

Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова

2-е
издание
переработанное
и дополненное

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНОЕ
ПОСОБИЕ



•ПРОСПЕКТ•

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

СОСТАВИТЕЛИ:

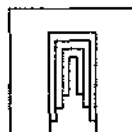
профессор, доктор философских наук

П.В. Алексеев

доцент, кандидат философских наук

А.В. Панин

издание второе, переработанное и дополненное



ПРОСПЕКТ

МОСКВА

1998

Б

ИО

ашау

УДК 1/14
ББК 87.3Я 73
Х91

Составители: Алексеев П. В., Панин А. В.

Хрестоматия по философии: Учебное пособие. Издание второе, переработанное и дополненное. — М.: «Проспект», 1998. — 576 с.

ISBN 5-7986-0011-4

Книга представляет собой сборник философских текстов — фрагментов из трудов философов разных эпох. Тексты подобраны так, чтобы были освещены все основные проблемы систематической философии: теории философского знания, философской теории бытия и теории познания. Издание предназначено для студентов и аспирантов ВУЗов, изучающих философию, для всех интересующихся философской проблематикой.



9 785798 600113

© П. В. Алексеев, А. В. Панин, 1997

РАЗДЕЛ I. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ И ЗАЧЕМ ОНА?

КАНТ ИММАНУИЛ (1724—1804)

Философия есть система философских знаний или рациональных суждений из понятий. Таково *школьное* понятие этой науки. По *мировому* же понятию (Weltbegriff) она есть наука о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии *достоинство*, т. е. абсолютную ценность. И действительно, она есть то, что одно только и имеет *внутреннюю* ценность и впервые придает ценность всем другим знаниям.

Ведь всегда спрашивают в конце концов, чему служит философствование и его конечная цель — сама философия, рассматриваемая согласно *школьному* понятию?

В этом схоластическом значении слова философия имеет в виду лишь *умение*, в смысле же ее мирового понятия — *полезность*. В первом смысле она есть, следовательно, *учение об умении*; в последнем — *учение о мудрости, законодательница разума*, и постольку философ — не виртуоз ума, но *законодатель*.

Виртуоз ума или, как его называет *Сократ*, — *филодокс*, стремится только к спекулятивному знанию, не обращая внимания на то, насколько содействует это знание последним целям человеческого разума: он дает правила применения разума для всевозможных произвольных целей. Практический философ — наставник мудрости учением и делом — есть философ в собственном смысле. Ибо философия есть идея совершенной мудрости, указывающей нам последние цели человеческого разума.

К философии по школьному понятию относятся две вещи: *во-первых*, достаточный запас рациональных знаний; *во-вторых*, систематическая связь этих знаний, или соединение их в идее целого.

Философия не только допускает такую строго систематическую связь,

но и является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство.

Что же касается философии по мировому понятию (*in sensu cosmico*), то ее можно назвать также наукой о высшей максиме применения нашего разума, поскольку под максимальной разумеется внутренний принцип выбора между различными целями.

Ибо и в последнем значении философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство.

Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?
4. Что такое человек?

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй — *мораль*, на третий — *религия* и на четвертый — *антропология*. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему.

Итак, философ должен определить:

- 1) источники человеческого знания,
- 2) объем возможного и полезного применения всякого знания и, наконец,
- 3) границы разума.

Последнее есть нужнейшее, но также — пусть не огорчается филодокс — и труднейшее.

Философу требуются главным образом две вещи: 1) культура таланта и умения, чтобы применять их ко всевозможным целям; 2) навык в применении того или другого средства к каким-либо целям. То и другое должно соединяться, ибо без знаний никогда нельзя стать философом, но также и одни знания никогда не создают философов, если целесообразная связь всех знаний и навыков не образует единства и не возникает сознание соответствия этого единства высшим целям человеческого разума.

Вообще нельзя называть философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума.

Да и как, собственно, можно научиться философии? — Всякий фило-

софский мыслитель строит свое собственное здание (*Werk*), так сказать, на развалинах предыдущего, но и оно никогда не достигает такого состояния, чтобы стать прочным во всех своих частях. Поэтому философию нельзя изучать уже по той причине, что таковой *еще не существует*. Но если даже и предположить, что таковая *действительно имеется*, то все-таки ни один из тех, кто ее хотя и изучил, не мог бы сказать о себе, что он философ, потому что его знание философии всегда было бы лишь *субъективно-историческим*.

Иначе обстоит дело в математике. Эту науку вполне можно до известной степени изучить, ибо доказательства здесь столь очевидны, что каждый может в них убедиться; вместе с тем, в силу своей очевидности, она может, так сказать, сохраняться как *надежное и прочное учение*.

Напротив, кто хочет научиться философствовать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как *историю применения* разума и как объект для упражнения своего философского таланта.

Следовательно, истинный философ как самостоятельный мыслитель должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно. Но он не должен также применять свой разум *диалектически*, направляя его лишь на то, чтобы сообщить знаниям *видимость истины и мудрости*. Последнее есть занятие одних *софистов* и совершенно несовместимо с достоинством философа как знатока и учителя мудрости.

Ибо наука имеет внутреннюю истинную ценность лишь как *орган мудрости*. Но в качестве такового она также необходима для мудрости, так что можно утверждать: мудрость без науки есть лишь тень совершенства, которого нам никогда не достичь.

Ненавидящего науку ради любви к одной мудрости называют *мисологом*. Мисология обыкновенно возникает при отсутствии научных знаний и непременно связанного с этим своего рода тщеславия. Иногда же в ошибку мисологии впадают и те, которые сначала с большим прилежанием и успехом отдавались наукам, но в конце концов во всех ее знаниях не нашли никакого удовлетворения.

Философия есть единственная наука, которая способна дать нам это внутреннее удовлетворение, ибо она как бы замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только и получают порядок и связь.

Итак, для навыка к самостоятельному мышлению или философствованию нам следует обратить внимание больше на методы нашего применения разума, чем на сами положения, к которым мы пришли с помощью этих методов.

Всякое основанное на разуме познание исходит или из понятий, или из конструирования понятий; первое познание называется философским, а второе — математическим. ... Из всех наук разума (априорных наук) можно научить только математике, но не философии (за исключением исторического познания философии), а, что касается разума, можно в лучшем случае научить только философствованию.

Система всякого философского познания есть философия. Мы берем ее объективно, если разумеем под ней образец критического рассмотрения всех попыток философствовать, имеющего целью рассмотреть всякую субъективную философию, здание которой столь многообразно и изменчиво. В этом смысле философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана *in concreto*, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями, пока не будет открыта единственная, сильно заросшая чувственностью тропинка и пока человеку не удастся, насколько это дозволено ему, сделать до сих пор не удававшуюся копию равной образцу. Пока этого не случится, нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому признаку можно ее узнать? [Теперь] можно обучать только философствованию, т. е. упражнять талант разума на некоторых имеющихся примерах в следовании общим принципам ее, однако всегда сохраняя право разума исследовать самые источники этих принципов и подтвердить эти принципы или отвергнуть их.

