у якім яно іх узнаўляе, яно ёсць выяўленчым мастацтвам, паэзіяй ці музыкай. Яго адзіная крыніца – пазнанне ідэі; яго адзіная мэта – перадаць гэтае пазнанне. У той час як навук, ідучы за бесперапынным і зменлівым патокам чатырохкшталтных прычын і вынікаў, пасля кожнай дасягнутай мэты скіроўваецца ўсё далей і далей і ніколі не можа дасягнуць канчатковае мэты, поўнага задавальнення – гэтак, як нельга дабежчы да таго пункта, дзе аблогі судакранаюцца з даляглядам, – то мастацтва, наадварот, заўсёды знаходзіцца каля сваёй мэты. Бо яно вырывае аб’ект свайго сузірання з сусветнага патоку і ставіць яго ізалявана перад сабою: і гэтая асобная з’ява, якая ў жыццёвым патоку была знікомай малой часцінкаю, робіцца для мастацтва прадстаўніцаю цэлага, эквівалентам бясконцага мноства ў прасторы і часе; таму мастацтва і спыняецца на гэтай прыватнасці: яно затрымлівае кола часу, дачыненні знікаюць перад ім: толькі істотнае, ідэя – вось яго аб’ект..

Звычайны чалавек, гэты фабрычны тавар прыроды, які яна штодня вырабляе тысячамі, як я ўжо сказаў, зусім не здольны, прынамсі, на працяглае і ў поўным сэнсе незацікаўленае назіранне, што складае сапраўдную сузіральнасць: ён можа скіроўваць сваю ўвагу на рэчы толькі ў той меры, у якой яны маюць хоць якое-небудзь, нават і вельмі ўскоснае, дачыненне да яго волі. Бо паколькі дзеля гэтага патрабуецца толькі спазнанне адносінаў і досыць абстрактнае паняцце рэчы – а найчасцей яно нават больш прыдатнае, – то звычайны чалавек доўга не затрымліваецца на чыстым сузіранні, не прыкоўвае надоўга свайго позірку да аднаго прадмета, а для ўсяго, што яму сустракаецца, шукае, хутчэй, паняцці, пад якія можна было б гэта падвесці – гэтак, як гультай шукае крэсла, і потым рэч яго ўжо больш не цікавіць. Вось чаму ён так хутка разбіраецца з усім: з творамі мастацтва, з прыгожымі стварэннямі прыроды і, па сутнасці, з паўсюдным шматзначным відовішчам жыцця ва ўсіх яго сцэнах. Але яму няма калі спыняцца: ён шукае толькі свайго шляху ў жыцці – у крайнім выпадку яшчэ і ўсяго таго, што можа калі-небудзь зрабіцца яго шляхам: г. зн. тапаграфічных нататак у шырокім сэнсе гэтага слова; а на сузіранне гэтага жыцця як такога ён не траціць часу. Наадварот, геній, чья пазнаваўчая сіла праз свой лішак на пэўны час вызваляецца ад служэння яго волі, спыняецца на сузіранні самога жыцця, імкнецца ў кожнай рэчы спасцігнуць яе ідэю, а не яе дачыненні да іншых рэчаў – вось чаму ён часта не зважае на свой уласны жыццёвы шлях і таму ў большасці выпадкаў праходзіць яго досыць нязграбна.

Артур Шопэнгаўэр. Свет як воля і ўяўленне.

Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: <http://www.zeno.org/>

Philosophie/M/Schopenhauer,+Arthur/Die+Welt+als+Wille+und+Vorstellung



## ФРЫДРЫХ НІЦШЭ

*Добрае і прыгожае.* Людзі мастацтва ўвесь час *услаўляюць*: іншага яны нічога не робяць, а менавіта – усе тыя станы рэчаў ці самі рэчы, якія карыстаюцца славаю, што пры іх і з іх чалавек можа адчуваць сябе вялікім або добрым, або захопленым, або вясёлым, або здаровым і мудрым. Гэтыя *падабраныя* рэчы і станы рэчаў, каштоўнасць якіх для чалавечага *шчасця* лічыцца пэўнаю і вызначанаю, ёсць аб'ектамі для людзей мастацтва: яны заўсёды падпільноўваюць, каб адкрыць нешта падобнае для сябе і перацягуць іх у свет мастацтва. Я хачу сказаць: яны самі не ёсць ацэншчыкамі шчасця і шчаснага, але яны ўвесь час імкнуцца праціснуцца як найбліжэй да гэтых ацэншчыкаў, каб з вялікаю цікаўнасцю і ўцехаю адразу ж атрымаць карысць з іх ацэнак. Гэткім чынам яны – бо акрамя нецярплівасці ў іх ёсць вялікія лёгкія вестуноў і ногі бегуноў – заўсёды будуць сярод першых, якія ўслаўляюць *новае* добрае, і часта *ўзнікаюць* у якасці тых, хто спачатку добра называе і добра ацэньвае гэта. Але тут, як было сказана вышэй, мае месца памылка: яны толькі шпарчэйшыя і гучнейшыя, чым сапраўдныя ацэншчыкі. А хто ж яны такія? – Гэта багатыя і бяздзейныя.

Фрыдрых Ніцшэ. Вясёлая навука.  
Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:  
Nietzsche, F. Die fröhliche Wissenschaft  
(«la gaya scienza»). Leipzig, 1990. S. 95.

## ЗІГМУНД ФРОЙД

...Слова «культура» азначае суму дасягненняў і інстытуцый, што адрозніваюць наша жыццё ад жыцця нашых жывёльных продкаў і служаць дзвюм мэтам – абароне чалавека ад прыроды і ўпарадкаванню дачыненняў паміж людзьмі. Каб лепш гэта зразумець, разгледзім асобныя рысы культуры і прасочым, як чынам яны праўляюцца ў чалавечых грамадствах. Пры гэтым мы, не баючыся, можам даверыцца звычайнай мове, альбо, як яшчэ кажуць, пачуццю мовы, верачы ў тое, што тады, дзякуючы інтуіцыі, мы здолеем выявіць тое, што дагэтуль супраціўлялася выяўленню ў абстрактных словах.

Пачаць можна проста: культурнымі мы называем усялякую дзейнасць і ўсялякія каштоўнасці, якія нясуць карысць чалавеку, ставячы яму на службу зямлю, абараняючы яго ад прыроды і да т. п. Гэты бок культуры найменш ставіцца пад сумненне. Азірнуўшыся ў далёкую гісторыю, мы ўбачым, што першымі культурнымі дзеяннямі былі: выкарыстанне інструментаў, прыручэнне агню, пабудова жылля. Сярод іх асабліва вылучаецца прыручэнне агню; што да іншых дасягненняў, дык з імі чалавек выйшаў на шлях, якім ідзе і дагэтуль. Пра матывы, якія штурхнулі яго да таго, здагадацца няцяжка. З дапамогаю інструментаў чалавек удасканальвае свае органы – як маторныя, так і сэнсорныя – альбо, дзякуючы сваёй фантазіі, расшырае рамкі іх эфектыўнасці...

Прыгажосць, ахайнасць і парадак, здаецца, займаюць асаблівае месца сярод патрабаванняў культуры. Ніхто не будзе сцвярджаць, што яны гэтаксама важ-

ныя для жыцця, як падпарадкаванне сіл прыроды і пэўныя іншыя моманты, пра якія мы яшчэ будзем весці гаворку. Але ж іх не адкінеш убок як нешта малазначнае. Культура мае на ўвазе не толькі карысць, пра што сведчыць хоць бы адзін ужо прыклад з прыгажосцю, якую нам зусім не хацелася б страціць з пераліку складнікаў культуры...

Але ж ніводная іншая рыса культуры не дазваляе нам характарызаваць яе лепш, чым шанаванне і культ вышэйшай псіхічнай дзейнасці, інтэлектуальных, навуковых і мастацкіх дасягненняў, наданне ідэям вядучай ролі ў жыцці чалавека. Непасрэдна пад гэтымі ідэямі знаходзяцца рэлігійныя сістэмы; ...побач з імі месцяцца філасофскія развагі, а таксама тое, што можна назваць ідэаламі чалавека, яго ўяўленнямі аб дасканаласці (дасягальнай асобным індывідам, народамі, усім чалавецтвам), і патрабаванні, якія з іх вынікаюць. Усе гэтыя вытворныя настолькі ўзаемазалежныя і так цесна пераплеценыя адна з адною, што нагляднае іх выяўленне і выяўленне іх псіхалагічнай матывацыі робяцца вельмі цяжкімі. Калі мы прымаем агульнае дапушчэнне, што прывадною спружынай любой чалавечай дзейнасці ёсць яго імкненне да дзвюх зведзеных у адно мэтаў – карысці і атрымання задавальнення, – то мы павінны прымаць яго і датычна згаданых вышэй з’яваў культуры, хоць гэта ўяўляецца відавочным толькі для навуковай і мастацкай дзейнасці. Аднак не падлягае сумненню, што і іншыя культурныя формы, можа, нават тыя, што атрымалі развіццё толькі ў нязначнай меншасці, таксама адпавядаюць моцным чалавечым патрэбам. Ацэнкі тых ці іншых асобных філасофскіх ці рэлігійных сістэм і іх ідэалаў таксама не павінны ўводзіць нас у зман; усё роўна – лічым мы іх за найвышэйшыя дасягненні чалавечага духу ці за найпрыкрэйшыя ягоныя аблуды – трэба прызнаць, што іх прысутнасць і нават іх панаванне сведчаць пра высокі ўзровень культуры.

Зыгмунд Фройд. Дыскамфорт ад культуры.

*Пераклад Я. Бяласіна пад рэдакцыяй*

*Зм. Коласа. Мінск, 2001. С. 34–35, 39–40.*

## ГЕНРЫХ РЫКЕРТ

### Прырода і культура

Выразна сістэматычнае даследаванне, якое ставіць на першы план лагічныя праблемы, павінна было б зыходзіць з разважання пра *фармальныя* адрозненні метадаў, г. зн. паспрабаваць зразумець паняцце навукі аб *культуры* грунтуючыся на паняцці *гістарычнай* навукі. Але паколькі для прыватных навук зыходным момантам ёсць прадметныя адрозненні і паколькі падзел працы ў навуках у яе далейшым развіцці вызначаецца перш за ўсё матэрыяльнай процілегласцю прыроды і культуры, то я пачну, каб не аддаліцца яшчэ больш, чым гэта пакуль што было неабходна, ад інтарэсаў спецыяльнага даследавання, з прадметнай процілегласці, а потым перайду ўжо да высвятлення фармальнага метадалагічных адрозненняў, пасля чаго толькі паспрабую паказаць дачыненні паміж фармальным і матэрыяльным прынцыпам падзелу.

Словы «прырода» і «культура» далёка не адназначныя, асабліва ж паняцце прыроды можа быць дакладней вызначана толькі праз паняцце, якому яго ў дадзеным выпадку проціпастаўляюць. Мы лепш за ўсё пазбегнем уяўнай адвольнасці ва ўжыванні слова «прырода», калі будзем адразу прытрымлівацца *першапачатковага* яго значэння. Прадукты прыроды – гэта тое, што свабодна вырастае з зямлі. Прадукты ж культуры вырабляе поле, якое чалавек перад тым узараў і засеяў. Такім чынам, прырода ёсць сукупнасцю ўсяго таго, што паўстала само сабою, само нарадзілася і само расце. Процілегласцю прыродзе ў гэтым сэнсе ёсць культура як тое, што або непасрэдна створана чалавекам, які дзейнічае ў адпаведнасці з ацэненымі ім мэтамі, або, калі яно ўжо існавала раней, па меншай меры, свядома *выпешчанае* ім дзеля звязанай з ім *каштоўнасці*.

Як бы мы шырока ні разумелі гэтую процілегласць, сутнасць застанецца нязменнаю: ва ўсіх з’явах культуры мы заўсёды знойдзем увасабленне якой-небудзь прызнанай чалавекам *каштоўнасці*, дзеля якой гэтыя з’явы ці створаны, ці, калі яны ўжо існавалі раней, *выпешчаныя* чалавекам; і наадварот, усё, што паўстала і вырасла само па сабе, можа разглядацца па-за ўсякімі адносінамі да каштоўнасцяў, а калі яно і праўда не што іншае, як прырода, то і *павінна* разглядацца гэтакім чынам.

У аб’ектах культуры, такім чынам, закладзены каштоўнасці. Мы назавём іх у гэтай сувязі *дабротамі*, дзеля таго каб такім чынам адрозніць іх як *каштоўныя часткі рэчаіснасці* ад саміх уласна каштоўнасцяў, якія не ўяўляюць сабою рэчаіснасці і ад якіх мы тут можам адмовіцца. З’явы прыроды мысляцца не як даброты, а па-за сувяззю з каштоўнасцямі, і таму, калі ад аб’екта культуры адняць усялякую каштоўнасць, то ён сапраўды гэтак жа стане часткаю простага прыроды. Дзякуючы такому або існаму, або адсутнаму *аднясенню да каштоўнасцяў*, мы можам з упэўненасцю адрозніваць два віды *аб’ектаў*, і ўжо таму мы з метадалагічнага гледзішча маем права рабіць гэта, што ўсялякая з’ява культуры, калі абстрагавацца ад закладзенай у ёй каштоўнасці, павінна разглядацца як нешта вартае таксама ў сувязі з прыродаю і, значыць, як тое, што складае частку прыроды. У якой меры суаднясенне з каштоўнасцю ёсць вырашальным момантам для *гістарычных* навук пра культуру, выявіцца пазней...

Што ж да роду каштоўнасці, якая ператварае часткі рэчаіснасці ў аб’екты культуры і якая вылучае іх гэтым самым з прыроды, то мы павінны сказаць наступнае. Пра каштоўнасці нельга казаць, што яны *існуюць ці не існуюць*, але толькі што яны *маюць або не маюць значнасць*. Культурная каштоўнасць або фактычна прызнаецца агульназначнаю, або яе значнасць і тым самым больш чым чыста індывідуальнае значэнне аб’ектаў, з якімі яна звязана, пастулюецца, прынамсі, хоць бы адным культурным чалавекам. Пры гэтым, калі мець на ўвазе культуру ў найвышэйшым сэнсе гэтага слова, гаворка тут павінна ісці не пра аб’екты простага жадання, але пра даброты, да ацэнкі якіх або да працы над якімі мы адчуваем сябе больш-менш маральна абавязанымі ў інтарэсах таго грамадскага цэлага, у якім мы жывём, або на якой-небудзь іншай падставе. Гэтым самым мы адлучаем аб’екты культуры як ад таго, што ацэньваецца і жадаецца толькі інстынктыўна, так і ад таго, што мае каштоўнасць даброты, калі і не на падставе аднаго толькі інстынктна, то дзякуючы прыхамацям настрою.

Лёгка засведчыць, што гэтая процілегласць прыроды і культуры, паколькі справа датычыць адрознення абедзвюх груп *аб'ектаў*, сапраўды ляжыць у падмурку падзелу навук.

Рэлігія, царква, права, дзяржава, маральнасць, навука, мова, літаратура, мастацтва, эканоміка, а таксама неабходныя для яе функцыянавання тэхнічныя сродкі ёсць, ва ўсялякім выпадку на пэўнай ступені свайго развіцця, аб'ектамі культуры ці культурнымі *дабротамі* ў тым сэнсе, што звязаная з імі каштоўнасць або прызнаецца значнаю ўсімі чальцамі грамадства, або яе прызнанне *маецца на ўвазе*; таму, пашырыўшы наша паняцце культуры настолькі, каб у яго маглі ўвайсці таксама і *пачатковыя прыступкі* культуры і *стадыі яе заняпаду*, а акрамя таго, таксама і з'явы, якія спрыяюць або перашкаджаюць культуры, мы ўбачым, што яно ахоплівае сабою ўсе аб'екты навукі аб рэлігіі, юрыспрудэнцыі, гісторыі, філалогіі, палітычнай эканоміі і т. д., гэта значыць усіх «навук аб духу», з выняткам псіхалогіі, і што ў сувязі з гэтым паняцце «навука аб культуры» зусім *прыдатнае* для абазначэння непрыродазнаўчых дысцыплін.

Тая акалічнасць, што мы адносім да культуры таксама прылады вытворчасці сельскай гаспадаркі, а таксама хімічныя дапаможныя сродкі, не можа, вядома, служыць аргументам супраць нашага паняцця навукі пра культуру, як гэта меў на ўвазе Вунт («Уводзіны ў філасофію», 1901), але, наадварот, яно паказвае, што гэты выраз нашмат лепш падыходзіць да непрыродазнаўчых дысцыплін, чым тэрмін «навукі аб духу». Хоць тэхнічныя вынаходніцтвы звычайна і здзяйсняюцца пры дапамозе натуральных навук, але самі яны не адносяцца да аб'ектаў прыродазнаўча-навуковага даследавання; іх таксама нельга змясціць у шэрагу навук пра дух. Толькі ў навуцы пра культуру развіццё іх можа знайсці сваё месца, і якое значэнне яны *могуць* мець для «духоўнай», г. зн. для асэнсаванай у душы, культуры, не патрабуе дадатковых тлумачэнняў.