Однако пока что понятие философии есть лишь *школьное* понятие, а именно понятие о системе знания, исследуемого лишь в качестве науки с одной только целью — систематическое единство этого знания, стало быть, *логическое* совершенство его. Но существует еще *мировое понятие* (*conceptus cosmicus*), которое всегда лежало в основе термина *философия*, в особенности когда это понятие, так сказать, персонифицировалось и представлялось как бы в идеале философа как образца. В этом смысле философия есть наука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума (*teleologia rationis humanae*), и философ есть не виртуоз разума (*Vernunftkünstler*), а законодатель человеческого разума. Называть себя философом в таком смысле и претендовать на то, чтобы сравняться с образцом, мыслимым только в идее, было бы чересчур смело.

Математик, естествоиспытатель, логик, как бы далеко ни продвинулись первые в познаниях разума, а последний особенно в философском познании, все же могут быть только виртуозами разума. Но у нас есть еще идеал учителя, руководящего всеми ими и пользующегося ими как орудиями для содействия существенным целям человеческого разума. Только такого учителя следовало бы называть философом; но так как такого учителя нигде

нет, а идея его законодательства встречается во всяком человеческом разуме, то мы будем держаться исключительно этой идеи и определим более точно, какое систематическое единство предписывает философия с точки зрения целей согласно этому мировому понятию.

Существенные цели не означают еще высших целей; высшей может быть только одна цель (при совершенном систематическом единстве разума). Поэтому они — или конечная цель, или подчиненные цели, необходимо относящиеся к первой как средства. Конечная цель есть не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью. Ввиду этого преимущества моральной философии перед всеми остальными видами деятельности разума древние разумели под именем философа одновременно и главным образом моралиста; даже и теперь внешний вид самообладания, достигаемого при помощи разума, дает повод по аналогии называть человека философом, хотя бы его знание было ограниченным.

Законодательство человеческого разума (философия) имеет два предмета — природу и свободу и, следовательно, содержит в себе как естественный, так и нравственный закон, первоначально в двух различных системах, а затем в одной философской системе. Философия природы имеет дело со всем, что *есть*, а нравственная — только с тем, что *должно* быть.

Всякая философия есть или знание, основанное на чистом разуме, или знание разума, основанное на эмпирических принципах. Первая называется чистой, а вторая эмпирической философией.

Философия чистого разума есть или *пропедевтика* (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого априорного знания, и называется *критикой*, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все (истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи, и называется *метафизикой*; впрочем, этим термином можно называть также всю чистую философию, включая и критику, чтобы охватить и исследование всего, что может быть познано а priori, и изложение всего, что составляет систему чистых философских знаний этого рода, отличаясь от всякого эмпирического, а также математического применения разума.

Метафизика делится на метафизику *спекулятивного* и *практического* применения чистого разума и бывает, следовательно, или *метафизикой природы*, или *метафизикой нравов*. Первая содержит в себе все чистые принципы разума, построенные на одних лишь понятиях (стало быть, без математики) *теоретического* знания всех вещей, а вторая — принципы, а priori определяющие и делающие необходимым все наше поведение. Мо-

ральность есть единственная закономерность поступков, которая может быть выведена совершенно а priori из принципов. Поэтому метафизика нравов есть, собственно, чистая мораль, в основу которой вовсе не положена антропология (эмпирические условия). Метафизикой в *более узком понимании* называют обычно метафизику спекулятивного разума. Но поскольку чистое учение о нравственности все же принадлежит к особому стволу человеческого, и притом философского знания, основанного на чистом разуме, то мы сохраним за ним это название, хотя не будем касаться его здесь, так как *теперь* оно к нашей цели не относится.

Чрезвычайно важно *обособлять* друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению, и тщательно следить за тем, чтобы они не смешивались со знаниями, которые обычно связаны с ними в применении. То, что делает химик, разлагая вещества, то, что делает математик в своем чистом учении о величинах, в еще большей мере должен делать философ, чтобы иметь возможность точно определить долю, ценность и влияние особых видов знания в разнообразном применении рассудка. Поэтому человеческий разум, с тех пор как он начал мыслить или, вернее, размышлять, никогда не обходился без метафизики, но в то же время не мог изобразить ее достаточно очищенной от всего тужеродного. Идея такой науки столь же стара, как и спекулятивный человеческий разум; а какой разум не спекулирует, будь то по-ученому или по-простому? Однако приходится признаться, что различение двух элементов наших знаний, из которых одни совершенно а priori находятся в нашей власти, а другие могут быть получены только а posteriori из опыта, даже у мыслителей по профессии осталось лишь весьма неясным и поэтому никогда не могло привести к определению границ особых видов знания, стало быть, не могло привести к осуществлению подлинной идеи науки, столь давно и столь глубоко занимающей человеческий разум. Называя метафизику наукой о первых принципах человеческого знания, имели при этом в виду не особый вид знания, а только степень его общности, не давая возможности ясно отличить его от эмпирического, так как и среди эмпирических принципов имеются кое-какие более общие принципы, которые поэтому стоят выше других; в ряду такой субординации (в которой то, что познается совершенно а priori, мы не отличаем от того, что познается только а posteriori), где же мы должны провести черту, отделяющую *первую* часть и высшие члены [ряда] от *второй* части и подчиненных членов? Что сказали бы мы, если бы эпохи существования мира в летоисчислении обозначались лишь путем деления протекавшего времени на первые столетия и столетия, следующие за ними? Тогда пришлось бы задать вопрос: принадлежат ли пятое, десятое и т. д. столетия

к числу первых? Точно так же я спрашиваю: принадлежит ли понятие приращенного к метафизике? Вы отвечаете: да! Ну, а понятие тела? Да! А понятие жидкого тела? Вы приходите в замешательство, так как если это продолжить далее таким именно образом, то все окажется принадлежащим метафизике. Отсюда видно, что одна лишь степень субординации (частного явлению) не может определить границы науки, а в нашем случае — совершенную разнородность и различие в происхождении [знания]. С другой стороны, основная идея метафизики затемнялась еще тем обстоятельством, что она как априорное познание оказывается в известной степени однородной с математикой, которая родственна ей, если иметь в виду априорное происхождение; но что касается свойственного философии способа познания из понятий в сравнении со свойственным математике способом судить априори на основании одного лишь конструирования понятий, то обнаруживается такая глубокая разнородность философского и математического познания, которая, правда, всегда как бы чувствовалась, но никогда не была сведена к отчетливым критериям. Вот почему, поскольку сами философы имели неправильное представление о развитии идеи своей науки, разработка ее не могла иметь определенную цель и точно установленное направление; из-за того, что философы произвольно чертили план, не знали дороги, которой следует идти, и постоянно спорили между собой из-за открытий, которые каждый стремился сделать на своем пути, их науку стали презирать сначала другие, а в конце концов даже в их собственной среде.

Итак, всякое чистое априорное знание благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве. Спекулятивная часть ее, главным образом присвоившая себе это название, а именно та часть философии, которую мы называем *метафизикой природы* и которая исследует на основании априорных понятий все, что есть (а не то, что должно быть), делится следующим образом.

Метафизика в более узком понимании состоит из *трансцендентальной философии* и *физиологии* чистого разума. Первая рассматривает только сам *рассудок* и разум в системе всех понятий и основоположений, относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые *были бы даны* (ontology), не принимаются в расчет; вторая из этих наук исследует *природу*, т. е. совокупность *данных* предметов (все равно, даны ли они чувствам или, если угодно, другому виду созерцания), и есть, следовательно, *физиология* (хотя лишь рациональная физиология). Применение же разума в этом рацио-

нальном исследовании природы бывает или физическим, или сверхфизическим, точнее говоря, или *имманентным*, или *трансцендентным*. Первое относится к природе, поскольку познание ее может быть применено в опыте (*in concreto*), а второе — к той связи предметов опыта, которая выходит за пределы всякого опыта. Вот почему эта *трансцендентная* физиология имеет своим предметом или *внутреннюю*, или *внешнюю* связь, однако и в том и в другом случае выходящую за пределы всякого возможного опыта; в первом случае она есть физиология всей природы, т. е. *трансцендентальное познание мира*, а во втором — физиология связи всей природы с сущностью, стоящей над природой, т. е. *трансцендентальное познание Бога*.

Имманентная же физиология рассматривает природу как совокупность всех предметов чувств, стало быть так, как они даны нам, но только на основе тех априорных условий, при которых они вообще могут быть нам даны. У нее есть только двоякого рода предметы: 1) предметы внешних чувств, стало быть, их совокупность, *телесная природа*; 2) предмет внутреннего чувства, душа, и, согласно основным понятиям о ней вообще, *мыслящая природа*. Метафизика телесной природы называется *физикой*, но так как она должна а priori содержать в себе только принципы познания природы, то это *рациональная физика*. Метафизика мыслящей природы называется *психологией*, и по той же самой причине под этим названием здесь следует разумеать только ее *рациональное познание*.

Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтологии*, 2) *рациональной физиологии*, 3) *рациональной космологии*, 4) *рациональной теологии*. Во второй части, а именно в учении чистого разума о природе, есть два раздела: *physica rationalis*¹ и *psychologia rationalis*.

Первоначальная идея философии чистого разума сама предписывает такое деление; следовательно, оно имеет сообразно существенным целям разума *архитектонический*, а не только *технический* характер, т. е. основывается не на случайно воспринимаемом средстве и не рассчитана как бы

¹ Не следует думать, будто я под этим разумею то, что обычно называют *physica generalis* и что составляет скорее математику, чем философию природы. В самом деле, метафизика природы совершенно обособляется от математики и не может дать такое расширение наших знаний, как математика, но она очень важна для критики чистого рассудочного познания вообще, применяемого к природе; без этой критики сами математики, придерживаясь некоторых ходячих, но в действительности метафизических понятий, незаметно обременили естествознание гипотезами, которые под влиянием критики этих принципов исчезают без всякого вреда для применения математики в этой области (совершенно неизбежного в ней).

на удачу и потому имеет неизменный и законодательный характер. Здесь имеется, однако, несколько пунктов, которые могли бы вызвать сомнение и ослабить убежденность в закономерности этого деления.

Во-первых, каким образом я могу ожидать априорного познания, стало быть, метафизики относительно предметов, раз они даются нашим чувствам, стало быть, а posteriori? Как возможно познать природу вещей согласно априорным принципам и прийти к *рациональной физиологии*? Наш ответ таков: мы берем из опыта только то, что необходимо, чтобы *дать* нам объект отчасти внешнего, отчасти внутреннего чувства. Первое достигается благодаря одному лишь понятию материи (непроницаемая безжизненная протяженность), а второе — благодаря понятию мыслящего существа (в эмпирическом внутреннем представлении: я мыслю). Впрочем, во всей метафизике, исследующей эти предметы, мы должны совершенно воздержаться от всех эмпирических принципов, которые прибавили бы к понятию еще какой-нибудь опыт, чтобы на этом основании что-то судить об этих предметах.

Во-вторых, где же остается *эмпирическая психология*, которая всегда отстаивала свое место в метафизике и от которой в наше время ожидали так много для выяснения метафизики, после того как утратили надежду достигнуть чего-то стоящего априорным путем? Я отвечаю: она переходит в ту область, где место всему собственному (эмпирическому) естествознанию, а, именно в область *прикладной философии*, которая связана, правда, с чистой философией, содержащей в себе принципы для нее, но не должна быть смешана с ней. Следовательно, эмпирическая психология должна быть совершенно изгнана из метафизики и уже совершенно исключена из нее самой идеей метафизики. Однако, согласно обыкновению в ученом мире, все же приходится еще оставить для нее местечко в метафизике (хотя лишь в качестве эпизода) из соображений экономии, так как она еще не настолько богата, чтобы самостоятельно составить предмет изучения, и в то же время слишком важна, чтобы совершенно исключить ее или придать ее какой-нибудь другой науке, от которой она еще более далека, чем от метафизики. Следовательно, она лишь пришелец, который пользуется приютом до тех пор, пока не создаст себе собственное жилище в обстоятельно разработанной антропологии (составляющей подобие эмпирического учения о природе).

Такова, следовательно, общая идея метафизики, от которой сначала ожидали большего, чем по справедливости можно было требовать, льстя себя приятными надеждами, и которая в конце концов стала предметом общего презрения, когда надежды не оправдались.

Весь ход нашей критики в достаточной степени убеждает нас, что, хотя метафизика не может быть фундаментом для религии, все же она остается оплотом ее и что человеческий разум, диалектический уже по природе своей, не может обойтись без такой науки, обуздывающей его и предохраняющей его посредством научного и совершенно ясного самопознания от опустошений, которые в противном случае непременно произвел бы в морали и религии не подчиненный закону спекулятивный разум. Поэтому можно быть уверенным, что, как бы равнодушно или пренебрежительно ни относились к метафизике те, кто оценивает науку не по ее природе, а только по ее случайным результатам, они во всяком случае вернутся к ней, как к поссорившейся с ними возлюбленной, так как разум, поскольку здесь заветы его существенные цели, должен неустанно работать или над приобретением основательных знаний, или над разрушением уже имеющихся знаний.