Можна, вядома, сумнявацца, куды аднесці некаторыя дысцыпліны, напрыклад, геаграфію і этнаграфію. Аднак вырашэнне гэтага пытання залежыць толькі ад таго, з якога пункту погляду яны разглядаюць свае прадметы, г. зн. або яны глядзяць на іх як на чыстую прыроду, або ставяць іх у пэўныя дачыненні да культурнага жыцця. Зямная паверхня, сама па сабе чысты прадукт прыроды, прыцягвае, як арэна ўсялякага культурнага развіцця, яшчэ і іншы, акрамя чыста натуральна-навуковага, інтарэс; і дзікія народы могуць, з аднаго боку, разглядацца як «натуральныя народы», з другога ж боку, іх можна вывучаць таксама з гледзішча таго, наколькі ў іх ужо маюцца «зародкі» культуры. Гэтая дваістасць разгляду толькі пацвярджае наш погляд, што праблема палягае зусім не ў адрозненні прыроды і духу, і таму мы маем права бязбоязна называць прыватныя непрыродазнаўчыя дысцыпліны *навукамі аб культуры* ў паказаным вышэй значэнні гэтага слова.

Аднак часта слова гэтае ўжываецца таксама ў іншым сэнсе; таму было б, мабыць, карысна выразна адмежаваць наша паняцце таксама ад тых роднасных яму паняццяў, у якіх выраз «культура» ахоплівае збольшага *занадта шырокі*, збольшага ж і *занадта вузкі* абсяг. Пры гэтым я тут абмяжуюся толькі некалькімі прыкладамі.

Як тып залішне шырокай фармулёўкі я бяру вызначэнне навукі пра куль-

туру, дадзенае Германам Паўлем («Пачаткі гісторыі мовы», 3-е выд.). Кароткі параўнальны аналіз яго поглядаў тым больш пажаданы, што сваімі пераканаўчымі даследаваннямі Паўль не толькі спрыяў замене тэрміна «навукі аб духу» тэрмінам «навукі аб культуры», але і быў адным з першых у найноўшы час, хто звярнуў увагу на фундаментальнае лагічнае адрозненне паміж навукай законаўтрунтаванай (Gesetzeswissenschaft) і гістарычнай (Geschichtswissenschaft), якое прыцягне яшчэ нашу ўвагу ў будучыні. Але, нягледзячы на гэта, Паўль усё яшчэ бачыць «характэрную прыкмету культуры» ў «прывядзенні ў дзеянне *псіхічных* чыннікаў». Яму гэта здаецца нават «адзіна магчымым дакладным адмежаваннем дадзенай галіны ад аб'ектаў чыста натуральных навук», і паколькі для яго «*псіхічны* элемент ёсць... істотным чыннікам усякага культурнага развіцця», «вакол якога ўсё круціцца», то і *псіхалогія* становіцца «самай галоўным падмуркам усіх навук аб культуры ў вышэйшым сэнсе гэтага слова». Тэрміна «навукі аб духу» ён пазбягае *выключна* таму, што «як толькі мы ўступім у сферу гістарычнага развіцця..., мы будзем мець дачыненне як з псіхічнымі, гэтак і з фізічнымі сіламі». Адсюль вынікае, што псіхічнае там, дзе яно праяўляецца *самастойна*, ёсць аб'ектам чыстай навукі пра дух, але ўся рэчаіснасць, якая *складаецца* з фізічнага і псіхічнага быцця, адносіцца да навук пра культуру.

У гэтым разважанні бясспрэчна слушна тое, што навукі пра культуру нельга абмяжоўваць даследаваннем адных толькі духоўных працэсаў і што таму выраз «навукі аб духу» мала што гаворыць таксама і з гэтага пункту погляду. Але трэба пайсці далей і спытацца, ці маюць навукі пра культуру наогул права аддзяляць фізічнае ад псіхічнага быцця так, як гэта робіць псіхалогія, і ці таму сапраўды паняцце «духоўнага», якое ўжываецца навукамі *аб культуры*, супадае з паняццем псіхічнага, утвораным *псіхалогіяй*<sup>43</sup>. Але, пакідаючы нават гэта ўбаку, я ніяк не магу зразумець, якім чынам Паўль, ідучы сваім шляхам, хоча «дакладна» аддзяліць навукі аб прыродзе ад навук аб культуры. Ён сам робіць выснову, што згодна з яго вызначэннем трэба прызнаць таксама *жывёльную культуру*, але ж ён не зможа сцвярджаць, што жывёльнае жыццё пры разглядзе духоўных працэсаў у *кожным* выпадку адносіцца да навук пра культуру. Апошняя будзе мець месца толькі тады, калі мы будзем разглядаць яе не як *папярэднюю прыступку* чалавечага духоўнага жыцця наогул, а як прыступку да чалавечага *культурнага* жыцця ў паказаным мною вышэй сэнсе. Як толькі гэтае аднясенне да культурных *каштоўнасцяў* адпадае, мы маем дачыненне выключна з прыродаю, і «адзіна магчыма дакладнае адмежаванне» галіны ўжо аніяк *не працуе*.

Паўль сам *імпліцытна* пагаджаецца з гэтым, калі ён прыводзіць у якасці прыкладу навукі пра культуру з жыцця жывёл гісторыю развіцця мастацкіх інстынктаў і грамадскай арганізацыі ў жывёл, бо казаць пра мастацкія інстынкты і грамадскую арганізацыю *жывёл* мае сэнс толькі ў тым выпадку, калі гаворка ідзе

---

<sup>43</sup> У найноўшы час усё больш выяўляла сябе схільнасць рэзка размяжоўваць духоўнае і душэўнае. Але пакуль пры гэтым не даходзілі да разумення што да вырашальнага значэння адрознівання рэчаіснасці звязанай і рэчаіснасці не звязанай з каштоўнасцямі, у метадалогіі так і не была дасягнута неабходная прынцыповая яснасць.

пра з’явы, якія могуць разглядацца цалкам паводле *аналогіі з чалавечай* культураю; але тады яны будуць таксама культурнымі працэсамі ў маім сэнсе. Але гэтакі пункт погляду ў дачыненні да жыцця жывёл не можа ўсё ж лічыцца адзіна правамерным; больш за тое, можна было б нават паказаць, што перанясенне паняццяў чалавечай культуры на грамадства жывёл у большасці выпадкаў ёсць толькі пацешнаю аналогіяй, якая прытым уводзіць у зман. Штó трэба разумець пад словам «дзяржава», калі яно пазначае аднолькава Германскую імперыю і пчаліны вулей, што – пад мастацкім тварэннем, калі пад імі аднолькава маюцца на ўвазе збудаваная Мікельанджэла ўсыпальня Медычы і спевы жаваранка? Як бы там ні было, вызначэнне Паўля менавіта з прычыны таго, што *псіхічнае* павінна быць яго *істотнай* прыкметаю, *не прыдатнае* для таго, каб адмежаваць культуру ад прыроды, і яго далейшыя развагі паказваюць, што для яго самога гэта вызначэнне аказваецца недастатковым.

Але я не буду разбіраць гэтага далей. Мне хацелася толькі на прыкладзе Паўля яшчэ раз паказаць, як, не беручы пад увагу пункт погляду *каштоўнасці*, якая адлучае *даброты* ад *рэчаіснасці*, *свабоднай ад каштоўнасцяў*, нельга правесці рэзкае адмежаванне прыроды і культуры; і я хацеў бы зараз толькі яшчэ высветліць, чаму пры вызначэнні паняцця культуры так лёгка на месца *каштоўнасці* становіцца паняцце *духоўнага* як звязанае з душою.

У сапраўднасці, з’явы культуры павінны разглядацца не толькі ў дачыненні да каштоўнасці, але таксама і ў дачыненні да *псіхічнай існасці*, якая ацэньвае іх, бо каштоўнасці ацэньваюцца толькі псіхічнай існасцю, – акалічнасць, дзякуючы якой псіхічнае наогул разглядаецца як нешта больш каштоўнае ў параўнанні з цялесным. Так што ў сапраўднасці існуе сувязь паміж проціпастаўленнямі прыроды і культуры з аднаго боку і прыроды і духу – з другога, паколькі ў з’явах культуры, якія ўяўляюць сабою даброты, заўсёды павінна ўдзельнічаць ацэнка, а таму разам з ёю і духоўнае жыццё.

Аднак, як бы гэта ні было дакладна, адсюль усё ж яшчэ не вынікае, што падзел *навук*, заснаваны на процілегласці прыроды і духу або душы, слушны, таму што простая наяўнасць псіхічнага (бо жыццё душы, як такое, можа разглядацца гэтак жа, як прырода) яшчэ *не стварае* аб’екта культуры і праз гэта не можа быць выкарыстана для *дэфініцыі* паняцця культуры. Апошняе было б магчыма толькі ў тым выпадку, калі б у паняцці псіхічнага як неабходнай перадумовы ўсялякай ацэнкай заўсёды было *зключана* ўжо і паняцце самой *каштоўнасці* – і прытым як агульнай для ўсіх каштоўнасці. Магчыма, што часта гэта так і бывае ў сапраўднасці, калі патрабуецца слова «дух», чым і тлумачацца адпрэчванні намі спробаў падзелу. Але такое атаесамленне духу з ацэнкай агульных для ўсіх каштоўнасцяў *недапушчальнае*, пакуль пад духам будзе разумецца псіхічнае. Неабходна, наадварот, паміж духоўным быццём або псіхічнымі актамі ацэнкай, з аднаго боку, і самімі каштоўнасцямі ды іх значнасцю – з другога, праводзіць такое ж рэзкае лагічнае адрозненне, як і паміж дабротамі і закладзенымі ў іх каштоўнасцямі, а таксама засвоіць тое, што ў «духоўных каштоўнасцях» цэнтр цяжару ляжыць не ў *духоўным*, а ў *каштоўнасцях*. Тады ўжо не будзе больш і патрэбы ўжываць псіхічнае дзеля адмежавання культуры ад прыроды. Толькі ў якасці акту ацэнь-

вання яно звязана з культураю, аднак і з'яўляючыся ацэнкаю, яно яшчэ не супадае з каштоўнасцю, што ператварае рэчаіснасць у культурную даброту.

Цяпер я магу, нарэшце, зусім сцісла закрануць азначэнні, якія абмяжоўваюць паняцце культуры занадта вузка зразуметай сферай агульнапрызнаных аб'ектаў.

Я спыняюся тут на іх галоўным чынам таму, што дзякуючы некаторым з іх адно слова «культура» набыло для многіх фатальны *пабочны сэнс*, чым і можа тлумачыцца адмоўнае стаўленне да тэрміна «навукі аб культуры». Я тут менш за ўсё маю на ўвазе такія выразы, як «змаганне за культуру» і «этычная культура», што не маюць нічога агульнага з навукаю; і я не думаю таксама, што праз злоўжыванні моваю некаторых асоб, якія разумеюць пад культураю толькі масавыя рухі або не прылічаюць войны мінулага часу да культуры як «амаральныя», варта было б адмовіцца ад ужывання самога слова «культура». Наадварот, я маю тут на ўвазе галоўным чынам, хоць і невыразнае, але вельмі папулярнае ў шырокай публіцы паняцце «гісторыя культуры». Каб быць прыдатным для падзелу навук на дзве групы, наша паняцце культуры павінна, вядома, быць цалкам незалежным ад такіх, напрыклад, проціпастаўленняў, як проціпастаўленне гісторыі культуры *палітычнай* гісторыі, якія атрымалі асабліва цікавае асвятленне ў творах Дытрыха Шэфера («Сапраўдны абсяг дзейнасці гісторыі», 1888; «Гісторыя і гісторыя культуры», 1891) і Готгайна («Задачы гісторыі культуры», 1889). З аднаго боку, згодна з нашым вызначэннем, дзяржава ўяўляе сабою культурную даброту, падобна да народнай гаспадаркі або мастацтва, і ў гэтым ніхто не зможа ўгледзець адвольнае тэрміналогіі. З другога ж боку, нельга таксама безапеляцыйна атаесамляць культурнае жыццё з жыццём дзяржаўным. Бо, як бы ні было дакладна, што, як гэта асабліва выразна паказаў Шэфер, уся вышэйшая культура развіваецца толькі ў дзяржаве і што праз гэта гістарычнае даследаванне можа і мае права ставіць дзяржаўнае жыццё на першы план, – усё ж шмат што, як, напрыклад, мова, мастацтва ды навука, у сваім развіцці збольшага зусім не залежыць ад дзяржавы; дастаткова толькі ўспомніць пра рэлігію, каб зрабілася зразумела, наколькі немагчыма падпарадкаваць усе культурныя даброты дзяржаўнага жыцця і, адпаведна гэтаму, усе культурныя каштоўнасці палітычным...

Генрых Рыкерт. Навукі аб культуры  
і навукі аб прыродзе. *Пераклад*

Л. Баршчэўскага паводле: Rickert, H.  
Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.  
Tübingen, 1926. S. 17–19, 21–27.

## ЭРНСТ КАСІРЭР

...Неабходна выразна размежаваць матэрыяльны і фармальны пункты погляду. Несумненна, што чалавечая культура падзяляецца на розныя віды дзейнасці, якія развіваюцца рознымі шляхамі, пераследуючы розныя мэты. Калі мы самі задавальваемся сузіраннем вынікаў гэтых відаў дзейнасці – міфамі, рэлігійнымі рытуаламі або вераваннямі, творамі мастацтва, навуковымі тэорыямі, – то

прывесці іх да агульнага назоўніка аказваецца немагчымым. Але філасофскі сінтэз абазначае нешта іншае.

Тут мы бачым не адзінства вынікаў, а адзінства дзеянняў; не адзінства прадуктаў, а адзінства творчага працэсу. Калі тэрмін «чалавецтва» наогул нешта азначае, то ён азначае, па меншай меры тое, што насуперак усім адрозненням і процілегласцям разнастайных формаў любая дзейнасць скіравана да адзінай мэты. У канчатковым выніку павінна быць знойдзена агульная рыса, характэрная асаблівасць, з дапамогаю якой усе гэтыя формы дапасоўваюцца і гарманізуюцца. Калі мы здолеем вызначыць гэтую асаблівасць, зыркяя промні сыдуцца, сфакусуюцца ў думцы. Як ужо было падкрэслена, гэтка арганізацыя фактаў чалавечай культуры ўжо ажыццяўляецца ў асобных навуках – у лінгвістыцы, параўнальным вывучэнні міфаў і рэлігій, у гісторыі мастацтваў. Усе гэтыя навукі імкнуцца зыходзіць з пэўных прынцыпаў, з канкрэтных «катэгорый», з дапамогаю якіх з’явы рэлігіі, мастацтва, мовы сістэматызуюцца, парадкуюцца. Калі б не гэты першапачатковы сінтэз, які дасягаецца самімі навукамі, філасофіі не было б з чаго пачынаць. Але ў сваю чаргу філасофія не можа гэтым задавольвацца: яна павінна імкнуцца да дасягнення істотна большага згушчэння ды цэнтралізацыі. У бясконцым мностве і разнастайнасці міфічных вобразаў, рэлігійных догматаў, моўных формаў, твораў мастацтва філасофская думка раскрывае адзінства агульнай функцыі, якая аб’ядноўвае гэтыя тварэнні. Міф, рэлігія, мастацтва, мова і нават навука выглядаюць цяпер як мноства варыяцый на адну тэму, а задача філасофіі палягае ў тым, каб прымусяць нас пачуць гэтую тэму і зразумець яе...

Эрнст Касірэр. Эсэ пра чалавека.  
*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*  
Cassirer, E. An Essay on Man. N. Y.,  
1953. P. 96.

## ХАСЭ АРТЭГА-І-ГАСЭТ

Калі новае мастацтва зразумелае не кожнаму, гэта значыць, што сродкі яго не ёсць агульначалавечымі. Мастацтва прызначана не для ўсіх людзей наогул, а толькі для вельмі нешматлікай катэгорыі людзей, якія, мажліва, і не больш значныя за іншых, але відавочна не падобныя да іншых.

Перш за ўсё, ёсць адна рэч, якую карысна ўдакладніць. Што большасць людзей называе эстэтычнай асалодаю? Што адбываецца ў душы чалавека, калі твор мастацтва, напрыклад тэатральная пастаноўка, яму «падабаецца»? Адказ не выклікае сумневу: людзям падабаецца драма, калі яна змагла захапіць іх паказам чалавечых лёсаў. Іх сэрцы хвалююць каханне, нянавісць, нягоды і радасці герояў: глядачы ўдзельнічаюць у падзеях гэтак, як калі б яны былі рэальнымі, адбываліся ў жыцці. І глядач кажа, што п’еса «добрая», калі яна здолела выклікаць ілюзію жыццёвасці, дакладнасці ўяўных герояў. У лірыцы ён будзе шукаць чалавечую любоў і смутак, якімі як бы дыхаюць радкі паэта. У жывапісе глядача прыцягнуць толькі палотны, якія паказваюць мужчынаў і жанчын, з якімі ў вядомым сэнсе



яму было б цікава жыць. Пейзаж падасца яму «прыгожым», калі ён досыць прывабны як месца для шпацыру.

Гэта значыць, што для большасці людзей эстэтычная асалода не адрозніваецца ў прынцыпе ад тых перажыванняў, што спадарожнічаюць ім у іх штодзённым жыцці. Адрозненне палягае толькі ў нязначных, другарадных дэталях: гэтае эстэтычнае перажыванне, мабыць, не такое ўтылітарнае, больш насычанае і не цягне за сабою якіх-кольвечы цяжкіх наступстваў. Але ў канчатковым выніку аб'ект, на які скіравана мастацтва, а разам з тым і іншыя яго рысы, для большасці людзей гэтакія самыя, што і ў штодзённым існаванні, – людзі і людскія жарсці. І мастацтвам яны назавуць тую сукупнасць сродкаў, з дапамогаю якіх дасягаецца гэты іх кантакт з усім, што ёсць цікавае ў чалавечым быцці. Такія гледачы змогуць дапусціць чыстыя мастацкія формы, ірэальнасць, фантазію толькі ў той меры, у якой гэтыя формы не парушаюць іх звыклага ўспрымання чалавечых вобразаў і лёсаў.

Хасэ Артэга-і-Гасэт. Дэгуманізацыя мастацтва. Пераклад Л. Баршчэўскага паводле: Ortega y Gasset, J. Obras completas. T. 3. Madrid, 1955. P. 356–357.

## МІХАІЛ БАХЦІН

Праблема тае ці іншае сферы культуры ў яе цэласнасці – пазнання, маралі, мастацтва – можа быць зразуметая як праблема межаў гэтае сферы.

Той ці іншы магчымы або фактычна наяўны творчы пункт погляду робіцца пераканаўча патрэбным і неабходным толькі ў суаднясенні з іншымі творчымі пунктамі погляду: толькі там, дзе на іх межах нараджаецца істотная патрэба ў ім, у яго творчай своеасаблівасці, знаходзіць ён сваё трывалае абгрунтаванне і апраўданне; знутры ж яго самога, па-за яго датычнасцю да адзінства культуры, ён толькі аголена-фактычны, а яго своеасаблівасць можа падацца проста свавольствам ды капрызам.

Не трэба, аднак, уяўляць сабе сферу культуры не толькі як нейкае прасторавае цэлае, якое мае межы, але і як тое, што мае таксама ўнутраную тэрыторыю. Унутранай тэрыторыі ў культурнай сферы няма: яна ўся размешчана на межах, межы праходзяць паўсюль, праз яе кожны момант, сістэматычнае адзінства культуры сыходзіць у атамы культурнага жыцця – гэтак, як сонца адлюстроўваецца ў кожнай яго кроплі. Кожны культурны акт істотным чынам жыве на межах: у гэтым яго сур'ёзнасць і значнасць; адцягнены ад межаў, ён траціць глебу, становіцца пустым, пыхлівым, ён робіцца звыродлівым і памірае.

У гэтым сэнсе мы можам разважаць пра канкрэтную сістэматычнасць кожнае з'явы культуры, кожнага асобнага культурнага акта, пра яго аўтаномную датычнасць – або пра датычную аўтаномію.

Толькі ў гэтай канкрэтнай сістэматычнасці сваёй, гэта значыць у непасрэдным аднясенні ды арыентаванасці ў адзінстве культуры, з'ява перастае быць проста наяўным, голым фактам, набывае значнасць, сэнс, становіцца як бы нейкаю ма-надаю, якая адлюстроўвае ў сабе ўсё і адбіваецца ва ўсім.

Напраўду, ніводзін культурны творчы акт не дачыняецца з зусім індыферэнтнай да каштоўнасці, зусім выпадковай і неўпарадкаванай матэрыяй, – матэрыя і хаос наогул належаць да паняццяў адносных, – але заўсёды з чымсьці ўжо ацэненым і неяк спарадкаваным, у дачыненні да чаго ён павінен цяпер адказна заняць сваю каштоўнасцю пазіцыю. Так, пазнаваўчы акт знаходзіць рэчаіснасць ужо апрацаваную ў паняццях данавуковага мыслення, але, галоўнае, ужо ацэненаю і ўпарадкаваную этычным учынкам: практычна-жыццёвым, сацыяльным, палітычным; ён знаходзіць яе зацверджаную рэлігійна, і, нарэшце, акт пазнавання зыходзіць з эстэтычна ўпарадкаванага вобраза прадмета, з бачання прадмета.

Тое, што папярэдне выяўляецца пазнаннем, не ёсць, гэтакім чынам, *res nullius*<sup>44</sup>, але рэчаіснасцю этычнага ўчынку ва ўсіх яго формах і рэчаіснасцю эстэтычнага бачання. І акт пазнавання ўсюды мусіць займаць у дачыненні да гэтай рэчаіснасці істотную пазіцыю, якая не павінна быць, вядома, выпадковым сутыкненнем, але можа і павінна быць сістэматычна абгрунтаваная з сутнасці пазнання ды іншых сфераў.

Тое ж самае неабходна сказаць і пра мастацкі акт: і ён таксама жыве і рухаецца не ў пустэчы, а ў напружанай каштоўнаснай атмасферы адказнага ўзаемавызначэння. Мастацкі твор як рэч спакойна і наўпрост адмежаваны прасторава і часава ад усіх іншых рэчаў: статуя або карціна фізічна выцясняе з занятай ёю прасторы ўсё астатняе; чытанне кнігі пачынаецца ў вызначаную гадзіну, займае некалькі гадзін часу, запаўняючы іх, і ў пэўную ж гадзіну сканчваецца...

Звычайнае проціпастаўленне рэчаіснасці і мастацтва або жыцця і мастацтва ды імкненне знайсці паміж імі нейкую істотную сувязь цалкам правамернае, але яно мае патрэбу ў больш дакладнай навуковай фармулёўцы. Рэчаіснасць, якая проціпастаўляецца мастацтву, можа быць толькі рэчаіснасцю пазнання і этычнага ўчынку ва ўсіх яго формах: рэчаіснасцю жыццёвай практыкі – эканамічнай, сацыяльнай, палітычнай і ўласна маральнай.

Трэба адзначыць, што з гледзішча звычайнага мыслення рэчаіснасць, якая проціпастаўляецца мастацтву, – у такіх выпадках, зрэшты, любяць ужываць слова «жыццё» – ужо істотна эстэтызаваная: гэта – ужо мастацкі вобраз рэчаіснасці, але вобраз гібрыдны і няўстойлівы. Вельмі часта, асуджаючы новае мастацтва за яго разрыў з рэчаіснасцю наогул, яму ў сапраўднасці проціпастаўляецца рэчаіснасць старога мастацтва, «класічнага мастацтва», пры гэтым уяўляецца, нібыта гэта нейкая нейтральная рэчаіснасць. Але эстэтычнаму як такому трэба проціпастаўляць з усёю строгасцю і выразнасцю яшчэ не эстэтызаваную і, гэтакім чынам, не інтэграваную рэчаіснасць пазнання ды ўчынку; неабходна памятаць, што канкрэтна-адзіным жыццём або рэчаіснасцю яна становіцца толькі ў эстэтычнай інтуіцыі, а зададзеным сістэматычным адзінствам – у філасофскім пазнанні...

Трэба таксама заўсёды і няспынна памятаць, што аніякай рэчаіснасці ў сабе, аніякай нейтральнай рэчаіснасці проціпаставіць мастацтву нельга: тым самым, што мы пра яе кажам і яе проціпастаўляем *нечаму*, мы яе неяк вызначаем і ацэнь-

---

<sup>44</sup> Нічыя рэч (лац.)

ваем; трэба толькі паразумецца з самім сабою і ўсвядоміць сапраўдны кірунак сваёй ацэнкі.

Усё гэта можна выказаць каротка так: рэчаіснасць можна проціпаставіць мастацтву толькі як нешта добрае ці нешта праўдзівае – прыгажосці...

Мастацтва стварае новую форму як новае каштоўнаснае стаўленне да таго, што ўжо зрабілася рэчаіснасцю для пазнання і ўчынку: у мастацтве мы пра ўсё даведваемся і ўсё прыгадваем (у пазнанні мы нічога не даведаемся і нічога не прыгадваем, насуперак формуле Платона); але менавіта таму ў мастацтве такое значэнне мае момант навізны, арыгінальнасці, нечаканасці, свабоды, бо тут ёсць тое, на фоне чаго можа быць успрынятая навізна, арыгінальнасць, свабода – пазнаваўчы і суперажывальны свет пазнання і ўчынку; якраз ён і выглядае, і гучыць па-новаму ў мастацтве; у дачыненні да яго і ўспрымаецца дзейнасць мастака – як свабодная. Пазнанне і ўчынак першасныя, гэта значыць яны ўпершыню ствараюць свой прадмет: спазнае не пазнана і не прыгадана ў новым святле, а ўпершыню вызначана; і ўчынак жывы толькі праз тое, чаго яшчэ няма: тут усё ад пачатку новае, і таму тут няма навізны, тут усё – *ex origine*<sup>45</sup>, і таму тут няма арыгінальнасці.

Міхаіл Бахцін. Праблема зместу, матэрыялу і формы ў літаратурна-мастацкай творчасці. *Пераклад А. Сцяпанавай* паводле: Бахтин, М. М. Литературно-критические статьи. Москва, 1986. С. 43–47, 50.

## ГАНС-ГЕАРГ ГАДАМЕР

Лічыць, што твор мастацтва – гэта рэч, якая, аднак, звыш таго, азначае яшчэ і нешта іншае (як сімвал яна паказвае на нешта, як алегорыя кажа пра нешта іншае), значыць, апісваючы быццё твора мастацтва, прытрымлівацца такой онталагічнай мадэлі, якая зададзена навуковым пазнаннем і яго дамінантнай пазіцыяй у мысленні. Тады тое, што, па сутнасці, маецца ў наяўнасці, – гэта рэчы, факты, усё, што дадзена пачуццям; прыродазнаўства, вывучаючы ўсё гэта, якраз і вядзе да аб'ектыўнага пазнання. У гэтым выпадку каштоўнасць і значэнне ўсяго падобнага (рэчаў, «дадзенасцяў») толькі суб'ектыўныя: гэта толькі дадатковыя формы спасціжэння ўсяго гэтага, не прыналежаць яны ні да самое дадзенасці, ні да тае аб'ектыўнае праўды, да якой можна прыйсці на яе падставе. Значэнне і вартасць чаго-небудзь маюць на ўвазе нешта аб'ектыўнае, што і будзе носьбітам вартасці. Для эстэтыкі адсюль напрошваецца выснова, што пры першым сваім разглядзе твор мастацтва адрозніваецца рэчавасцю – рэчавасць ёсць яго базаю, на якой у якасці надбудовы ўзводзіцца ўласна эстэтычны будынак.

Ганс-Геарг Гадамер. Уводзіны да працы М. Гайдэгера «Паходжанне мастацкага твора». *Пераклад Л. Баршчэўскага* паводле: Gadamer, H.-G. Der Ursprung des Kunstwerks. Stuttgart, 1960. S. 107–108.

<sup>45</sup> Арыгінальна (лац.)

## МАРЫС МЭРЛО-ПАНЦІ

[Уяўляецца,] як быццам у справе жывапісца ёсць неадкладнасць, якая пераўзыходзіць усякую іншую неадкладнасць. Ён тут, перад намі, моцны ці слабы ў жыцці, але безумоўна суверэнны ў сваёй рэфлексіі над светам, забяспечваны толькі тою «тэхнікай», якую набываюць яго вочы і рукі, калі ён глядзіць вакол і працуе пэндзлем, апантаны імкненнем атрымаць з гэтага свету, дзе адбываюцца скандалы і трыумфы гісторыі, палотны, якія нічога не дададуць ані запалу, ані спадзяванням чалавечым, і ніхто не будзе наракаць на гэта. У чым жа палягае гэтая таемная навука, якой ён валодае або якую шукае? Што гэта за вымярэнне, паводле якога Ван Гог хацеў «ісці ўсё далей»? Што гэта за такое *фундаментальнае*, закладзенае ў жывапісе і, можа быць, ва ўсёй культуры?

...Жывапісец «прыносіць сваё цела», кажа Поль Валеры. І сапраўды, не зразумела, якім чынам змог бы пісаць карціны Дух. Менавіта аддаючы свету наўзамен сваё цела, мастак пераўтвораць яго ў жывапіс. Каб зразумець гэтыя трансубстантывацыі, трэба аднавіць дзейнае і сапраўднае цела – не кавалак прасторы, не пучок функцый, а перапляценне бачання і руху. Дастаткова мне ўбачыць нейкую рэч, каб ужо ў прынцыпе ведаць, якія трэба зрабіць рухі, каб яе дасягнуць, нават калі мне невядома, якім чынам гэта ўсё адбываецца ў механізмах нерваў. Маё цела, здольнае да перасоўвання, вядзе ўлік бачнага свету, яно датычнае да апошняга; менавіта таму я і магу кіраваць ім у асяроддзі бачнага. З іншага боку, дакладна таксама, што бачанне, зрок знаходзяцца ў залежнасці ад руху. Можна бачыць толькі тое, на што глядзіш. Чым быў бы зрок, калі б вочы зусім не рухаліся, але і якім чынам мог бы іх рух не прыводзіць рэчы ў беспарадак, не пераварочваць іх і не змешваць, калі б ён сам па сабе быў рэфлекторным, або сляпым, не валодаў сваімі антэнамі, сваёй здольнасцю адрознівання, калі б у ім ужо не ўтрымлівалася бачання? Усе мае перамяшчэнні першапачаткова абмалёўваюцца ў нейкім куце майго пейзажу, яны нанесеныя на карту бачнага. Усё, што я бачу, прынцыпова мною дасягальнае, сама менш дасягальнае для майго позірку, адзначанага на карце «я магу». Кожная з гэтых двух картаў запоўненая і самадстатковая. Бачны свет, як і свет маіх маторных праектаў, уяўляюць сабою цэласныя часткі аднаго і таго самага Быцця.

Гэтае зусім асаблівае кшталту ўзаеманакладанне, над якім пакуль што яшчэ як след не задумваліся, не дае права разглядаць зрок як адну з аперацый мыслення, што прапануе на суд розуму карціну або спосаб прэзентацыі свету – гэта значыць свет іманентны, або ідэальны. Ён з'явіўся ў асяроддзі бачнага дзякуючы свайму целу, якое само належыць гэтаму бачнаму; той, які бачыць, не прыўлашчвае сабе таго, што ён бачыць: ён толькі набліжае яго да сябе позіркам, ён выходзіць у свет. І гэты свет, да якога датычны той, які бачыць, – са свайго боку, не ёсць ніякім не «ў сабе» і не матэрыяй. Мой рух – гэта не разнавіднасць разумнага рашэння, не нейкае абсалютнае прадпісанне, якое б дэкрэтавала з глыбіні суб'ектыўнасці тое або іншае перасоўванне, што цудоўным чынам здзяйсняецца ў прасторы. Ён уяўляе сабою натуральны працяг і выспяванне бачання. Я кажу пра рэч, што яна знаходзіцца ў руху, але маё ўласнае цела *рухаецца*, мой рух *самадзійсяецца*. Маё

цела не знаходзіцца ў няведанні ў дачыненні да самога сябе і не сляпое для самога сябе: яно адбываецца з самога сябе...

Загадкаваець майго цела заснавана на тым, што яно адразу і тое, што бачыць, і бачнае. Здольнае бачыць усе рэчы, яно можа бачыць таксама і само сябе і прызнаваць пры гэтым у тым, што яно бачыць, «адваротны бок» свае здольнасці бачання. Яно бачыць сябе тым, якое бачыць, яно датыкаецца да сябе тым, якое здольнае датыкацца; яно бачнае, адчувальнае для самога сябе. Гэта пэўная самасвядомасць (soi), аднак не ў выніку празрыстасці для сябе, падобнай да празрыстасці для сябе думання, якое можа думаць што б там ні было, толькі асімілюючы, канстытууючы, пераўтвараючы ў аб'ект думкі. Гэта – самасвядомасць праз змешванне, узаемапераходы, нарцысізм, судатычнасць таго, хто бачыць, з тым, што ён бачыць; таго, хто датыкаецца, з тым, да чаго ён датыкаецца; таго, які адчувае, з тым, што ён адчувае – самасвядомасць, якая апынаецца, гэтакім чынам, пагружанаю ў рэчы, якія валодаюць пярэднім і адваротным бокам, мінулым і будучым...

Гэты першы парадокс няспынна нараджае з сябе іншыя. Паколькі маё цела бачнае і знаходзіцца ў руху, яно належыць да ліку рэчаў, яно аказваецца адною з іх, уплецена ў сусветную тканіну, валодае гэткаю самай унутранаю інтэграванасцю, як і іншыя рэчы. Аднак паколькі яно само бачыць і само рухаецца, яно ўтварае з іншых рэчаў сферу вакол сябе гэтакім чынам, што яны робяцца яго дадаткам або працягам; рэчы цяпер ужо інкруставаныя ў плоць майго цела, складаюць частку яго поўнага вызначэння, і ўвесь свет выраблены з тае самае тканіны, што і яно. Гэтыя крутыя павароты і антыноміі ўяўляюць сабою розныя спосабы выказвання таго, што бачанне ўкаранілася і здзяйсняецца сярод рэчаў – там, дзе адно з бачных, набываючы зрок, робіцца бачным для самога сябе, а праз гэта – бачаннем усіх рэчаў; там, дзе знаходзіцца і захоўваецца, як той матачны раствор у крышталі, непадзельнасць таго, які адчувае, і таго, што адчуваецца.

Марыс Мэрло-Панці. Вока і дух.  
*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*  
Merleau-Ponty, M. *Œeil et l'esprit.*  
Paris, 1964. P. 15–20.