Следовательно, метафизика природы и нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле. Она все ставит в связь с мудростью, но на пути науки, единственном пути, который, раз он проложен, никогда не зарастает и не допускает заблуждений. Математика, естествознание и даже эмпирические знания человека имеют высокую ценность как средства главным образом для случайных целей, а если они в конце концов становятся средством для необходимых и существенных целей человека, то это достигается не иначе как при посредстве познания разума на основе одних лишь понятий, которое, как бы мы ни называли его, есть, собственно, не что иное, как метафизика.

Именно поэтому метафизика есть также и завершение всей культуры человеческого разума, необходимое даже и в том случае, если мы будем игнорировать ее влияние как науки на некоторые определенные цели. В самом деле, она рассматривает разум с точки зрения его начал и высших максим, которые должны лежать в основе самой *возможности* некоторых наук и применения всех наук. Как чистая спекуляция она служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения знаний, но это не наносит никакого ущерба ее ценности, а скорее придает ей достоинство и авторитет, как цензуре, которая обеспечивает общий порядок, согласие и даже благополучие в мире науки и требует, чтобы мужественная и плодотворная разработка ее не отвлекалась от главной цели — от всеобщего блаженства.

«Критика чистого разума». — Соч. в шести томах. Т. 3.
М., 1964. С. 683—602.

ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ

(1770—1831)

ФИЛОСОФИЯ

Эта наука постольку представляет собой единство искусства и религии, поскольку внешний по своей форме способ созерцания искусства, присущая ему деятельность субъективного созидания и расщепления его субстанционального содержания на множество самостоятельных форм, становится в *тотальности* религией. В религии в представлении развертывается расхождение и опосредствование раскрытого содержания и самостоятельные формы не только скрепляются вместе в некоторое целое, но и объединяются в простое духовное *созерцание* и, наконец, возвышаются до *мышления*, обладающего *самосознанием*. Это знание есть тем самым познанное посредством мышления *понятие* искусства и религии, в котором все то, что различно по содержанию, познано как необходимое, а это необходимое познано как свободное.

Соответственно этому философия определяется как познание необходимости *содержания* абсолютного представления, а также необходимости обеих его *форм*, — с одной *стороны*, непосредственного созерцания и его *позции*, как равным образом и объективного и внешнего *откровения*, которое *предполагается* представлением, а с другой *стороны*, прежде всего субъективного вхождения в себя, затем также субъективного движения вовне и отождествления *веры* с предпосылкой. Это познание является, таким образом, *признанием* этого содержания и его формы и *освобождением* от односторонности форм, возвышением их до абсолютной формы, самое себя определяющей как содержание, остающейся с ним тождественной и в этом тождестве представляющей собой познание упомянутой в-себе-и-для-себя-сущей необходимости. Это движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно в заключении постигает свое собственное понятие, т. е. *оглядывается* назад только на свое же знание.

Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 393—394.

Если ... для появления философии необходимо сознание свободы, то этот принцип должен лежать в основании характера народа, у которого философия получила начало. Народ, обладающий этим сознанием свободы, основывает свое существование на этом принципе, так как законодательство и все состояние народа имеет свое основание лишь в понятии, которое дух составляет о себе, в категориях, которыми он обладает. С практической стороны с этим связан расцвет *действительной политической свободы*;

последняя появляется лишь там, где самостоятельный индивидуум, как индивидуум, знает себя всеобщим и существенным, где он обладает бесконечной ценностью, или, иначе говоря, там, где субъект достиг сознания личности и, следовательно, хочет без дальнейшего быть признанным самим по себе. <...>

Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй <...> философия поэтому начинается лишь в греческом мире.

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

Хотя философия, как мышление и постижение духа времени, и априорна, она, однако, есть вместе с тем существенным образом результат, так как мысль есть порождение и даже, можно сказать, живая сила, деятельность, сама себя порождающая. Эта деятельность содержит в себе существенный момент отрицания, так как порождение есть также и уничтожение, ибо философия, дабы она порождала себя, имеет своей исходной точкой природное, чтобы затем снять его. Философия выступает, следовательно, в эпоху, когда дух народа уже освободился как от состояния безразличного прозябания первобытной естественной жизни, так и от точки зрения страстной заинтересованности, так что эта направленность на единичное изжила себя. Но подобно тому, как дух выходит за пределы своего природного образа, так он переходит и от своей реальной нравственности и силы жизни к рефлексированию и пониманию. Следствием такого перехода является то, что он подвергает нападкам этот субстанциональный способ существования, эту нравственность, эту веру и расшатывает ее, благодаря чему наступает период порчи нравов. Дальнейший ход развития состоит в том, что мысль сосредоточивается в себе. Можно сказать, что

там, где народ выходит вообще из пределов своей конкретной жизни, где возникает разделение и различие сословий, и народ идет навстречу своей гибели, там, где наступает разрыв между внутренним стремлением и внешней деятельностью, где прежняя форма религии и т. д. уже больше не удовлетворяет, где дух высказывает равнодушие ко всему живому существованию или пребывает в нем неудовлетворенным и нравственная жизнь разлагается, — лишь там философствуют. Именно в такие эпохи дух ищет прибежища в области мысли, чтобы в противовес действительному миру создать себе царство мысли, и философия есть примирение, которое сама мысль приносит с собою после начатой ею порчи реального мира. Когда философия со своими абстракциями пишет серыми красками на сером фоне, тогда уж миновала свежесть и живость юности, и даваемое ею примирение есть примирение не в действительности, а в идеальном мире. Философы в Греции держались поэтому вдали от государственных дел, и народ называл их праздношатающимися, ибо они уходили в мир мысли.

Это явление подтверждается всей историей философии. Так, например, ионийская философия появилась одновременно с падением ионийских государств в Малой Азии. Сократ и Платон уже не находили удовольствия в афинской государственной жизни, которая переживает в их время процесс разложения. Платон стремился создать лучшее государство у Дионисия; таким образом, в Афинах вместе с падением афинского народа наступает время пробуждения философии. В Риме философия распространилась лишь после гибели подлинно римской жизни, республики, под деспотизмом римских императоров; она распространилась в эпоху бедствия мира и гибели политической жизни, когда прежняя религиозная жизнь зашаталась и все разлагалось, было охвачено стремлением к новому. С гибелью Римской империи, которая была такой великой, богатой и великолепной, но внутренне мертвой, связана высочайшая ступень развития древней философии, достигнутая в лице неоплатоновских философов в Александрии. Точно так же в XV и XVI веках, когда германская средневековая жизнь получила другую форму и наступил разрыв между государством и церковью (раньше политическая жизнь еще находилась в единстве с религией, или, если государство и боролось против церкви, последняя все же оставалась господствующей), — лишь тогда философия стала сначала предметом учебы, а затем выступила самостоятельно в новейшее время. Философия, таким образом, появляется лишь в определенную эпоху развития всей культуры народа...