## **ЖОРЖ МАРЫ КАЦЬЕ**

...Мы можам гаварыць пра метафізіку, бо пытанні, якія мы павінны разабраць, належаць да парадку культуры, а метафізіка ў парадку чалавечай веды мае найвышэйшую годнасць мудрасці. Метафізічная мудрасць і вера, заўважым, адсылаюць да іншага. Без вызваленчай метафізічнае мудрасці на ўзроўні розуму, жыццю веры пагражае згубная хвароба пад назвай фідэізм; жыццё веры прыўносіць у метафізічны розум, цалкам распазнаны ў сваёй таясамасці, ачышчэнне і суцязненні, гэтак як даляглад трансцэндэнтнасці садзейнічае яго пошуку і яго медытацыі.

Наш дыягназ пастаўлены рацыяналісцкаму духу як аднаму з кампанентаў культуры новага часу. Я паспрабаваў увідавочніць пэўныя яго моцныя бакі. Але было б памылкова папросту атаясамліваць навачасную культуру з рацыяналізмам.

Апроч гэтага было б несправядліва ігнараваць усе тыя набыткі, што мы маем, дзякуючы навуцы, навачаснай думцы ў дачыненні да ведаў, усведамлення, мастацтва і маральнага адчування... Гаворка ідзе... пра новае адкрыццё традыцыі, але адначасова – пра больш уважлівае стаўленне да каштоўнасцяў і багацця сучаснай культуры. Але гэтыя каштоўнасці і гэтыя багацці патрабуюць адпаведнага бачання і ацэнкі, і менавіта гэта якраз і ёсць справай мудрасці.

Жорж Мары Кацье. Шлях да метафізікі.  
Пераклад Святланы Грачухінай //  
Хрысціянскі Філасофскі Зборнік. Мінск,  
2001. С. 17–18.

## **МІКАЛАЙ КРУКОЎСКИ**

У мастацкай культуры як сярэдзінным пласце культуры ўвогуле, дзе духоўнае і матэрыяльнае, унутранае і знешняе, змест і форма выступаюць у пэўнай, хоць і вельмі рухомай, раўнавазе, ці, гаворачы моваю дыялектычнай логікі, у супярэчлівым адзінстве, такім яе асноўным носьбітам з'яўляецца мастацкі твор, альбо мастацкі вобраз. Мастацкі твор якраз і ўяўляе сабою такое адзінства зместу і формы, праз якое з аднаго боку выразна праглядае аналагічнае адзінства рацыянальнага і пачуццёвага ў суб'екце – стваральніку дадзенага твора, а з другога боку – адзінства сутнасці і з'явы прыроднага прадмета, адлюстраваннем ці ўвасабленнем якога ёсць гэты твор. Мастацкі твор па сваёй сутнасці – знак-вобраз, ён не ўтварае адвображаны прадмет цалкам, як, напрыклад, знак-рэч, і не абазначае яго толькі ўмоўна, як знак-сімвал, а паказвае нам яго вобраз.

Мікалай Крукоўскі. Філасофія культуры.  
Уводзіны ў тэарэтычную культуралогію.  
Мінск, 2000. С. 131.

## **ФРЭДРЫК ДЖЭЙМІСАН**

### **Постмадэрнізм як культурная дамінанта**

...Папярэдняя заўвага: тое, пра што я пісаў раней, не трэба разумець як стылістычнае апісанне, як апісанне аднаго культурніцкага стылю або руху сярод іншых. Я, хутчэй, хацеў прапанаваць гіпотэзу перыядызацыі, і менавіта ў той момант, калі сама канцэпцыя гістарычнай перыядызацыі стала здавацца напраўду праблематычнаю. У іншым месцы я даводзіў, што ўвесь ізаляваны або дыскрэтны культурніцкі аналіз заўсёды змяшчае ў сабе прыхаваную або рэпрэсаваную тэорыю гістарычнае перыядызацыі; у кожным выпадку, канцэпцыя «генеалогіі» шмат у чым грунтуецца на традыцыйным тэарэтычным клопаце пра так званую лінейную гісторыю, тэорыі «стадый» і «тэлелагічную гістарыяграфію». У гэтым кантэксце, аднак, больш працяглае тэарэтычнае абмеркаванне такіх (вельмі рэальных) пытанняў можа быць заменена пэўнаю колькасцю істотных заўваг.

Адной з праблем, часта выкліканых перыядызацыйнымі гіпотэзамі, ёсць тое, што яны маюць тэндэнцыю знішчаць адрозненні і праецыраваць ідэю гіста-

рычнага перыяду як велізарную аднастайнасць (абмежаваную з абодвух бакоў невытлумачальнымі «храналагічнымі») метамарфозамі ды знакамі прыпынку). Аднак менавіта таму мне здаецца, што важна разумець «постмадэрнізм» не як стыль, а хутчэй, як культурную дамінанту: гэта канцэпцыя, якая дапускае наяўнасць і суіснаванне шэрагу зусім розных, але падначаленых адна адной рысаў. Разгледзім, напрыклад, магутную альтэрнатыўную пазіцыю, паводле якой постмадэрнізм сам па сабе ёсць нечым крыху большым, чым яшчэ адною стадыяй уласна мадэрнізму (калі, вядома, нават не даўнейшага рамантызму); можна, сапраўды, прызнаць, што ўсе прыкметы постмадэрнізму, якія я збіраюся пералічыць, могуць быць знойдзены ў поўным аб'ёме ў тым ці іншым напрамку, што папярэднічалі мадэрнізму (уключаючы такіх дзіўных генеалагічных папярэдніц і папярэднікаў, як Гертруда Стайн, Раймон Русэль або Марсэль Дзюшан, якія могуць лічыцца сапраўднымі постмадэрністамі *avant la lettre*<sup>46</sup>). Аднак гэты пункт погляду не быў прыняты да ўвагі ў якасці сацыяльнай пазіцыі старэйшага мадэрнізму, або, што яшчэ дакладней, мела месца яе гарачае непрыманне з боку старэйшай віктарыянскай і поствіктарыянскай буржуазіі, для якой яе формы і аблічча выглядалі як нейкія выроўдлівыя, дысанантныя, няясныя, скандальныя, амаральныя, падрыўныя – і ў цэлым «антысацыяльныя». Тут будзе выказана прэрэчанне, што мутацыя ў сферы культуры зрабіла такое стаўленне архаічным. Пікасо і Джойс не толькі болей не жахлівыя – цяпер яны падаюцца нам збольшага досыць «рэалістычнымі»; і гэта ёсць вынікам кананізацыі ды акадэмічнай інстытуцыяналізацыі сучаснага руху ў цэлым, якое можна прасачыць да канца 1950-х гадоў. Гэта, безумоўна, адно з найбольш праўдападобных тлумачэнняў з'яўлення самога постмадэрнізму, паколькі маладое пакаленне 1960-х гадоў цяпер мелася процістаяць былому апазіцыйнаму сучаснаму руху як групе мёртвых класікаў, якія «ціснуць, нібы кашмар на мазгі тых, хто жыве», як аднойчы выказаўся Маркс у іншым кантэксте.

Што датычыць бунту постмадэрну супраць усяго гэтага, тым не менш, варта падкрэсліць, што яго ўласныя зневажальныя рысы – ад змрочнасці і адкрыта сэксуальнага матэрыялу да псіхалагічнага ўбоства ды выразных праяваў сацыяльнага і палітычнага непадпарадкавання, якія выходзяць па-за межы ўсяго, што можна было б сабе ўявіць як самыя экстрэмальныя элементы высокага мадэрнізму – ужо не прыводзяць у шок каго-кольвечы і не толькі ўспрымаюцца з велізарнай самазаспакоенасцю, але і самі робяцца ўзаконенымі і знаходзяцца ў еднасці з афіцыйнаю культурай заходняга грамадства. Адбылося наступнае: эстэтычная вытворчасць сёння інтэгралася ў вытворчасць тавараў у цэлым – гэтак што шалёныя эканамічныя тэмпы вытворчасці новых патокаў усё навейшых, на першы погляд, тавараў (ад вопраткі да самалётаў) пры ўсё большых хуткасцях абароту цяпер фіксуюць усё важнейшае значэнне, структурную функцыю і пазіцыю датычна эстэтычных навацый ды эксперыментаў. Такія эканамічныя патрэбы потым знаходзяць прызнанне ў інстытуцыянальнай падтрымцы рознага кшталту,

---

<sup>46</sup> Па вызначэнні (франц.).

даступнай для новага мастацтва – ад фундацый і грантаў для музеяў да іншых формаў патранату. Архітэктура, аднак, адносіцца да тых мастацтваў, што паводле свайго характару найбольш блізкія да эканомікі, з якою ў выглядзе камісій і ацэнкі коштаў зямлі яна мае практычна неапасродкаваныя дачыненні – таму не дзіўна, што яна выяўляе надзвычайны росквіт новага постмадэрну. Архітэктура заснавана на апецы шматнацыянальнага бізнэсу, чыё пашырэнне і развіццё дакладна супала з яе ростам. Вось жа, гэтыя дзве новыя з’явы маюць яшчэ глыбейшую дыялектычную ўзамасувязь, чым проста індывідуальнае фінансаванне таго ці іншага індывідуальнага праекта... Тым не менш, якраз у гэты момант мы павінны нагадаць чытачу пра відавочнае: менавіта пра тое, што ўся гэтая глабальная, але амерыканская, постмадэрная культура ёсць унутраным і панадструктурным выразам цалкам новае хвалі амерыканскага ваеннага і эканамічнага дамінавання ва ўсім свеце: у гэтым і палягае сэнс: як і на працягу ўсёй гісторыі класаў, адваротным бокам культуры ёсць кроў, катаванні, смерць і жах. Таму першае, што трэба зрабіць у дачыненні да канцэпцыі перыдызацыі паводле прынцыпу дамінавання, – гэта тое, што, калі нават усе падставовыя прыкметы постмадэрнізму былі ідэнтычныя і неадрыўныя ад тых, што меў старэйшы мадэрнізм – пазіцыя, якую я лічу відавочна памылковаю, але якую мог бы падважыць толькі больш працяглы аналіз самога мадэрнізму, – гэтыя дзве з’явы па-ранейшаму будуць цалкам адрознівацца адна ад адной паводле свайго значэння і сацыяльнай функцыі праз вельмі рознае становішча постмадэрнізму ў эканамічнай сістэме позняга капіталу і, больш за тое, у дачыненні да трансфармацыі самой сферы культуры ў сучасным грамадстве...

...Паколькі тэарэтык перамагае, ствараючы ўсё больш замкнёную і жахлівую для іншых машыну, ён у той жа ступені прайграе, бо гэтакім чынам блакуюцца крытычная здольнасць яго працы ды імпульсы адмаўлення і бунту, не кажучы ўжо пра імпульсы сацыяльнай трансфармацыі, што ўспрымаюцца як празмерна амбіцыйныя ітывіальныя перад абліччам самой мадэлі... Постмадэрн ёсць, аднак, сілавым полем, у якім павінны прабівацца самыя розныя віды культурніцкіх імпульсаў – тое, што Рэйманд Ўільямс<sup>47</sup> з карысцю назваў «рэшткавымі» і «тымі, што ўзнікаюць», формамі культурнай вытворчасці. Калі мы не дасягнем пэўнага агульнага адчування культурніцкай дамінанты, то мы вернемся да ўяўлення пра цяперашнюю гісторыю як пра відавочную гетэрагеннасць, пра выпадковую розніцу, пра суіснаванне мноства сіл, эфектыўнасць якіх невырашальная. У кожным разе, тут назіраўся палітычны дух – спраектаваць пэўную канцэпцыю новай сістэмнай культурнай нормы і яе ўзнаўлення, каб больш адэкватна разважаць пра найбольш эфектыўныя формы любой радыкальнай культурніцкай працы сёння.

...Тут я спрабую закрануць наступныя падставовыя рысы постмадэрну: новую бяздоннасць, якая знаходзіць свій працяг як у сучаснай «тэорыі», гэтак і ў цалкам новай культуры вобраза або сімулякра; наступнае аслабленне гістарычнасці, як

<sup>47</sup> Валійскі літаратар і мыслер XX ст., марксіст, прадстаўнік плыні «новых левых».



у нашых дачыненнях з публічнаю гісторыяй, так і ў новых формах нашай прыватнай тэмпаральнасці, чыя «шызафрэнічная» структура (паводле Жака Лакана<sup>48</sup>) будзе вызначаць новыя тыпы сінтаксісу або сінтагматычных адносінаў у мастацтвах больш тэмпаральнага кшталту; цалкам новы тып эмацыянальнага падставовага тону – тое, што я назаву «інтэнсіўнасцямі», – які лепш за ўсё можна зразумець, вярнуўшыся да даўнейшых тэорый узвышанага; глыбокія асноватворныя дачыненні ўсяго гэтага да цалкам новай тэхналогіі, якая сама ў сабе ёсць фігураю для ўсёй сусветнай эканамічнай сістэмы...

Фрэдрык Джэймісан. Постмадэрнізм, або  
Культурніцкая логіка позняга капіталізму.

*Пераклад Л. Баршчэўскага паводле:*  
(Jameson, F. Postmodernism, or The Cultural  
Logic of Late Capitalism)

<https://pdfs.semanticscholar.org/40d6/b702fa28fdd1802abfb1210e10f1fa36de42.pdf>

## ВАЛЯНЦІН АКУДОВІЧ

### Архіпелаг Беларусь замест прадмовы

На палітычнай мапе Еўропы Беларусь, як і ўсе іншыя краіны, выдзелена не толькі дзяржаўнай мяжой, але яшчэ і нейкім апрычоным колерам. Аднастайная фарба на мапе ўвогуле не супярэчыць дзяржаўнай цэласнасці фігуры Рэспублікі Беларусь. Аднак калі б нехта, дасціпны і дасведчаны, паспрабаваў на агульным полі нашай дзяржавы пазначыць адметным колерам тыя месцы, дзе Беларусь насамрэч беларуская, гэта значыць тыя месцы, дзе актыўна ці хаця б заўважна прысутнічаюць беларуская мова, беларуская культура, урэшце, проста любоў да Беларусі, як да непазбежна тваёй Бацькаўшчыны, то мы мелі б зусім іншы малюнак. Тады мы ўбачылі б нешта накшталт Архіпелагу – унутры дзяржаўных межаў сям-там паасобку ці групамі раскіданы астравы і астраўкі беларушчыны, а між імі неабсяжнае мора расейшчыны: расейскай культуры, расейскай свядомасці, расейскай мовы... І хаця гэтая расейшчына грунтоўна скажоная намі, наўсцяж дэфармаваная і ад таго трохі фарсавая, але тым не менш сёння менавіта яна пануе на Беларусі, калі не ў якасці вартасці, то ў якасці колькасці.

Сваю даўнюю метафару Беларусі як Архіпелагу я згадаў тут адно дзеля таго, каб выразніць, што «Уся Беларусь» і «Уласна Беларусь» – гэта дзве канцэптuallyна розныя кампазіцыі на прасторы аднаго топасу. На жаль, мы вельмі рэдка звяртаем увагу на гэты надзвычай істотны момант і ўпарта намагаемся зразумець і развязаць праблемы «Усёй Беларусі» праз «Уласна Беларусь» ці наадварот.

Але амбівалентнасць беларускай сітуацыі, калі мы на яе не зважаем, адноль-

---

<sup>48</sup> Французскі псіхіятр і псіхааналітык сярэдзіны ХХ ст., заснавальнік нацыянальнай школы псіхааналізу.

кава замінае і аналітыцы кожнага лакальнага фрагмента нашага існавання. Вось чаму, займеўшы жаданне трохі паразважаць пра беларускі тэкст, я вымушаны наперад удакладніць, што тут будуць мецца на ўвазе толькі ўласнабеларускія тэксты, гэта значыць тыя, якімі пераважна карыстаюцца насельнікі Архіпелагу Беларусь.

Тэкст – гэта бадай адзінае, што рэальна звязвае між сабою ўсіх жыхароў Архіпелагу Беларусь. Толькі на прасторы Беларускага Тэксту мы, насельнікі гэтых, далёка параскіданых адна ад адной выспаў, можам сустрэцца разам і, такім архаічным чынам, натуральным хутчэй для канца XIX стагоддзя, чым для канца XX, пераадольваем усё, што нас раз’ядноўвае, – ад каланіяльнай гісторыі да зрусіфікаванай дзяржавы.

Натуральна, напярэдадні трэцяга тысячагоддзя, калі ў кожнай кватэры ёсць і радыёпрымач, і тэлевізар, карыстацца малаэфектыўным (параўнальна з аўдыёвідэасродкамі) Тэкстам як асноўным начиннем нацыянальнага задзіночання – відавочны архаізм. Але тут ужо нічога не паробіш: і радыё, і тэлебачанне, калі не па форме, то па сутнасці – антыбеларускія, і яны не лучаць між сабою насельнікаў аддаленых выспаў, а ўсё больш раз’ядноўваюць.

З усяго гэтага мы на Беларусі маем досыць парадаксальную сітуацыю: калі ў нацыянальна і дэмакратычна сфармаваных постіндустрыяльных краінах Тэкст губляе сваё цэнтрапалеглае месца ў функцыянаванні грамадства, якое ён займаў на працягу многіх стагоддзяў, то ў нэдэмакратычнай і нацыянальна знямогай Беларусі ён па-ранейшаму дамінуе, хоць вынікі гэтага дамінавання досыць сціплыя, бо і на астравах сёння – эпоха камунікатыўна адкрытага грамадства, а гэта азначае, што хаця Тэкст знаходзіцца ў цэнтры культурнага жыцця Архіпелагу, але знаходзіцца ён там усяго як цэнтрапалеглая маргіналія.

Цэнтральнапалеглым месцам Тэксту ў беларускай сітуацыі вызначаецца і роля беларускіх грамадска-культурных выданняў і кніг. Незалежна ад сваёй ідэалагічнай, эстэтычнай, інтэлектуальнай і тэматычнай скіраванасці, беларускія па форме і сутнасці выданні, нават паўз сваю волю, толькі таму, што яны прэзэнтуюць Беларускі Тэкст, выконваюць сёння і палітычную, і асветніцкую, і адукацыйную функцыі... Менавіта так, нават адукацыйную, бо беларускай мове сёння не вучаць дзяцей ні бацькі, ні школа (у належнай меры), ні вуліца. Вось чаму на Беларусі літаратура ўсё яшчэ больш чым літаратура, а часопіс больш чым часопіс.

Іншая рэч, ці добра гэта? Я з глыбокім скепсісам стаўлюся да таго меркавання, што літаратурны твор сам па сабе можа нейкім чынам уплываць на сацыяльнае жыццё, нават калі ён ствараўся з мэтай такога ўплыву. Шматлікія прыклады з гісторыі літаратуры, якія быццам пярэчаць гэтаму скепсісу, як мне здаецца, сведчаць адно пра тое, што ў розныя эпохі літаратуры даводзілася браць на сябе і іншыя, акрамя ўласналітаратурных, функцыі, бо грамадскія інстытуты, якія мусілі рэалізоўваць гэтыя іншыя функцыі, былі на тую пару альбо яшчэ не сфармаваныя, альбо знаходзіліся пад забаронаю. У такія моманты грамадства само нагужала літаратурны твор той сацыяльна-палітычнай семантыкай, у якой яно адчувала патрэбу, але якую на той час ні праз што яшчэ, акрамя як праз літаратуру, немагчыма было выявіць.

Пачынаючы з «Мужыцкай праўды» Кастуся Каліноўскага і віленскай «Нашай Нівы» пачатку стагоддзя, усе беларускія выданні ўскосна, свядома ці неўсвядомлена, выконвалі ролю адсутных грамадскіх і сацыяльна-палітычных інстытутаў. Больш за тое, менавіта на прасторы грамадска-культурных выданняў і кніг беларусы сфармаваліся як нацыя. І сёння мы застаемся нацыяй не дзякуючы палітычным рухам і фармальна незалежнай дзяржаве, а зноў жа дзякуючы таму, што існуе Беларускі Тэкст. Магчыма, знешне гэтая тэза выглядае залішне радыкальнай, але, я думаю, яна такой не падасца кожнаму, хто заглыбіўся ў яе сутнасць.

Вось чаму адказнасць за лёс Беларусі шмат у чым ляжыць на Беларускім Тэксце, а значыць і на кожным персанальна, хто гэты тэкст фармуе.

Падобна, нам ужо стаецца амаль невыносным цяжар адказнасці за існаванне мовы, нацыі, дзяржавы, які ўжо больш за стагоддзе ніхто не здымае ні з літаратараў, ні з рэдактараў, ні з выдаўцоў.

Магчыма, я памыляюся, але мне здаецца, што мы стаміліся, што мы ўжо страшэнна стаміліся ад трагічнага цяжару апошняга беларускага стагоддзя. А разам знамістаміўся і нашчытач. Уласна кажучы, ён зусім і нечытач узвыклым разуменні. Гэта хутчэй наш хаўруснік. Мы з ім не пішам і не чытаем літаратурныя тэксты, а праз пісанне і чытанне літаратурных тэкстаў удзельнічаем у сакралізаванай містэрыі, галоўнай мэтай якой ёсць нарошчванне астральнага цела нацыі.

Адсюль і праблема чытача нашых выданняў паўстае ў досыць спецыфічным ракурсе. Яна кардынальна адрозніваецца ад той звычайнай праблемы, якая ёсць у кожнага выдання ў кожнай краіне. Фармулюючы гэтак адрозненне, парадусім заўважым, што ў нас гэтая праблема не вырашаецца праз якасць і актуальнасць саміх тэкстаў. У нас яна найперш звязаная з пашырэннем Архіпелагу Беларусь і з павелічэннем колькасці яго насельнікаў. Рэч у тым, што каб стаць чытачом хоць якога з нашых выданняў, спачатку трэба зрабіцца беларусам. А каб зрабіць з шараговага грамадзяніна Рэспублікі Беларусь – беларуса, патрабуецца шмат часу і столькі ж высілкаў. Тым больш, што дзяржава Беларусь у «вытворчасці беларусаў» амаль не ўдзельнічае. Кожны свядомы беларус – гэта штучны выраб, здзейснены на подзе Беларускага Тэксту самаахвярнымі намаганнямі прыватных асобаў. З гэтага, бадай, няцяжка зразумець, чаму наяўнасць нашага чытача залежыць не столькі ад якасці і актуальнасці тэкстаў, колькі ад спрыяльнага супадзення грамадска-палітычных падзеяў і прыватных ініцыятываў адэптаў беларушчыны. І вось толькі тады, калі праз збег прыватных ініцыятыў і сацыяльных акалічнасцяў з’яўляецца чарговы беларус, настае пара прылучэння яго да таго ці іншага выдання – гэты акт паводле яго значнасці я з пэўнай доляй іроніі гатовы параўнаць з працэдурай пасвячэння ў рыцары нейкага сярэднявечнага ордэна ці ў сябры масонскай ложы...

Валянцін Акудовіч. Мяне няма:  
роздум на руінах чалавека.  
Менск, 1998. С. 3–5.  
(Правапіс зменены).

## СЯРГЕЙ САНЬКО

Культуру, як і традыцыю (калі надаваць увагу змястоўным адрозненням гэтых спэцемаў), нельга зрабіць аб'ектам у сэнсе аб'екта класічнае гнасеалогіі. А тое, што існуе адмысловая навука аб культуры – *культуралогія* (пераважна ў Цэнтральна- і Усходнееўрапейскім рэгіёне), *Kulturwissenschaft* ці *Cultural Studies*, магло б выглядаць як тэарэтычны кур'ёз.

На культуру нельга кінуць абсалютна збочаны, «аб'ектыўны» позірк, бо інтэндаванасць гэткага позірку неўнікнёна стае ўгрунтаванаю ў інтэндаваным, г. зн. усё роўна ў культуры. Сітуацыя цалкам адпаведная той, што ўпершыню была ўсведамлена ў асадах феноменалогіі: свядомасць мае справу не з фактамі нейкае «аб'ектыўнае рэчаіснасці», а заўсёды толькі з фактамі самое свядомасці. Не-культурны погляд на культуру – гэта погляд бостваў, якія адны і маглі б уважацца за культууролагаў *par excellance*, калі ім, вядома, рупіць наш чалавечы клопат.

Культурны Космас даступны толькі пагляду знутры – заангажаванаму пагляду. Тое, што ў культуралагічных штудыях неўнікнёна набывае выгляд квазі-аб'екта, насамрэч павінна разумецца як свайго роду рэфлексіўная дэскрыпцыя гэтага Космасу. У найбольшай ступені гэта датычыць таго, што звычайна падводзіцца пад не надта ўдалую рубрыку «традыцыйная культура» (нібыта можна памысліць сабе культуру без традыцыі). Калі вядзецца пра традыцыйную культуру, то найперш тут маецца на ўвазе такая культура, механізмы трывання якой у часе зарганізаваны адмысловым чынам, выразна адрозным ад функцыянавання адпаведных механізмаў, перадусім, мадэрнае ўрбаністычнае культуры. Такая культура ўяўляе сабою асобны культурны тып з толькі яму ўласцівым наборам характарыстычных азнакаў (таксонаў). Свядомая ўстаноўка на эксплікацыю менавіта гэтых азнакаў і пільнаванне ў даследніцкай практыцы пэўных асацыяваных з імі правілаў складаюць падваліну традыцыяналізму. А заангажаваны (у акрэсленым вышэй сэнсе) пагляд на традыцыю будзе паглядам традыцыяналісцкім. Я лічу, што гэта адзіна магчымы дасціпны і шчыры падыход...

...Рэальны досвед кажа, што кожная сітуацыя *дыялогу культур* – гэта заўсёды пэўная *інтэрпрэтацыя* іншае культуры і пэўная яе *рэканструкцыя*. Гэта сітуацыя актуалізацыі пэўных «магчымых светаў» альбо, кажучы больш дасціпна і навукова, пэўнага мноства мадэляў, рэалізаванага на нейкім мностве аб'ектных элементаў з дапамогаю таго ці іншага селектыўнага мноства...

Сяргей Санька. Традыцыяналісцкі пагляд на традыцыю: «Прэзюмпцыя аўтахтоннасці» і «дэканструкцыя традыцыі» // Анталёгія сучаснага беларускага мыслення. С.-Пецяярбург, 2003. С. 46–47, 56. (Правапіс зменены).

## КАРОТКІЯ ЗВЕСТКІ ПРА АЎТАРАЎ ЦЫТАВАННЫХ ПРАЦ

- Адорна, Тэадор Людвіг Візенгрунд** (1903–1969) – нямецкі філосаф, сацыёлаг і музыказнаўца, прадстаўнік франкфурцкай школы. Найважнейшыя філасофскія працы: «Негатыўная дыялектыка», «Да метакрытыкі тэорыі пазнання», «Аспекты філасофіі Гегеля», «Дыялектыка Асветніцтва» (з *М. Горкгаймерам*).
- Акудовіч, Валянцін** (нар. у 1950 г.) – беларускі літаратурны крытык, эсэіст, філосаф. Галоўныя творы: «Мяне няма: Роздумы на руінах чалавека» (1998), «Разбурыць Парыж» (2004), «Дыялогі з Богам» (2006), «Код адсутнасці. Асновы беларускай ментальнасці» (2007), «Кніга пра Нішто» (2012), «Прачнуцца ранкам у сваёй краіне» (2016).
- Анаксагор** з Клазаменаў (каля 500–428 г. да н. э.) – старагрэцкі філосаф, заснавальнік афінскай філасофскай школы. Аўтар трактата «Аб прыродзе» і іншых твораў, ад якіх да нас дайшлі толькі невялікія фрагменты.
- Артэга-і-Гасэт, Хасэ** (1883–1955) – іспанскі філосаф культуры, сацыёлаг і публіцыст. Галоўныя працы: «Паўстанне мас», «Дэгуманізацыя мастацтва», «Узнікненне філасофіі», «Чалавек і людзі».
- Арыстотэль Стагірыт** (384–322 г. да н. э.) – старагрэцкі філосаф і навуковец-энцыклапедыст, стваральнік аднаго з першых усёабдымных філасофскіх вучэнняў і класічнай логікі. Найважнейшыя працы: «Метафізіка», «Арганон», «Пра душу», «Фізіка», «Нікамахава этыка», «Палітыка», «Рыторыка», «Паэтыка».
- Аўгусцін Аўрэлій** (354–430) – хрысціянскі філосаф-багаслоў, адзін з айцоў Царквы. Галоўныя творы: «Пра места Божае», Споведзь».
- Бабкоў, Ігар** (нар. у 1964 г. у Гомелі) – беларускі філосаф і літаратар. Аўтар манаграфіі «Філасофія Яна Снядэцкага» (2002), шэрагу артыкулаў і эсэ. Суаўтар манаграфіі «Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі» (т. 1, 2008; т. 4, 2017).
- Баркоўскі, Павел** (нар. у 1978 г. у Мінску) – беларускі філосаф, сацыяльны тэарэтык, педагог. Выкладае ў Белдзяржуніверсітэце. Абараніў кандыдацкую дысертацыю па тэме: «Тэорыя разумення як даследніцкі праект у сучаснай гнасэалогіі» (2005). Іншыя найважнейшыя працы: «Феномены разумення. Абрысы сучаснай герменеўтычнай філасофіі» (2008), «Універсітэт: дыскусія пра асновы» (з *Ул. Мацкевічам*, 2011).
- Бахцін, Міхаіл** (1895–1975) – расійскі філосаф, літаратуразнаўца, культуролог, частка жыцця і творчасці якога звязана з Вільняй і Віцебскам. Асноўныя працы: «Аўтар і герой у эстэтычнай дзейнасці», «Праблемы творчасці Дастаеўскага», «Да філасофіі ўчынку», «Творчасць Франсуа Рабле і народная культура сярэднявечча і Рэнесансу».
- Бахэнскі, Юзаф** (1902–1995) – польскі рэлігійны філосаф, логік. Галоўныя працы: «Еўрапейская філасофія сучаснасці», «Фармальныя логіка», «Сучасныя мета-

ды мыслення», «Нарыс гісторыі філасофіі», «Нарысы пра нацыяналізм і польскі каталіцызм», «Пра аналітычную філасофію».

**Башляр, Гастон** (1884–1962) – французскі філосаф, які распрацоўваў свае ідэі на аснове прыродазнаўча-навуковых даследаў. Асноўныя працы: «Новы рацыяналізм», «Фарміраванне навуковага духу», «Псіхааналіз агню», «Філасофія не».

**Бергсон, Анры** (1859–1941) – французскі філосаф, прадстаўнік інтуітыўізму і філасофіі жыцця. Лаўрэат Нобелеўскай прэміі ў галіне літаратуры. Галоўныя працы: «Творчая эвалюцыя», «Дзве крыніцы маралі і рэлігіі», «Матэрыя і памяць», «Мысленне і творчае станаўленне».

**Бубер, Марцін** (1878–1965) – нямецкі і габрэйскі філосаф, блізкі да экзістэнцыялізму і «дыялектычнай тэалогіі». Найважнейшыя працы: «Я і Ты», «Праблема чалавека», «Першая адлегласць і стасунак», «Паходжанне і сутнасць хасідызму».

**Бэкан, Фрэнсіс** (1561–1626) – англійскі філосаф, пісьменнік, родапачынальнік англійскага матэрыялізму. Галоўныя творы: «Новы Арганон», «Новая Атлантыда».

**Бэрлін, Ісая** (1909–1997) – расійска-брытанскі палітычны філосаф, гісторык ідэй, прыхільнік лібералізму. Найважнейшыя працы: «Дзве канцэпцыі свабоды», «Гістарычная непазбежнасць», «Век Асветы», «Чатыры эсы пра свабоду», «Паняцці і катэгорыі».

**Бярдзязеў, Мікалай** (1874–1948) – расійскі рэлігійны і палітычны філосаф, адзін з аўтарытэтных крытыкаў камуністычнай ідэалогіі. Асноўныя працы: «Сэнс творчасці», «Філасофія вольнага духу», «Вытокі і сэнс расійскага камунізму», «Філасофія няроўнасці», «Самапазнаванне».

**Вальтэр** (сапр.: Франсуа Мары Аруэ, 1694–1778) – французскі пісьменнік, аўтар «філасофскіх аповесцяў», і філосаф-асветнік. Галоўныя філасофскія творы: «Метафізічны трактат», «Філасофскія лісты», «Філасофскі слоўнік».

**Вебер, Макс** (1864–1920) – нямецкі сацыёлаг, гісторык, эканаміст, філосаф. Асноўныя працы: «Пратэстанцкая этыка і дух капіталізму», «Гаспадарка і грамадства», «Эканамічная этыка сусветных рэлігій».

**Віндэльбанд, Вільгельм** (1848–1915) – нямецкі філосаф, літар бадэнскай школы неакантыянства. Найважнейшыя працы: «Прэлюдыі», «Гісторыя і прыродазнаўчая навука», «Абнаўленне гегельянства».

**Вітгенштайн, Людвіг** (1889–1951) – аўстрыйскі філосаф і логік, прадстаўнік аналітычнай філасофіі. Асноўныя працы: «Логіка-філасофскі трактат», «Філасофскія даследаванні».

**Волян, Андрэй** (1530/31–1610) – публіцыст, тэолаг-кальвініст, пісьменнік і філосаф, чья дзейнасць звязана з Вялікім Княствам Літоўскім і Польскай Каронай. Пісаў на лаціне. Асноўныя працы: «Аб палітычнай, або грамадзянскай свабодзе» (Кракаў, 1572), «Пра шчаслівае жыццё, або Найвышэйшае чалавечае дабро» (Вільня, 1596), «Пасланне да высокашаноўных Радзівілаў і Хадкевічаў» (Вільня, 1600), «Пра гаспадара і ўласцівыя яму дабрачыннасці» (Гданьск, 1610).

**фон Врыгт, Геарг Хенрык** (1916–2003) – фінскі філосаф і логік, прадстаўнік аналітычнай філасофіі. Найважнейшыя працы: «Тлумачэнне і разуменне», «Каўзальнасць і дэтэрмінізм», «Даследаванні логікі», «Шэсць эсы па філасофскай логіцы».