Не только наступает время, когда вообще начинают философствовать, но у данного народа появляется определенная философия, и эта определенность, эта точка зрения мысли, есть та же самая определенность, которая

пронизывает все другие исторические стороны народного духа; она находится с ними в теснейшей связи и составляет их основу. Определенный образ философии одновременен, следовательно, с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их сновками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу этот определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие. Дух каждый раз разрабатывал и распространял достигнутый им принцип определенной ступени своего самосознания во всем его многогранном богатстве. Этот богатый дух народа есть организация, собор, в котором имеются своды, залы, ряды колонн, разнообразные части, — и все это произошло, как целое, по одному плану. Философия есть одна из форм этих многообразных сторон. Какова же эта форма? Она есть высший цвет, она есть понятие всего образа духа, сознание и духовная сущность всего состояния народа, дух времени как мыслящий себя дух. Многообразное целое отражается в ней, как в простом фокусе, как в своем знающем себя понятии.

Философия, необходимо существующая в пределах христианского мира, не могла иметь места в Риме, так как все стороны целого суть лишь выражения одной и той же определенности. Отношение между философией и политической историей, формами государственного устройства, искусствами и религией поэтому не таково, что они являются *причинами* философии или что, наоборот, первая является *причиной* последних, а скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень, дух времени. Определенная сущность, определенный характер проникает все стороны и воплощается, как в различных элементах, в политической, религиозной и научной жизни. Это — единое состояние, связанное внутри себя во всех своих частях, и различные его стороны, как бы они ни выглядели многообразными и случайными, как бы даже они ни казались противоречивыми, не содержат ничего чужеродного в своей основе. Данная определенная ступень произошла из предыдущей. Здесь, однако, мы не можем показать, как дух эпохи кует, согласно своему принципу, всю свою действительность и ее судьбы; изображать в понятиях все это строение в целом здесь не место, это является предметом философской всемирной истории. Нас же касаются лишь те образования, которые принцип духа выковывает в родственном с философией духовном элементе.

Таково положение философии среди других областей; следствием

такого положения является то, что она совершенно тождественна со своей эпохой. Но если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она, как мышление и знание того, что представляет собою субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом. Поскольку она мыслит в духе своего времени, он является ее определенным отображающим мир содержанием; но вместе с тем она в качестве знания также и выходит за его пределы, так как она противопоставляет его себе; но это противопоставление лишь формально, ибо она поистине не обладает никаким другим содержанием. Само это знание есть, во всяком случае, действительность духа, то знание духом самого себя, которого раньше еще не существовало; таким образом, формальное различие есть также и реальное, действительное различие. Посредством знания дух выявляет различие между знанием и существующим. Это же знание порождает затем новую форму развития. Новые формы суть сначала лишь способы знания, и, таким образом, появляется новая философия; но так как она представляет собою уже дальнейший характер духа, то она является внутренней колыбелью духа, который позднее приступит к созданию действительной формации. О конкретной картине этого развития мы будем говорить ниже; мы там увидим, что то, чем была греческая философия, получило действительность в христианском мире.

Первая область [наука] ... родственна философии благодаря вообще своему формальному свойству самостоятельности познания; религия же по своему содержанию представляет собою, правда, противоположность этому первому способу и сфере мышления, но именно этим своим содержанием она родственна философии. Ее предметом является не земное, мирское, а бесконечное. С искусством и, главным образом, с религией философия имеет то общее, что ее содержанием служат совершенно всеобщие предметы. Искусство и религия суть те формы, в которых высшая идея существует для нефилософского, для чувствующего, созерцающего, представляющего сознания. <...>

В религиях народы, несомненно, выразили свои представления о сущности вселенной, о субстанции природы и духа и об отношении человека к ним. Абсолютное существо является здесь для их сознания предметом, и, как таковой, он сначала представляет собою для них *другое*, потустороннее, близкое или далекое, дружественное или страшное и враждебное. В благоговейном преклонении и в культе человек снимает эту противоположность и возвышается до сознания своего единства с абсолютным существом. <...>

Философия стоит на той же почве, на которой стоит и религия, имеет тот же предмет: всеобщее, в себе и для себя сущий разум. Дух хочет усвоить

себе этот предмет, подобно тому, как это происходит в религии через благоговейность и культ. Но форма, в которой это содержание налично, отлична в религии от той формы, в которой оно налично в философии, и поэтому история философии necessarily отлична от истории религии. Благоговейность является лишь соприкосновением мышления с предметом; философия же хочет свершить это примирение посредством мыслящего познания, так как дух хочет принять *в себя* свою сущность. Отношение философии к своему предмету принимает форму мыслящего сознания, отношение же религии не таково. Но это различие двух сфер не должно быть понимаемо так абстрактно, как будто мыслят лишь в философии, а не в религии; в последней также имеются представления, общие мысли. Так как эти две сферы столь близко родственны между собою, то в истории философии установилась старинная традиция говорить о персидской, индусской и т. д. философиях; эта привычка отчасти еще соблюдается во многих курсах истории философии. <...>

Дух — бесконечно выше, чем природа; в нем божественность проявляется больше, чем в природе.

Но той формой, лишь благодаря которой само по себе всеобщее содержание входит в философию, является форма мышления, форма самого всеобщего. В религии же это содержание, благодаря искусству, предстает непосредственному внешнему созерцанию и, далее, представлению и чувству. Значение открывается вдумчивой душе; оно есть свидетельство духа, понимающего такое содержание. <...>

Хотя в истинной религии открывало и открывает себя бесконечное мышление, абсолютный дух, все же сосутом, в котором он проявляется, служит сердце, *представляющее* сознание и разумение конечного. Религия не только обращается вообще к людям, стоящим на всех ступенях культуры («евангелие проповедуется бедным»), но оно должно в качестве религии определенно обращаться к сердцу и душе, вступать в сферу субъективности и, значит, в область конечного способа представления. В воспринимающем и рефлектирующем над восприятиями сознания человек для выражения спекулятивных по своей природе отношений абсолюта имеет в своем распоряжении лишь конечные отношения, которые, будь это в буквальном или символическом смысле, единстве по только и могут ему служить средством для постижения высказывания природы и отношений бесконечного.