**Вярнадскі, Уладзімір** (1863–1945) – расійскі і ўкраінскі навуковец-прыродазнаўца, мыслер, стваральнік вучэння пра біясферу і наасферу. Першы прэзідэнт Украінскай Акадэміі навук. Найважнейшыя працы: «Навуковая думка як планетарная з’ява»,

- «Біясфера», «Хімічная будова біясферы Зямлі і яе наваколля», «Філасофскія думкі натураліста».
- Габермас, Юрген** (нар. у 1929 г.) – нямецкі філосаф і сацыёлаг, прадстаўнік «другой генерацыі» тэарэтыкаў франкфурцкай школы. Асноўныя працы: «Пазнанне і інтэрас», «Навука і тэхніка як ідэалогія», «Тэорыя камунікатыўнага дзеяння», «Філасофскі дыскурс мадэрну».
- Гадамер, Ганс-Геарг** (1900–2002) – нямецкі філосаф, заснавальнік філасофскай герменеўтыкі. Найважнейшыя працы: «Праўда і метада», «Розум у эпоху навукі», «Пахвала тэорыі», «Пачатак філасофіі».
- фон Гак, Фрыдрых Аўгуст** (1899–1992) – аўстрыйскі эканаміст і палітычны філосаф ліберальнага напрамку. Найважнейшыя працы: «Чыстая тэорыя капіталу», «Шлях да паняволлення», «Канстытуцыя Свабоды», «Згубная пыха розуму. Пра памылкі сацыялізму», «Выкарыстанне ведаў у грамадстве».
- Гайдэгер, Марцін** (1889–1976) – нямецкі філосаф, прыхільнік феноменалогіі, а пазней адзін з заснавальнікаў экзістэнцыялізму. Галоўныя працы: «Быццё і час», «Што такое метафізіка?», «Што значыць мысленне?», «Уводзіны ў метафізіку», «Пра сутнасць праўды», «Ідэнтычнасць і рознасць».
- Гайзенберг, Вернер** (1901–1976) – нямецкі фізік-тэарэтык і філосаф навукі. Найважнейшыя філасофскія працы: «Фізіка і філасофія», «Прыродазнаўчая і рэлігійная праўда», «Частка і цэлае».
- Гегель, Геарг Фрыдрых Вільгельм** (1770–1831) – нямецкі філосаф і логік, заснавальнік новай ідэалістычнай філасофіі, прыхільнік дыялектыкі. Найважнейшыя працы: «Фенаменалогія духу», «Навука логікі», «Лекцыі па філасофіі гісторыі», «Асновы філасофіі права», «Лекцыі па гісторыі філасофіі», «Энцыклапедыя філасофскіх навук».
- Гелен, Арнольд** (1904–1976) – нямецкі філосаф і сацыёлаг, адзін з галоўных прадстаўнікоў філасофскай антрапалогіі XX ст. Найважнейшыя працы: «Чалавек: яго прырода і яго становішча ў свеце», «Мараль і гіпермараль», «Душа ў эпосе тэхнікі».
- Гётэ, Ёган Вольфганг** (1749–1832) – нямецкі пісьменнік, навуковец-прыродазнаўца, мыслар. Галоўныя працы філасофскага характару: «Максімы і развагі», «Эксперымент як пасярэднік паміж суб'ектам і аб'ектам», «Метамарфозы раслін», «Да вучэння пра колеры».
- Гобс, Томас** (1588–1679) – англійскі філосаф, заснавальнік кантрактуалізму. Асноўныя працы: «Левіяфан, або Сутнасць, форма і ўлада царкоўнае і свецкае дзяржавы», «Пра грамадзяніна», «Элементы філасофіі», «Элементы натуральнага і палітычнага права».
- Годвін, Уільям** (1756–1836) – англійскі літаратар і сацыяльны філосаф. Аўтар двухтомнай працы «Даследаванне наконт палітычнай справядлівасці».
- Гольбах, Поль Анры** (1723–1789) – французскі філосаф-асветнік матэрыялістычнага напрамку. Найважнейшыя працы: «Сістэма прыроды», «Грамадская сістэма, або Натуральныя прыныцыпы маралі і палітыкі».
- Горкгаймер, Макс** (1895–1973) – нямецкі філосаф і сацыёлаг, прадстаўнік т. зв. «крытычнай тэорыі». Найважнейшыя працы: «Да паняцця розуму», «Дыялектыка Асветніцтва» (з Т. Адорна), «Да крытыкі інструментальнага розуму».
- Грудніцкі, Рыгор** (нар. у 1947 г. у Тонежы на Гомельшчыне) – беларускі філосаф і педагог. Абараніў дысертцыю па праблеме гнэсэалогіі ў класічнай нямецкай філасофіі; загадваў кафедрай філасофіі ў Полацкім дзяржаўным універсітэце.

- Аўтар шэрагу навуковых артыкулаў, навучальных дапаможнікаў па філасофіі для студэнтаў («Філасофія. Канспект лекцый», Наваполацк, 2005, і інш.).
- Гуатары, Фелікс** (1930–1992) – французскі філосаф і псіхатэрапеўт. Галоўныя працы: «Псіхааналіз і трансверсійнасць», «Малекулярная рэвалюцыя»; «Капіталізм і шызафрэнія» і «Што такое філасофія?» (абедзве з Ж. Дэлэзам).
- Гусэрль, Эдмунд** (1859–1938) – нямецкі філосаф, заснавальнік феноменалогіі. Асноўныя працы: «Крызіс еўрапейскіх навук і трансцэндэнтальная феноменалогія», «Філасофія як дакладная навука», «Даследаванні па логіцы», «Картэзіянскія рэфлексіі».
- Дабшэвіч, Бенедыкт** (1722–1799) – філосаф-электык, тэолаг, педагог беларускага паходжання. Родам з-пад Наваградка. Выкладаў у Наваградку і Вільні. Апублікаваныя працы: «Погляды новых філосафаў...» (Вільня, 1760), «Лекцыі па логіцы...» (Вільня, 1761), «Тэзісы для ўніверсальнай філасофіі» (Вільня, 1763).
- Джэймісан, Фрэдрык** (нар. у 1934 г.) – амерыканскі сацыёлаг, філосаф і літаратурны крытык левых поглядаў. Найважнейшыя працы: «Постмадэрнізм і культурніцкія тэорыі», «Позні марксізм», «Постмадэрнізм, або Культурніцкая логіка позняга капіталізму», «Вартасці дыялектыкі».
- Доўгірд, Анёл** (1776–1835) – філосаф, логік, педагог беларускага паходжання (родам з Мсціслаўшчыны). Найважнейшыя працы: «Пра логіку, метафізіку і маральную філасофію» (Вільня, 1821), «Выклад уласцівых мысленню правіл, або Логіка тэарэтычная і практычная» (Полацк, 1828), «Сапраўднасць чалавечых ведаў» (Вільня, 1839).
- Дэкарт, Рэнэ** (лацінізаванае прозвішча: Картэзій, 1596–1650) – французскі філосаф, матэматык, навуковец-прыродазнаўца, пачынальнік рацыяналізму ў гнэсеалогіі. Галоўныя філасофскія працы: «Развагі аб метадзе», «Пачаткі філасофіі», «Роздумы пра першасную філасофію...», «Правілы для кіраўніцтва развагі», «Трактат пра жарсці душы».
- Дэлэз, Жыль** (1925–1995) – французскі філосаф, педагог, прадстаўнік «філасофіі станаўлення». Найважнейшыя працы: «Логіка сэнсу», «Вобраз-час», «Эмпірызм і суб'ектыўнасць», «Логіка адчування», «Розніца і паўтор», «Што такое філасофія?» (з Ф. Гуатары).
- Залускі, Лукаш** (1604–1676) – філосаф, педагог, паходзіў з Міншчыны. Выкладаў у Вільні і ў іншых гарадах Рэчы Паспалітай. Аўтар кнігі «Агульная філасофія» (Вільня, 1640).
- Зянон Элейскі** (каля 490–430 г. да н. э.) – старагрэцкі філосаф, прадстаўнік элейскай школы. Аўтар знакамітых парадксаў, трактата «Аб прыродзе».
- Калакоўскі, Лешак** (1927–2009) – польскі філосаф, гісторык ідэй, літаратар. Асноўныя філасофскія працы: «Лекцыі па сярэднявечнай філасофіі», «Пазітывісцкая філасофія (ад Х'юма да філосафаў Венскага кола)», «Галоўныя плыні марксізму. Узнікненне, развіццё, распад», «Прысутнасць міфа».
- Кант, Імануэль** (1724–1804) – родапачынальнік класічнай нямецкай філасофіі. Найважнейшыя працы: «Крытыка чыстага розуму», «Крытыка практычнага розуму», «Крытыка здольнасці суджэння», «Пралегомены да любой будучай філасофіі...», «Метафізіка маралі».
- Карнап, Рудальф** (1891–1970) – аўстрыйскі філосаф і логік, адзін з лідараў лагічнага пазітывізму. Асноўныя працы: «Лагічныя асновы імавернасці», «Асновы матэматыкі і логікі», «Філасофскія асновы фізікі», «Два эсы пра энтрапію».



- Касірэр, Эрнст** (1874–1945) – нямецка-шведска-амерыканскі філосаф і логік, адзін з галоўных прадстаўнікоў неакантыянскай марбургскай школы. Асноўныя працы: «Філасофія сімвалічных формаў», «Праблема пазнання ў філасофіі і навуцы Новага часу», «Паняцце субстанцыі і паняцце функцыі», «Эсэ пра чалавека».
- Катарбінскі, Тадэвуш** (1886–1981) – польскі філосаф і логік, прадстаўнік львоўска-варшаўскай школы. Найважнейшыя працы: «Утылітарызм у этыцы Спенсера і Міла»; «Элементы тэорыі пазнання, фармальнай логікі і метадалогіі навукі»; «Трактат пра добрую працу».
- Кацье, Жорж-Мары** (1922–2016) – швейцарскі каталіцкі філосаф, кардынал. Асноўныя працы: «Пытанні сучаснасці», «Жыццё ў разуменні», «Атэізм учора і сёння», «Шлях да метафізікі», «Этыка інтэлекту».
- Кіркегар, Сёрэн** (1813–1855) – дацкі тэолаг, філосаф і пісьменнік, прыхільнік экзістэнцыяльнай дыялектыкі асобы. Асноўныя тэалагічныя і філасофскія працы: «Або – або», «Страх і трапятанне», «Пра паняцце іроніі», «Філасофскія кавалачкі».
- Кіш, Янаш** (нар. у 1943) – венгерскі філосаф, сацыёлаг, палітолаг і педагог. Прадстаўнік ліберальнага напрамку ў палітычнай філасофіі. Найважнейшыя працы: «Палітыка як маральная праблема», «Роўная Годнасць», «Ці ў нас існуюць правы чалавека?», «Палітычная нейтральнасць».
- Конт, Агюст** (1798–1857) – французскі філосаф, сацыёлаг, адзін з родапачынальнікаў пазітывізму. Найважнейшыя працы: «Курс пазітыўнай філасофіі», «Сістэма пазітыўнай палітыкі».
- Крукоўскі, Мікалай** (1923–2013) – беларускі філосаф, культуролаг і педагог. Асноўныя працы: «Логіка прыгажосці» (1965), «Асноўныя эстэтычныя катэгорыі: Вопыт сістэматызацыі» (1974), «Кібернетыка і законы прыгажосці» (1977), «Нотопulcher – Чалавек прыгожы» (1983), «Філасофія культуры: Уводзіны ў тэарэтычную культуралогію» (2000), «Бляск і трагедыя ідэалу» (2007).
- Кун, Томас Сэмюэл** (1922–1996) – амерыканскі філосаф навукі, фізік і гісторык. Найважнейшыя працы: «Структура навуковых рэвалюцый», «Шлях пасля «Структуры навуковых рэвалюцый», «Два полюсы. Традыцыя і наватарства ў навуковых даследаваннях».
- Лок, Джон** (1632–1704) – англійскі філосаф, эканаміст і палітычны дзеяч, заснавальнік класічнага эмпірызму і лібералізму. Асноўныя працы: «Два трактаты аб кіраванні», «Разважанні пра чалавечы розум», «Ліст пра талерантнасць».
- Лоўзі, Джон** (нар. к. 1938 г.) – амерыканскі гісторык філасофіі навукі, педагог. Асноўныя працы: «Гістарычныя ўводзіны ў філасофію навукі», «Філасофія навукі і гістарычныя даследаванні», «Тэорыі навуковага прагрэсу».
- Лукрэцый** (поўнае імя: Ціт Лукрэцый Кар, каля 99 – каля 55 г. да н. э.) – старажытнарымскі паэт і філосаф-эпікурэец, аўтар вершаванага трактата «Аб прыродзе рэчаў».
- Ляйбніц, Готфрыд Вільгельм** (1646–1716) – нямецкі філосаф, фізік, матэматык, мовазнаўца. Прадстаўнік рацыяналізму. Асноўныя філасофскія працы: «Манадалогія», «Роздумы пра пазнанне, праўду і ідэі», «Ліст да Якуба Тамазія», «Новая сістэма прыроды».
- дэ **Лямэтры, Жульен Афрэ** (1709–1751) – французскі філосаф, публіцыст, адзін з пачынальнікаў хрысціянскага сацыялізму. Асноўныя працы: «Чалавек-машына», «Чалавек-расліна», «Натуральная гісторыя душы».

- Майман, Саламон** (сапр.: Шлома Гэйман, 1753/54–1800) – габрэйска-нямецкі філосаф-асветнік, які развіваў ідэі нямецкай класічнай філасофіі. Родам з беларускай вёскі Жукаў Барок, што пад Мірам. Найважнейшыя працы: «Катэгорыі Арыстотэля», «Спроба трансцэндэнтальнай філасофіі», «Аб прагрэсе філасофіі», «Спроба новай логікі, або Тэорыя мыслення».
- Мак’явэлі, Нікало** (1469–1527) – італьянскі гісторык, пісьменнік, юрыст, дыпламат, палітычны філосаф. Аўтар знакамітага філасофска-палітычнага трактата «Уладар», мноства літаратурных і гістарычных твораў.
- Мамардашвілі, Мераб** (1930–1990) – грузінскі і расійскі філосаф, педагог. Найважнейшыя працы: «Формы і змест мыслення», «Як я разумею філасофію», «Картэзіянскія роздумы», «Страла пазнання».
- Марк Аўрэлій** (121–180) – старажытнарымскі дзяржаўны дзеяч, імператар (161–180 гг.), філосаф-стоік. Галоўны твор – «Роздумы» («Да сябе самога»).
- Маркс, Карл Генрых** (1818–1883) – нямецкі грамадскі дзеяч, мысляр, публіцыст габрэйскага паходжання, заснавальнік філасофіі марксізму. Галоўныя працы: «Капітал», «Нямецкая ідэалогія», «Міжэрнасць філасофіі».
- Маркузэ, Герберт** (1898–1979) – нямецкі і амерыканскі філосаф, найбуйнейшы прадстаўнік франкфурцкай філасофскай школы, прадстаўнік неамарксізму, экзистэнцыялізму і псіхааналізу. Найважнейшыя працы: «Розум і рэвалюцыя», «Канец утопіі», «Эрас і цывілізацыя», «Псіхааналіз і палітыка».
- Мікалай Кузанскі** (сапр.: Нікалас Крэбс, 1401–1464) – філосаф нямецкага паходжання, усе свае творы напісаў на лаціне. Асноўныя сярод іх – трактат «Пра вучонае няведанне», дыялогі «Пра мудрасць», «Пра розум», «Пра няіншасць», «Пра вяршыню сузірання».
- Міл, Джон Сцюарт** (1806–1873) – брытанскі эканаміст, філосаф-пазітывіст, адзін з ідэолагаў лібералізму. Асноўныя працы: «Сістэма індукцыйнай і дэдукцыйнай логікі», «Пра ўтылітарызм», «Пра Свабоду».
- Мэрло-Панці, Марыс** (1908–1961) – французскі філосаф, прыхільнік феноменалогіі і экзистэнцыялізму. Найважнейшыя працы: «Сэнс і нонсэнс», «Вока і дух», «Фенаменалогія перцепцыі».
- Нісбэт, Роберт Аляксандр** (1913–1996) – амерыканскі сацыёлаг некансерватыўнай арыентацыі, палітычны філосаф, педагог. Асноўныя працы: «Традыцыя і паўстанне», «Сацыяльнае змяненне і гісторыя», «Гісторыя ідэі прагрэсу», «Кансерватызм: мара ці рэальнасць».
- Ніцшэ, Фрыдрых** (1844–1900) – нямецкі філосаф, філолаг, літаратар. Прадстаўнік «філасофіі жыцця». Асноўныя працы: «Чалавечае, занадта чалавечае», «Па той бок Добра і Ліха», «Да генеалогіі маралі», «Вясёлая навукка», «Ессе homo», «Так казаў Заратустра», «Сутонне ідалаў».
- Патачка, Ян** (1907–1977) – чэхаславацкі філосаф-фенаменалаг, дысідэнт, падпісант «Хартыі-77». Найважнейшыя працы: «Прыродны свет як філасофская праблема», «Уводзіны ў феноменалогію Гусэрыя», «Уводзіны ў феноменалагічную філасофію».
- Платон** (сапр.: Арыстокл, 428/427–348/347 г. да н. э.) – старагрэцкі філосаф, вучань Сакрата, заснавальнік аб’ектыўнага ідэалізму ў еўрапейскай філасофіі. Самыя значныя яго творы: дыялогі «Фэдон», «Фэдр», «Палітэя», «Сафіст», «Горгій», «Тээтэт» «Кратыл», «Філеб» і інш.
- Плеснэр, Гельмут** (1892–1985) – нямецкі сацыёлаг і філосаф, адзін з галоўных прад-

стаўнікоў філасофскай антрапалогіі XX ст. Асноўныя працы: «Ступені арганічнага свету і чалавек. Уводзіны ў філасофскую антрапалогію», «Улада і чалавечая натура», «Антрапалогія адчуванняў».