В религии, как ближайшем и непосредственном *откровении* Бога, форма представления и рефлектирующего конечного мышления не только является единственной возможной формой, в которой бог дает себе существование в сознании, но она должна быть вместе с тем той формой, в

которой он является нам, ибо единственно эта лишь форма и понятна для религиозного сознания. <...>

Что же касается различия форм знания в религии и философии, то философия выступает как разрушительница того религиозного аспекта, в котором всеобщий дух прежде всего представляется чем-то внешним, носит в сознании предметный характер. Начав с внешнего, благоговейность сама, как мы указали выше, снимает это отношение; таким образом, философия оправдывается благоговейным поклонением и культом и делает лишь то же самое, что они. Для философии здесь важны две вещи; во-первых, подобно религии в *благоговейности*, для нее важно субстанциальное содержание, духовная душа, и, во-вторых, для нее важно порождение этого содержания перед сознанием, порождение его как предмета, но в форме мысли; философия мыслит, постигает то, что религия представляет как предмет сознания, безразлично, будет ли этот предмет созданием фантазии или чем-то историческим. В религиозном сознании форма знания о предмете есть форма, принадлежащая области представления, содержащая в себе, следовательно, нечто более или менее чувственное. В философии мы не будем выражаться, что Бог родил сына (отношение, заимствованное из физической жизни); но мысль, субстанциальное содержание этого отношения получает, однако, признание в философии. Так как философия *мыслит* свой предмет, то она обладает тем преимуществом, что две стадии религиозного сознания, представляющие в религии различные моменты, объединены в философской мысли в одно единство. <...>

Таким образом, религия имеет общее содержание с философией, и лишь их формы различны; дело идет поэтому лишь о том, чтобы форма понятия достигла такого завершения, которое делает возможным постижение содержания религии. <...>

Если религия, противопоставляя мысли неподвижность своего абстрактного авторитета, утверждает о себе, что «врата адовы не одолеют ее», то врата разума сильнее врат адовых, и силой своей они не одолевают церковь, а примиряются с нею. Философия, как постигающее мышление этого содержания, обладает перед представлением, являющимся формой религии, тем преимуществом, что она понимает и то, и другое: она может понимать религию, она понимает также рационализм и супранатурализм, понимает также и себя, но обратное не имеет места; религия, стоя на точке зрения представления, понимает лишь то, что стоит на одной и той же точке зрения с нею, а не философию, понятие, всеобщие определения мысли. <...>

Философия имеется лишь там, где мысль, как таковая, делается

абсолютной основой и корнем всего остального, а в изложениях, подобных индуистским, этого нет. <...>

Из двух родственной философии сфер, как мы установили выше, одна — частные науки, не может, с нашей точки зрения, быть причисленной к философии, так как она обладает тем недостатком, что, как самостоятельное введение и самостоятельное мышление, погруженное в конечный материал, как стремление к познанию конечного, она имеет общим с философией не содержание, а лишь формальный субъективный момент; вторая сфера — религия, страдает тем недостатком, что имеет общим с философией лишь содержание, объективный момент, самостоятельное же мышление не является ее существенным моментом, и предмет представляется в ней в образной форме; иначе говоря, он историчен. Философия требует единства и взаимопроникновения этих двух сторон; она соединяет в себе два момента человеческой жизни: праздник жизни, когда человек смиренно отказывается от себя самого, и будни, когда человек стоит на своих ногах, является хозяином и действует согласно своим интересам. <...>

Философия начинается там, где всеобщее понимается как всеобъемлющее сущее, или, иначе говоря, там, где сущее постигается всеобщим образом, где выступает мышление мышления... Мышление должно существовать для себя, получить существование в своей свободе, оторваться от природного и выйти из созерцательной погруженности; она должна, как свободная, войти в себя и таким образом достигнуть сознания свободы. Началом философии в собственном смысле мы должны признать тот момент, когда абсолютно уже больше не существует как представление и когда свободная мысль не только мыслит абсолютное, но и постигает его идею, т. е. когда мысль постигает бытие (которое может быть также и самое мышление), познаваемое не как сущность вещей, как абсолютную целостность и как имманентную сущность всего на свете, — постигаемое ею, следовательно, как мысль, хотя бы оно и выступало как внешнее бытие.

«Отношение философии к другим областям». — Соч. Т. IX. Лекции по истории философии. М., 1932. С. 89, 61, 62, 66, 68, 73, 76, 77, 85, 86—87, 88.

ПОПЕНГАУЭР АРТУР (1788—1860)

По моему мнению, философия всегда носит теоретический характер, так как, каким бы ни был непосредственный предмет ее исследования, ей свойственно только рассматривать и изучать, а не предписывать. Напротив, становится практической, руководить деятельностью людей, преобразо-

вывать их характер — это старые притязания, от которых философия теперь, достигнув более зрелых взглядов, должна была бы наконец отказаться. Ибо здесь, где речь идет о том, обладает ли или не обладает существование ценностью, о спасении или проклятии, решают не мертвые понятия, а глубочайшая сущность самого человека, демон, который ведет его за собой и который не выбрал его, а которого он сам выбрал, как говорит Платон, — его умопостигаемый характер, как говорит Кант. Добродетели не учат так же, как не учат гениальности. Для добродетели понятие столь же бесплодно, как для искусства, и может служить лишь орудием. Поэтому так же нелепо было бы ожидать, что наши моральные системы и этики создадут добродетельных, благородных и святых людей, как полагать, что наши эстетики пробудят к жизни поэтов, скульпторов и музыкантов. Философия может только одно: дать толкование и объяснение существующему и довести сущность мира, которая *in concreto*, т. е. как чувство, понятна каждому, до отчетливого, абстрактного познания разума, но уж это во всех возможных отношениях и со всех точек зрения. <...>

В нашей философии мы стремимся только к тому, чтобы истолковать и объяснить человеческую деятельность, различные, даже противоположные, максимы, чьим живым выражением она служит, по их внутреннему существу и содержанию в связи с нашими предыдущими соображениями и так же, как мы раньше стремились истолковать другие явления мира, привести их глубочайшую внутреннюю сущность к отчетливому, абстрактному познанию. При этом наша философия будет держаться той же *имманентности*, что и во всем предыдущем изложении: она не станет, вопреки великому учению Канта, пользоваться формами явления, чьим общим выражением служит закон основания, как шестом, чтобы, отталкиваясь от него, перепрыгнуть через само явление, которое только и придает им смысл, и опуститься в безграничной области пустых функций. Напротив, этот действительный познаваемый мир, в котором мы существуем и который существует в нас, остается как материалом, так и границей нашего рассмотрения: он, этот мир, столь богатый содержанием, что исчерпать его не могло бы самое глубокое исследование, на какое способен человеческий дух. <...>

Каждый, кто считает, что сущность мира можно познать *исторически*, как бы тонко он ни маскировал свое намерение, так же далек от философского познания мира, как небо от земли; между тем это происходит всегда, как только в воззрение на сущность мира в себе допускается какое-нибудь *становление* (*Werden*), или ставшее (*Gevordensein*), или становление становлением (*Werdenwerden*), где какое-либо «раньше» или «позже» получает