**Попер, Карл Раймунд** (1902–1994) – аўстрыйскі і брытанскі філосаф, логік, сацыёлаг, прадстаўнік крытычнага рацыяналізму. Найважнейшыя працы: «Пазнанне і фарміраванне рэчаіснасці», «Што такое дыялектыка?», «Логіка навуковых адкрыццяў», «Міжэрнасць гістарыцызму», «Адкрытае грамадства і яго ворагі».

**Расэл, Бертран** (1872–1970) – брытанскі філосаф, матэматык, грамадскі дзеяч. Яго філасофскія погляды эвалюцыянавалі ад «нейтральнага манізму» і неарэалізму да неапазітывізму. Лаўрэат Нобелеўскай прэміі ў галіне літаратуры. Асноўныя працы: «Гісторыя заходняй філасофіі», «Чалавечы пазнанне. Яго маштаб і межы», «Даследаванне значэння і праўды», «Чалавечы пазнанне, яго абсяг і межы», «Праблемы філасофіі».

**Ролс, Джон Бордлі** (1921–2002) – амерыканскі палітычны філосаф ліберальнага напрамку. Найважнейшыя працы: «Асноўныя свабоды і іх прыярытэт», «Тэорыя справядлівасці», «Палітычны лібералізм».

**Русо, Жан-Жак** (1712–1778) – французскі пісьменнік і філосаф-асветнік, прадстаўнік дэізму. Найважнейшыя філасофскія працы: «Разважанні пра пачаткі і прынцыпы няроўнасці сярод людзей...», «Пра грамадскую дамову, або Прынцыпы палітычнага права», «Разважанні пра навуку і мастацтвы».

**Рыкерт, Генрых** (1863–1936) – нямецкі філосаф навукі, педагог, адзін з прадстаўнікоў бадэнскай школы неакантыянства. Асноўныя працы: «Уводзіны ў трансцэндэнтальную філасофію. Аб'ект пазнання», «Філасофія навукі», «Навукі аб культуры і навукі аб прыродзе».

**Сакрат** (каля 470–399 г. да н. э.) – старагрэцкі філосаф, вусныя выказванні якога дайшлі да нас у пераказах яго вучняў Платона («Апалогія Сакрата», «Крытон», «Прагатор», «Фэдон», «Палітэя» і інш.) і Ксенафонта («Успаміны пра Сакрата», «Абарона Сакрата на судзе»).

**Салаўёў, Уладзімір** (1853–1900) – расійскі рэлігійны філосаф, літаратар. Прапаведаваў аб'яднанне Усходу з Захадам праз уз'яднанне хрысціянскіх цэркваў («Расія і ўсяленская царква»). Іншыя асноўныя філасофскія і тэалагічныя працы: «Крызіс заходняе філасофіі», «Чытанні пра Богачалавека», «Філасофскія пачаткі цэласных ведаў», «Апраўданне добра».

**Санько, Сяргей** (нар. у 1962 г. у Оршы) – беларускі філосаф. Абараніў дысертацыю на тэму «Онталагічныя падставы тыпалогіі сяміялагічных парадыгмаў». Быў галоўным рэдактарам часопіса «Крыўя», працаваў у Інстытуце філасофіі НАН Беларусі. Аўтар кнігі «Штудыі з кагнітыўнай і кантрастыўнай культуралогіі» (1998), суаўтар энцыклапедычнага слоўніка «Беларуская міфалогія» (1-е выд, 2004), манаграфіі «Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі» (т. 1, 2008; т. 2, 2010).

**Сапера, Леў** (1557–1633) – дзяржаўны і вайсковы дзеяч Вялікага Княства Літоўскага, дыпламат, палітычны і рэлігійны мысляр. Родам з-пад Полацка. Асноўныя творы: «Зварот да ўсіх саслоўяў Вялікага Княства Літоўскага (прадмова да Трэцяга Статута ВКЛ)», «Пасланні да епіскапа Язафата Кунцэвіча».

**Спіноза, Барух (Бенедыкт)** (у сапр.: Барух Д'Эспіноса, 1632–1677) – нідэрландскі філосаф-пантэіст габрэйскага паходжання. Пісаў на лаціне. Найважнейшыя пра-

- цы: «Этыка», «Палітычны трактат», «Тэалагічна-палітычны трактат», «Трактат пра ўдасканалванне розуму».
- Сцёпін, Вячаслаў** (1934–2018) – беларускі і расійскі філосаф навукі, педагог. У 1959–1987 г. выкладаў філасофскія дысцыпліны ў розных ВНУ Беларусі, пасля пераехаў у Маскву, дзе з 1988 па 2006 г. узначальваў Інстытут філасофіі Акадэміі навук СССР і Расійскай Федэрацыі. Асноўныя працы: «Сучасны пазітывізм і прыватныя навукі» (Мінск, 1963), «Станаўленне навукавай тэорыі» (Мінск, 1976), «Прырода навуковага пазнання» (Мінск, 1978), «Спецыфіка навуковага пазнання» (Мінск, 1983), «Філасофія навукі і тэхнікі» (Масква, 1995), «Філасофія навукі. Агульныя праблемы» (Масква, 2006).
- дэ **Таквіль, Алексіс** (1805–1859) – французскі сацыёлаг, палітычны дзеяч і філосаф, у 1849 г. міністр замежных справаў Францыі. Асноўныя палітычна-філасофскія творы: «Дэмакратыя ў Амерыцы», «Стары парадак і рэвалюцыя».
- Тамаш (Фама) Аквінскі** (1225/26–1274) – найбуйнейшы сярэднявечны філосаф-схаласт, хрысціянскі арыстатэліст, заснавальнік тамізму. Паходзіў з-пад Неапаля, пісаў свае працы на лаціне. Найважнейшыя сярод іх: «Сума тэалогіі», «Сума супроць паганцаў», «Дыскусійныя пытанні наконт праўды», «Быццё і існасць», «Пра пазнанне Бога».
- Татаркевіч, Уладзіслаў** (1886–1980) – польскі філосаф, прадстаўнік львоўска-варшаўскай філасофскай школы. Аўтар шэрагу прац па гісторыі філасофіі, у тым ліку знакамітага трохтомнага падручніка «Гісторыя філасофіі». Іншыя найважнейшыя працы: «Пра безадноснасць добра», «Гісторыя эстэтыкі», «Пра дасканаласць», «Parerga».
- Тойнбі, Арналд Джозэф** (1889–1975) – брытанскі філосаф, гісторык і сацыёлаг, аўтар арыгінальнай канцэпцыі развіцця гісторыі і культуры чалавецтва. Асноўныя працы: «Даследаванне гісторыі», «Спасціжэнне гісторыі», «Перспектывы заходняй цывілізацыі».
- Тузава, Тамара** (нар. у 1949 г. у Клімавічах, на Магілёўшчыне) – беларускі філосаф, педагог. Шматгадовая супрацоўніца Інстытута філасофіі НАН Беларусі, загадчыца кафедры ў прыватным Інстытуце правазнаўства ў Мінску. Суаўтар манаграфіі «Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі» (т. 1, 2008). Іншыя асноўныя працы: «Філасофія і крытыка, ці Крытычнасць філасофіі» (1999), «Спецыфіка філасофскай рэфлексіі» (2001), «Жан Поль Сартр» (2009), «Адказнасць як асобная структура» (з К. Аляксеевай, 2011).
- Тулмін, Стывен Эдэлстан** (1922–2009) – амерыканскі філосаф навукі, прадстаўнік постпозітывізму. Асноўныя працы: «Філасофія навукі: уводзіны», «Чалавечае разуменне», «Канцэптualныя рэвалюцыі ў навуцы».
- Тэяр дэ Шардэн, П'ер** (1881–1955) – французскі філосаф і тэолаг, прадстаўнік філасофскай антрапалогіі. Найважнейшыя працы: «Феномен чалавека», «З'яўленне чалавека», «Будучыня чалавека».
- Ўайтхед, Алфрэд Норт** (1861–1947) – англа-амерыканскі філосаф, логік, матэматык, метадолаг навукі. Найважнейшыя працы: «Працэс і рэальнасць», «Прынцып рэлятывізму», «Навука і сучасны свет», «Прыгоды рэчаў», «Прыгоды ідэй», «Спосабы мыслення», «Канцэпцыя прыроды».
- Фаерабэнд, Пол Карл** (1924–1994) – амерыканскі філосаф і метадолаг навукі, прадстаўнік постпозітывізму. Асноўныя працы: «Супраць метаду», «Навука ў свабод-

ным грамадстве», «Веды, навука і рэлятывізм», «За і супраць метаду» (з *І. Лака-ташам*).

- Фіхтэ, Ёган Готліб** (1762–1814) – нямецкі філосаф, прадстаўнік класічнага ідэалізму. Найважнейшыя працы: «Асновы натуральнага права», «Тэорыя ведаў», «Яснае, як сонца, паведамленне шырэішай публіцы пра сапраўдную сутнасць найноўшай філасофіі», «Найважнейшыя рысы сучаснае эпохі», «Прамовы да нямецкай нацыі».
- Фларэнскі, Павел** (1882–1937) – расійскі рэлігійны філосаф-ідэаліст. Распрацоўшчык метафізікі ўсеагульнае аднасці. Асноўныя працы: «Сэнс ідэалізму», «Стоўп і сцвярджэнне праўды», «Зваротная перспектыва».
- Фоербах, Людвіг Андрэас** (1804–1872) – нямецкі філосаф-матэрыяліст, адзін з апошніх прадстаўнікоў класічнай нямецкай філасофіі. Асноўныя працы: «Гісторыя новай філасофіі», «Да крытыкі філасофіі Гегеля», «Сутнасць хрысціянства», «Пачаткі філасофіі будучыні», «Думкі пра смерць і неўміручасць».
- Фройд, Зігмунд** (1856–1939) – аўстрыйскі псіхолаг, псіхіятр і мысляр, стваральнік тэорыі псіхааналізу. Найважнейшыя працы: «Я і Яно», «Вытлумачэнне сноў», «Пра псіхааналіз», «Дыскамфорт ад культуры».
- Фром, Эрэх** (1900–1980) – нямецка-амерыканскі сацыялаг, псіхолаг і філосаф, прадстаўнік псіхааналітычнага напрамку. Найважнейшыя працы: «Мець ці быць?», «Разумнае грамадства», «Уцёкі ад свабоды», «Анатомія чалавечай дэструктыўнасці».
- Фуко, Мішэль Поль** (1926–1984) – французскі філосаф, сацыялаг, гісторык культуры, прадстаўнік постструктуралізму і постмадэрнізму. Асноўныя працы: «Словы і рэчы. Археалогія гуманітарных навук», «Гісторыя вар’яцтва ў эпасе класіцызму», «Парадак дыскурсу», «Гісторыя сэксуальнасці».
- Фурс, Уладзімір** (1963–2009) – беларускі філосаф, сацыяльны тэарэтык. Прафесар, доктар філасофскіх навук. Працаваў у Беларускам дзяржаўным універсітэце, Еўрапейскім гуманітарным універсітэце. Аўтар манаграфій «Філасофія незавершанага мадэрна Юргена Габермаса» (2000), «Контурны сучаснай крытычнай тэорыі» (2002), «Сацыяльная тэорыя ў непапулярным выкладанні» (2006), шэрагу артыкулаў.
- Х’юм (Юм), Дэвід** (1711–1776) – шатландскі філосаф, гісторык, эканаміст і публіцыст. Фактычны родапачынальнік пазітывізму і псіхалагізму. Найважнейшыя працы: «Трактат аб чалавечай прыродзе», «Дыялогі пра натуральную рэлігію», «Даследаванні пра чалавечы розум», «Дыялогі аб прынцыпах маралі».
- Чэлмерс, Дэвід Джон** (нар. у 1966 г.) – аўстралійска-амерыканскі філосаф, педагог, прадстаўнік кагнітывісцка-навуковага напрамку. Асноўныя працы: «Свядомы розум», «Філасофія розуму: лекцыі пра класічнае і сучаснае», «Характар свядомасці».
- Шастоў, Леў** (сапр.: Леў Шварцман, 1866–1938) – расійскі філосаф-экзистэнцыяліст габрэйскага паходжання. Асноўныя працы: «Апафеоз беспадстаўнасці», «Кіркегар і экзистэнцыяльная філасофія», «Афіны і Іерусалім».
- Шлегель, Фрыдрых** (1772–1829) – нямецкі літаратурны крытык, мовазнаўца, паэт і філосаф. Адзін з ідэолагаў енскай школы літаратурнага рамантызму. Асноўныя філасофскія працы: «Развіццё філасофіі», «Прапедэўтыка і логіка», «Лекцыі па філасофіі 1804–1806 гг.», «Філасофія жыцця ў 15 лекцыях».
- Шопэнгаўэр, Артур** (1788–1860) – нямецкі філосаф, родапачынальнік метафізічнага песімізму, які знаходзіўся пад уплывам кантыянства і індыйскай філасофіі. Найважнейшыя працы: «Свет як воля і ўяўленне», «Parerga і Paralipomena», «Метафізіка жыцця і смерці», «Пра свабоду чалавечай волі».

- Штайн, Людвіг** (1859–1930) – венгерска-швейцарскі філосаф габрэйскага паходжан-  
ня, равін. Асноўныя працы: «Свабода волі», «Псіхалогія стаіцызму», «Сацыяльнае  
пытанне ў святле філасофіі», «На мяжы стагоддзяў».
- Шэлер, Макс** (1874–1928) – нямецкі філосаф і сацыёлаг, адзін з пачынальнікаў філа-  
софскай антрапалогіі. Асноўныя працы: «Становішча чалавека ў космасе», «Пера-  
варот каштоўнасцяў», «Пра Вечнае ў чалавеку».
- Шэлінг, Фрыдрых Вільгельм** (1775–1854) – нямецкі філосаф, побач з Гегелем і Фіхтэ  
адзін з трох галоўных прадстаўнікоў нямецкага класічнага ідэалізму. Найважней-  
шыя працы: «Сістэма трансцэндэнтальнага ідэалізму», «Пра сутнасць чалавечай  
свабоды», «Філасофія мастацтва», «Філасофія рэлігіі», «Філасофія міфалогіі».
- Эмпедокл** (каля 494 – каля 434 г. да н. э.) – старагрэцкі філосаф, паэт, лекар. Ства-  
ральнік тэорыі чатырох стыхій, блізкі да элейскай школы філосафаў. З яго спад-  
чыны вядомыя фрагменты вершаванага трактата «Аб прыродзе».
- Ясперс, Карл Тэадор** (1883–1969) – нямецкі філосаф, псіхіятр. Адзін з родапачы-  
нальнікаў экзістэнцыялізму. Асноўныя працы: «Розум і экзістэнцыя», «Філасофія  
экзістэнцыі», «Філасофская вера», «Сэнс і прызначэнне гісторыі», «Духоўная  
сітуацыя часу», «Аб праўдзе».

# ЗМЕСТ

Уступнае слова. П. Баркоўскі..... 5

## I. ФІЛАСОФІЯ: ЯЕ СЭНС, ПРЫЗНАЧЭННЕ. ПРА КАТЭГОРЫІ ФІЛАСОФІІ

|   |    |
|---|----|
| [Уступ.] Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі.....  | 8  |
| Платон / Сакрат («Фэдон», «Фэдр»).....  | 11 |
| Арыстотэль («Метафізіка»).....  | 14 |
| Аўгусцін («Супраць акадэмікаў»).....  | 15 |
| Тамаш Аквінскі («Сума супраць паганцаў», «Сума тэалогіі»).....  | 15 |
| Томас Гобс («Да чытача. Пра цела»).....   | 16 |
| Рэнэ Дэкарт («Пачаткі філасофіі»).....  | 17 |
| Імануэль Кант («Крытыка здольнасці суджэння», «Пралегомены...»).....  | 19 |
| Ёган Вольфганг Гётэ («Максімы і роздумы»).....  | 20 |
| Ёган Готліб Фіхтэ («Яснае, як сонца, паведамленне...»).....   | 21 |
| Геарг Вільгельм Фрыдрых Гегель («Энцыклапедыя філасофскіх навук»).....  | 22 |
| Фрыдрых Шлегель («Прапедэўтыка і логіка», «Філасофія жыцця», «Гісторыя еўрапейскай літаратуры»).....  | 23 |
| Анёл Доўгінд («Выклад уласцівых мысленню правіл...»).....   | 25 |
| Артур Шопэнгаўэр («Parerga і Paralipomena», «Свет як воля і ўяўленне»).....   | 25 |
| Людвіг Фоербах («Пра пачатак філасофіі»).....   | 27 |
| Агюст Конт («Курс пазітыўнай філасофіі»).....   | 28 |
| Фрыдрых Ніцшэ («Па той бок Добра і Зла»).....   | 30 |
| Эдмунд Гусэрль («Філасофія як дакладная навука»).....   | 32 |
| Вільгельм Віндэльбанд («Прэлюдыі»).....   | 33 |
| Уладзімір Салаўёў («Філасофскія пачаткі цэласных ведаў»).....   | 33 |
| Карл Ясперс («Уводзіны ў філасофію»).....   | 34 |
| Людвіг Вітгенштайн («Філасофскія даследаванні»).....  | 35 |
| Марцін Гайдэгер («Галоўныя паняцці метафізікі», «Чым ёсць метафізіка?»).....  | 38 |
| Ганс-Геарг Гадамер («Праўда і метаф. Пасляслоўе»).....  | 43 |
| Жыль Дэлёз, Фелікс Гуатары («Што такое філасофія?»).....  | 44 |
| Тамара Тузава («Індывідуальнасць досведу і метафізіка «прысутнасці», «Філасофія і крытыка, ці крытычнасць філасофіі», «Гісторыя філасофіі і адзінства філасофскага досведу»)..... | 48 |