хотя бы малейшее значение и, следовательно, явно или скрыто совершаются поиски и обнаруживаются начальный и конечный пункты мира, а вместе с тем и путь между ними, причем философствующий индивид познает даже свое собственное место на этом пути. Такое *историческое философствование* создает большей частью космогонию, допускающую множество вариантов, или систему эманации, учение об отпадении или, наконец, придя в отчаяние от бесплодных попыток на этих путях, вынуждено направиться по последнему пути и строить противоположное учение о непрерывном становлении (Werden), произрастании, возникновении, появлении на свет из мрака, из темного основания, безосновности и тому подобном вздоре; легче всего отделаться от этого замечанием, что до настоящего мгновения прошла уже вечность, т. е. бесконечное время, и поэтому все то, что могло и должно было произойти, уже произошло. Ибо вся эта историческая философия, сколько бы важности она на себя ни напускала, принимает *время*, словно Канта никогда не было, за определение вещи в себе и поэтому останавливается на том, что Кант называет явлением в отличие от вещи в себе, что Платон называл становящимся, никогда не сущим, в противоположность сущему, никогда не становящемуся, и, наконец, что индусы называют покрывалом Майи: это и есть познание, подчиненное закону основания, с помощью которого никогда нельзя прийти к внутренней сущности вещей, а приходится лишь до бесконечности следовать за явлениями, двигаться без конца и цели, подобно белке в колесе, пока наконец утомление не заставит остановиться на любой точке, вверху или внизу, почтения к которой стараются потом добиться и от других. Подлинно философское воззрение на мир — то, которое учит нас познавать его внутреннюю сущность и таким образом выводит за пределы явления, спрашивает не «откуда», «куда» и «почему», а везде и повсюду только «что» мира, т. е. оно рассматривает вещи не в каком-либо отношении, не как становящиеся и преходящие, короче говоря, не по одному из четырех видов закона основания, а наоборот, имеет своим предметом именно то, что остается по устранении всего, подчиненного данному закону способа рассмотрения, то, что проявляется во всех этих отношениях, но само им не подчинено, — всегда равную себе сущность мира, его идеи. Из такого познания исходит как искусство, так и философия, а также, как мы увидим в этой книге, и та душевная настроенность, которая только и ведет к истинной святости и освобождению от мира. <...>

...заниматься делом надо ради него самого, в противном случае оно не удастся, так как повсюду умысел представляет собой опасность для мысли. Поэтому, как о том свидетельствует история литературы, все достойное

требовало много времени, чтобы получить признание, особенно если оно было поучительного, а не занимательного характера; а тем временем блистало ложное. Ибо соединить подлинное дело с видимостью дела трудно, если не невозможно. В том и состоит проклятие мира нужды и потребностей, что все должно служить и подчиняться им; поэтому он и не создан так, чтобы в нем могло беспрепятственно процветать и довлеть себе какое-нибудь благородное и возвышенное устремление, такое, как стремление к свету и истине. Более того, если иной раз такое стремление сумеет утвердиться и таким образом будет введено понятие о нем, им тотчас овладеют материальные интересы, личные цели, чтобы превратить его в свое орудие или в свою маску. Поэтому после того, как Кант вернул философии признание общества, она вскоре стала орудием определенных целей, государственных — наверху, личных — внизу; впрочем, по правде говоря, не она, а ее двойник, которого принимают за нее. И это не должно нас удивлять, ибо трудно даже себе представить, насколько преобладают люди, которые по своей природе способны домогаться только материальных целей, а не каких бы то ни было иных, и не могут даже понять, что существуют и иные цели. Поэтому стремление только к истине слишком высоко и необычно, чтобы можно было ожидать, будто все, будто многие, даже лишь некоторые, искренне разделят его. Если же все-таки иногда заметны, как, например, теперь в Германии, явное оживление, всеобщая деятельность, письменные и устные выступления по вопросам философии, то можно со всей уверенностью предположить, что действительное *primus mobile*, скрытую пружину этого движения, несмотря на все торжественные мины и заверения, составляют лишь реальные, а не идеальные цели, что имеются в виду личные, служебные, церковные, государственные, короче говоря, материальные интересы и что, следовательно, лишь партийные цели приводят в столь сильное движение многочисленные перья мнимых мудрецов, что путеводной звездой этих буйных господ служат определенные намерения, а не понимание сути вопроса, а уж об истине они думают в последнюю очередь. Она не находит сторонников; она идет своим путем, минуя эту философскую сутолоку, так же спокойно и незаметно, как проходила его в зимнюю ночь самого мрачного, пребывавшего в путах закоснелой церковной веры века, когда она сообщалась как тайное учение лишь немногим адептам или даже доверялась одному пергаменту. Я бы прямо сказал, что самым неблагоприятным временем для философии является то, когда ею позорно злоупотребляют, с одной стороны, как орудием государственной власти, с другой — как средством наживы. Или, быть может, думают, что при таких устремлениях и в такой суе попутно будет найдена истина, о которой и не помышляли? Истина не продажная девка, вешающаяся на шею тем, кому она не нужна;

она — неприступная красавица, в благосклонности которой не может быть уверен и тот, кто жертвует ей всем.

Если правительства превращают философию в средство для достижения государственных целей, то ученые, в свою очередь, видят в философской профессуре занятие, которое, как и всякое другое, дает средства к существованию; все они и стремятся к этому, заверяя в своей благонамеренности, т. е. в готовности служить названным целям. И они держат слово; не истина, не ясность, не Платон, не Аристотель, а цели, служить которым они признаны, — такова их путеводная звезда, и эти цели сразу же становятся для них критерием истинного, ценного, достойного и противоположного этому. Таким образом, то, что не соответствует этим целям, будь оно даже самым важным и выдающимся по их специальности либо осуждается, либо, если это кажется опасным, уничтожается общим игнорированием. Взгляните, с каким единодушным рвением они выступают против пантеизма; неужели найдется глупец, который поверит, что они движимы убеждением? Да и как может философия, унижаемая до занятия ради хлеба насущного, не вырождаться в софистику? Именно потому, что это неизбежно, утверждение «чей хлеб я ем, того и песенку пою» служит правилом испокон веку; древние считали, что зарабатывать философией деньги — признак софиста. К этому присоединяется и то, что, поскольку в этом мире надеяться можно только на посредственность, только ее можно требовать и иметь за деньги, то и здесь приходится довольствоваться ею. Вот мы и видим, как во всех немецких университетах посредственность трогательно прилагает все усилия, чтобы собственными средствами — причем по предписанным указаниям и для предписанной цели — создать еще вообще не существующую философию, — зрелище, насмехаться над которым почти жестоко.