## II. З ГІСТОРЫІ ФІЛАСОФІІ

|   |    |
|---|----|
| [Уступ.] Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі.....  | 54 |
| Геарг Вільгельм Фрыдрых Гегель («Лекцыі з гісторыі філасофіі»).....                 | 58 |
| Фрыдрых Шлегель («Развіццё філасофіі»).....   | 60 |
| Фрыдрых Вільгельм Шэлінг («Да гісторыі новай філасофіі. Мюнхенскія лекцыі»).....    | 61 |
| Анёл Доўгінд («Сапраўднасць чалавечых ведаў»).....                                  | 62 |
| Артур Шопэнгаўэр («Parerga і Paralipomena»).....                                    | 63 |
| Людвіг Фоербах («Гісторыя філасофіі»).....  | 64 |
| Карл Маркс («Тэзісы аб Феембаху»).....  | 66 |
| Эдмунд Гусэрль («Крызіс еўрапейскіх навук і трансцэндэнтальная феноменалогія»)..... | 67 |

|   |    |
|---|----|
| Мікалай Бярдзяеў («І свет аб'ектаў. Досвед філасофіі адзіноты і зносінаў»)..... | 69 |
| Карл Ясперс («Пра маю філасофію»).....  | 70 |
| Уладзіслаў Татаркевіч («Гісторыя філасофіі»).....                               | 71 |
| Вернер Гайзенберг («Фізіка і філасофія»).....                                   | 72 |
| Ігар Бабкоў («Філасофія Яна Снядэцкага»).....                                   | 73 |

### III. ОНТАЛОГИЯ

|   |     |
|---|-----|
| [Уступ.] <i>Р. Грудніцкі</i> .....                            | 75  |
| Анаксагор («Аб прыродзе»).....                                | 80  |
| Зянон Элейскі («Аб прыродзе»).....                            | 81  |
| Эмпедокл («Аб прыродзе»).....                                 | 81  |
| Арыстотэль («Метафізіка»).....                                | 82  |
| Ціт Лукрэцый Кар («Аб прыродзе рэчаў»).....                   | 87  |
| Марк Аўрэлій («Роздумы»).....                                 | 88  |
| Аўгусцін («Сповідзь»).....                                    | 88  |
| Рэнэ Дэкарт («Прынцыпы філасофіі»).....                       | 89  |
| Лукаш Залускі («Агульная філасофія»).....                     | 90  |
| Готфрыд Вільгельм Ляйбніц («Ліст да Якуба Тамазія...»).....   | 91  |
| Вальтэр («Метафізічны трактат», «Філасофскі слоўнік»).....    | 92  |
| Дэвід Х'юм (Юм) («Трактат аб чалавечай прыродзе»).....        | 96  |
| Бенедыкт Дабшэвіч («Погляды новых філосафаў...»).....         | 97  |
| Поль Гольбах («Сістэма прыроды»).....                         | 98  |
| Уладзімір Салаўеў («Філасофскія пачаткі цэласных ведаў»)..... | 101 |
| Анры Бергсон («Творчая эвалюцыя»).....                        | 101 |
| Алфрэд Норт Уайтхед («Навука і сучасны свет»).....            | 104 |
| Уладзімір Вярнадскі («Філасофскія думкі натураліста»).....    | 104 |
| Бертран Расэл («Чалавечае пазнанне. Яго маштаб і межы»).....  | 105 |
| Гастон Башляр («Новы навуковы дух»).....                      | 105 |
| Марцін Гайдэгер («Час і быццё»).....                          | 106 |
| Вернер Гайзенберг («Фізіка і філасофія»).....                 | 109 |
| Ян Патачка («Уводзіны ў феноменалагічную філасофію»).....     | 110 |

### IV. ФІЛАСОФСКАЯ АНТРАПАЛОГИЯ

|  |     |
|--|-----|
| [Уступ.] <i>Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі</i> .....   | 111 |
| Макс Шэлер («Становішча чалавека ў космасе»).....  | 113 |
| Эрнст Касірэр («Эсэ пра чалавека. Уводзіны ў філасофію культуры»).....   | 115 |
| Мікалай Бярдзяеў («Аб прызначэнні чалавека. Досвед парадаксальнай этыкі»).....   | 117 |
| Марцін Бубер («Праблема чалавека»).....  | 118 |
| П'ер Тэяр дэ Шардэн («Феномен чалавека»).....  | 121 |
| Гельмут Плеснэр. («Ступені арганічнага свету і чалавек...»).....   | 123 |
| Арнольд Гелен («Чалавек: яго прырода і яго становішча ў свеце»,<br>«Карціна чалавека ў святле сучаснай антрапалогіі»)..... | 127 |
| Рыгор Грудніцкі («Нефіласофскія думкі пра філасофію»).....   | 129 |
| Валянцін Акудовіч («Мяне няма: Роздумы на руінах чалавека»).....   | 131 |

### V. СВЯДОМАСЦЬ. ПАЗНАННЕ

|  |     |
|--|-----|
| [Уступ.] <i>Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі</i> ..... | 138 |
| Анаксагор («Аб прыродзе»).....                   | 145 |
| Платон («Палігэя»).....                          | 146 |



|   |     |
|---|-----|
| Мікалай Кузанскі («Пра вучонае няведанне»).....                               | 146 |
| Барух (Бенедыкт) Спіноза («Этыка»).....                                       | 147 |
| Готфрыд Вільгельм Ляйбніц («Роздумы пра пазнанне, праўду і ідэй»).....        | 148 |
| Жульен Афрэ дэ Ляметры («Чалавек-расліна»).....                               | 150 |
| Імануэль Кант («Пралегомены...»).....   | 151 |
| Саламон Майман («Спроба трансцэндэнтальнай філасофіі»).....                   | 154 |
| Геарг Вільгельм Фрыдрых Гегель («Фенаменалогія духу»).....                    | 155 |
| Анёл Доўгірд («Пра логіку, метафізіку і маральную філасофію»).....            | 157 |
| Вільгельм Віндэльбанд («Прэлюдыі»).....                                       | 157 |
| Алфрэд Норт Уайтхед («Прыгоды ідэй»).....                                     | 159 |
| Леў Шастоў («Апафеоз беспадстаўнасці»).....                                   | 159 |
| Гастон Башляр («Псіхааналіз агню»).....                                       | 160 |
| Людвіг Вітгенштайн («Пра пэўнасць»).....                                      | 160 |
| Ганс-Геарг Гадамер («Праўда і метад»).....                                    | 162 |
| Карл Попер («Пазнанне і фарміраванне рэчаіснасці: Пошукі лепшага свету»)..... | 164 |
| Мікалай Крукоўскі («Філасофія культуры»).....                                 | 167 |
| Мішэль Фуко («Словы і рэчы»).....   | 167 |
| Мераб Мамардашвілі («Як я разумею філасофію»).....                            | 168 |
| Дэвід Джон Чэлмерс («Свядомы розум»).....                                     | 170 |

## VI. МЕТАД І МЕТАДАЛОГІЯ

|   |     |
|---|-----|
| [Уступ.] Р. Грудніцкі.....  | 173 |
| Фрэнсіс Бэкан («Новы Арганон»).....   | 175 |
| Рэнэ Дэкарт («Развагі аб метадзе»).....   | 180 |
| Бенедыкт Дабшэвіч («Погляды новых філосафаў...»).....                             | 184 |
| Імануэль Кант («Пралегомены...»).....   | 185 |
| Геарг Вільгельм Фрыдрых Гегель («Навука логікі»).....                             | 186 |
| Артур Шопэнгаўэр («Parerga і Paralipomena»).....                                  | 19- |
| Сёрэн Кіркегар («Заклучнае ненавуковае паслямоўе да Філасофскіх кавалачкаў»)..... | 196 |
| Эдмунд Гусэрль («Фенаменалогія»).....   | 200 |
| Людвіг Штайн («На мяжы стагоддзяў»).....  | 200 |
| Гастон Башляр («Новы дух навукі», «Філасофія не»).....                            | 201 |
| Павел Фларэнскі («Каля водападзелу думкі»).....                                   | 203 |
| Тадэвуш Катарбінскі («Трактат аб добрай працы»).....                              | 203 |
| Людвіг Вітгенштайн («Логіка-філасофскі трактат»).....                             | 204 |
| Карл Попер («Што такое дыялектыка?»).....   | 204 |
| Тэадор Адорна («Негатыўная дыялектыка»).....                                      | 205 |

## VII. САЦЫЯЛЬНАЯ І ПАЛІТЫЧНАЯ ФІЛАСОФІЯ

|  |     |
|--|-----|
| [Уступ.] Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі.....                                       | 207 |
| Янаш Кіш (З уводзінаў да кнігі «Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі»)..... | 211 |
| Платон («Палітэя»).....  | 212 |
| Арыстотэль («Палітыка»).....   | 217 |
| Нікало Мак'явэлі («Уладар»).....   | 220 |
| Андрэй Волян («Аб грамадзянскай, або палітычнай свабодзе»).....                | 221 |
| Леў Сапега («Зварот да ўсіх саслоўяў Вялікага княства Літоўскага...»).....     | 225 |
| Бенедыкт Спіноза («Палітычны трактат»).....                                    | 226 |
| Джон Лок («Два трактаты пра кіраванне»).....                                   | 230 |
| Жан-Жак Русо («Пра грамадскую дамову»).....                                    | 234 |

|  |     |
|--|-----|
| Ўільям Годвін («Даследаванне пра палітычную справядлівасць»)   | 234 |
| Алексіс дэ Таквіль («Дэмакратыя ў Амерыцы»)  | 240 |
| Джон Сцюарт Міл («Пра Свабоду»)  | 245 |
| Карл Маркс («Крытыка палітычнай эканоміі»)   | 246 |
| Алфрэд Норт Ёйтхед («Прыгоды ідэй»)  | 247 |
| Арналд Джозэф Тойнбі («Спасціжэнне гісторыі»)  | 248 |
| Макс Горкгаймер («Да паняцця розуму»)  | 250 |
| Герберт Маркузэ («Канец утопіі»)   | 251 |
| Фрыдрых Аўгуст фон Гаек («Роўнасць, Каштоўнасць і Вартасць»)   | 252 |
| Эрых Фром («Уцёкі ад свабоды»)   | 253 |
| Карл Попер («Адкрытае грамадства і яго ворагі»)  | 254 |
| Роберт Нісбэт («Кансерватызм»)   | 255 |
| Джон Ролс («Асноўныя свабоды і іх прыярытэт»)  | 257 |
| Стывен Тулмін («Чалавечае разуменне»)  | 258 |
| Ісая Бэрлін («Дзве канцэпцыі свабоды»)   | 259 |
| Лешак Калакоўскі («Рэванш сакральнага ў свецкай культуры»,<br>«Самаатручванне адкрытага грамадства») | 259 |
| Юрген Габермас («Філасофскі дыскурс мадэрну»)  | 261 |
| Уладзімір Фурс («Беларускі праект «сучаснасці?»)   | 262 |

## VIII. ФІЛАСОФІЯ НАВУКІ

|  |     |
|--|-----|
| [Уступ.] <i>Р. Грудніцкі</i>   | 267 |
| <i>Джон Лоўзі</i> («Гістарычныя ўводзіны ў філасофію навукі»)              | 268 |
| Алфрэд Норт Ёйтхед («Прыгоды ідэй»)  | 269 |
| Макс Вебер («Навука як прафесія»)  | 270 |
| Гастон Башляр («Навуковае пакліканне і душа чалавека»)                     | 273 |
| Марцін Гайдзгер («Чым ёсць метафізіка?»)                                   | 274 |
| Рудольф Карнап («Філасофскія пачаткі фізікі»)                              | 276 |
| Ганс-Геарг Гадамер («Мова і разуменне»)                                    | 277 |
| Карл Попер («Адкрытае грамадства і яго ворагі», «Мізэрнасць гістарыцызму») | 278 |
| Юзаф Бахэнскі («Духоўная сітуацыя часу»)                                   | 279 |
| Геарг Хенрык фон Врыгт («Тлумачэнне і разуменне»)                          | 280 |
| Стывен Тулмін («Чалавечае разуменне»)                                      | 281 |
| Томас С. Кун («Структура навуковых рэвалюцый»)                             | 282 |
| Пол Фаерабэнд («Супраць метаду»)   | 282 |
| Мішэль Фуко («Словы і рэчы»)   | 284 |
| Мераб Мамардашвілі («Навука і культура»)                                   | 284 |
| Вячаслаў Сцёпін («Філасофія навукі»)                                       | 285 |

## IX. ФІЛАСОФІЯ КУЛЬТУРЫ

|   |     |
|---|-----|
| [Уступ.] <i>Р. Грудніцкі, П. Баркоўскі</i>  | 288 |
| Артур Шопэнгаўэр («Свет як воля і ўяўленне»)  | 295 |
| Фрыдрых Ніцшэ («Вясёлая навука»)  | 296 |
| Зігмунд Фройд («Дыскамфорт ад культуры»)  | 296 |
| Генрых Рыкерт («Навукі аб культуры і навукі аб прыродзе»)                                 | 297 |
| Эрнст Касірэр («Эсэ пра чалавека»)  | 302 |
| Хасэ Артэга-і-Гасэт («Дэгуманізацыя мастацтва»)   | 303 |
| Міхаіл Бахцін («Праблема зместу, матэрыялу і формы<br>ў літаратурна-мастацкай творчасці») | 304 |

|  |     |
|--|-----|
| Ганс-Георг Гадамер («Уводзіны да працы М. Гайдэра «Паходжанне мастацкага твора») .....                               | 306 |
| Марыс Мэрло-Панці («Вока і дух») .....   | 307 |
| Жорж Мары Кацье («Шлях да метафізікі») .....   | 308 |
| Мікалай Крукоўскі («Філасофія культуры») .....   | 309 |
| Фрэдрык Джэймісан («Постмадэрнізм, або Культурніцкая логіка<br>позняга капіталізму») .....                           | 309 |
| Валянцін Акудовіч («Мяне няма: Роздумы на руінах чалавека») .....  | 312 |
| Сяргей Санько («Традыцыяналісцкі пагляд на традыцыю:<br>«Прэзюмпцыя аўтахтоннасці» і «дэканструкцыя традыцыі») ..... | 315 |
| Кароткія звесткі пра аўтараў цытаваных прац .....  | 316 |

У20 **Уводзіны ў філасофію : нарысы, тэксты / Укл. П. Баркоўскага, Л. Баршчэўскага, А. Сідарэвіча; пад агульн. рэд. П. Баркоўскага. — Мінск : Зміцер Колас, 2019.— 332 с.**

ISBN 978-985-23-0075-9.

Кніга дае кароткі агляд асноўных раздзелаў і пытанняў філасофіі як дысцыпліны і адначасова ўяўляе сабой хрэстаматыю абраных тэкстаў з гісторыі сусветнай і айчынай грамадска-палітычнай і філасофскай думкі. Матэрыял размеркаваны ў межах дзевяці асноўных раздзелаў і ахоплівае большасць пытанняў стандартнага курсу філасофіі. Фрагменты тэкстаў дастаткова рэпрэзентатыўныя для самастойнага вывучэння багацця і разнастайнасці дзвюх з паловай тысячагадовай гісторыі філасофскага здумлення.

Адрасуецца ўсім, хто цікавіцца філасофіяй. Можа быць карыснай для выкладчыкаў сацыяльна-філасофскіх дысцыплін і студэнтаў ды аспірантаў усіх ступеняў навучання ВНУ Беларусі.

**УДК 1(082)**

**ББК 87я43**

*Навуковае выданне*

**УВОДЗІНЫ Ў ФІЛАСОФІЮ**  
**Нарысы. Тэксты**

*Рэдактар перакладаў Л. Баршчэўскі*  
*Адказны за выпуск Зм. Колас*

Падысана да друку 07.09.2019. Фармац 70×100 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Папера офісная. Друк лічбавы.  
Ул.-выд. арк. 23,51. Ум. друк. арк. 26,98.  
Наклад 99 асобнікаў. Заказ № 41.

Выдавец і паліграфічнае выкананне  
індывідуальны прадпрымальнік Зміцер Колас.  
Пасведчанне аб дзяржаўнай рэгістрацыі  
выдаўца, вытворцы, распаўсюдніка  
друкаваных выданняў № 1/291 ад 17.04.2014.  
Пр. Незалежнасці, 105-14, 220023, Мінск.

**Кніга дае кароткі агляд асноўных раздзелаў і пытанняў філасофіі як дысцыпліны і адначасова ўяўляе сабой хрэстаматыю абраных тэкстаў з гісторыі сусветнай і айчынай грамадска-палітычнай і філасофскай думкі. Матэрыял размеркаваны ў межах дзевяці асноўных раздзелаў і ахоплівае большасць пытанняў стандартнага курса філасофіі. Фрагменты тэкстаў дастаткова рэпрэзентатыўныя для самастойнага вывучэння багацця і разнастайнасці дзвюх з паловай тысячагадовай гісторыі філасофскага здумлення.**

ISBN 978-985-23-0075-9



9 789852 300759

**YERBOSI  
MAYSI  
PHI  
YU  
PHI  
MAYC  
PHI  
PHI  
PHI**