В то время, когда философия уже давно принуждена была служить средством, с одной стороны, для государственных, с другой — для частных целей, я, не обращая на это внимания, свыше тридцати лет следовал ходу своих мыслей, просто потому, что я должен был так поступать и иначе не мог по какому-то инстинктивному влечению; опорой ему служила уверенность, что то истинное, которое человек мыслит, и скрытое, которое он озарил светом, будет когда-нибудь воспринято другим мыслящим духом, будет близко ему, будет радовать и утешать его, — к нему и обращена наша речь, так же как подобные нам обращались к нам и стали нашим утешением в этой безрадостной жизни. Пока же надо заниматься своим делом ради него самого и для себя.

«О четверяком корне... Мир как воля и представление». Т. I. Критика кантовской философии. М., 1993. С. 376—379, 131—132.

МАРКС КАРЛ (1818—1883)

1

Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и феербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта* или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельности, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой. Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но саму человеческую деятельность он берет не как *предметную* деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берется и фиксируется только в грязно-торгашеской форме ее проявления. Он не понимает поэтому значения «революционной», «практически-критической» деятельности.

2

Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, бессторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос.

3

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

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

Фейербах исходит из факта религиозного самоотчуждения из удвоения мира на религиозный, воображаемый мир и действительный мир. И он занят тем, что сводит религиозный мир к его земной основе. Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована.

Недовольный *абстрактным мышлением*, Фейербах апеллирует к *чувственному созерцанию*; но он не рассматривает чувственность как практическую, человечески-чувственную деятельность.

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

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

1) абстрагироваться от хода истории, рассматривать религиозное чувство [Gemüt] обособленно и предположить абстрактного — *изолированного* — человеческого индивида;

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

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

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

Самое большее, до чего доходит *созерцательный* материализм, т. е. материализм, который не постигает чувственность как практическую деятельность, это — созерцание им отдельных индивидов в «гражданском обществе».

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

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

К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. М., 1974. С. 261—263.

Фейербах — единственный мыслитель, у которого мы наблюдаем *серьезное, критическое* отношение к гегелевской диалектике; только он сделал подлинные открытия в этой области и вообще по-настоящему преодолел старую философию. Величие сделанного Фейербахом и скромная простота, с какой он выступает перед миром, находятся в поразительном контрасте с тем, что наблюдается в этом отношении у критики.

Подвиг Фейербаха заключается в следующем:

1) в доказательстве того, что философия есть не что иное, как выраженная в мыслях и логически систематизированная религия, не что иное, как другая форма, другой способ существования отчуждения человеческой сущности, и что, следовательно, она также подлежит осуждению;

2) в основании *истинного материализма и реальной науки*; поскольку общественное отношение «человека к человеку» Фейербах также делает основным принципом теории;

3) в том, что отрицанию отрицания, утверждающему, что оно есть абсолютно положительное, он противопоставляет покоящееся на самом себе и основывающееся положительно на самом себе положительное.

Фейербах следующим образом толкует гегелевскую диалектику (тем

самым обосновывая необходимость исходить из положительного, из чувственно-достоверного):

Гегель исходит из отчуждения (логически: из бесконечного, абстрактно-всеобщего), из субстанции, абсолютной и неподвижной абстракции, т. е., выражаясь популярно, он исходит из религии и теологии.

Во-вторых, он снимает бесконечное и полагает действительное, чувственное, реальное, конечное, особенное (философия, снятие религии и теологии).

В-третьих, он снова снимает положительное и восстанавливает абстракцию, бесконечное. Восстановление религии и теологии.

Таким образом, Фейербах рассматривает отрицание отрицания *только* как противоречие философии с самой собой, как философию, утверждающую теологию (трансцендентность и т. д.), после того как она подвергла ее отрицанию, т. е. утверждающую теологию вопреки самой себе.

Там же. С. 154.

Отношение философской системы к миру есть отношение рефлексии. Одушевленная стремлением осуществить себя, она вступает в напряженное отношение к остальному. Внутренняя самоудовлетворенность и замкнутость нарушены. То, что было внутренним светом, превращается в пожирающее пламя, обращенное наружу. Таким образом, в результате получается, что в той мере, в какой мир становится философским, философия становится мирской.

«Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». — К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956. С. 77–78.

Разрешение *теоретических* противоположностей само оказывается возможным *только практическим* путем, только посредством практической энергии людей... поэтому их разрешение отнюдь не является задачей только познания, а представляет собой *действительную* жизненную задачу, которую философия не могла разрешить именно потому, что она видела в ней *только* теоретическую задачу.

«Экономическо-философские рукописи 1844 года». — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. М. 1974. С. 123.

НИЦШЕ ФРИДРИХ (1844—1900)

Нужно ли мне добавлять еще после всего этого, что и они будут свободными, *очень* свободными умами, эти философы будущего, — несомненно, кроме того, и то, что это будут не только свободные умы, а нечто бмпышее, высшее и иное в основе, чего нельзя будет не узнать и смешать с другим. Но, говоря это, я чувствую почти настолько же по отношению к ним самим, как и по отношению к нам, их герольдам и предтечам, к нам, свободным умам! — *повинность* отогнать от нас старый глупый предрассудок и недоразумение, которое слишком долго, подобно туману, непроницаемо заволакивало понятие «свободный ум». Во всех странах Европы, а также и в Америке есть нынче нечто злоупотребляющее этим именем, некий ум очень узких, ограниченных, посаженных на цепь умов, которые хотят почти точь-в-точь противоположного тому, что лежит в наших намерениях и инстинктах, — не говоря уже о том, что по отношению к этим будущим «новым» философам они должны представлять собою только наглухо закрытые окна и запертые на засов двери. Одним словом, они принадлежат к числу *нивелировщиков*, эти ложно названные «свободные умы», как словоохотливые и борзопишущие рабы демократического вкуса и его «современных идей»: все это люди без одиночества, без собственного одиночества, неотесанные, бравые ребята, которым нельзя отказать ни в мужестве, ни в почтенных нравах, — только они до смешного поверхностны, прежде всего с их коренной склонностью видеть в прежнем, старом общественном строе более или менее причину *всех* людских бедствий и неудач; причем истине приходится благополучно стоять вверх ногами!...

Рискуя, что и здесь морализирование окажется тем, чем оно было всегда, — именно безбоязненным *monter ses plaies*, по выражению Бальзака, — я отваживаюсь выступить противником того неподобающего и предного смещения рангов, которое нынче грозит произойти между наукой и философией совершенно незаметно и как бы со спокойной совестью. Полагаю, что нужно иметь право высказывать свое мнение о таких высших вопросах ранга на основании своего *опыта* — а опыт, как мне кажется, значит всегда скверный опыт? — чтобы не говорить, как слепые о цветах или как женщины и художники говорят *против* науки («ах, эта скверная наука! — вздыхают они, покорные своему инстинкту и стыдливости, — она всегда *разоблачает!*» —). Провозглашение независимости человека науки, его эмансипация от философии есть одно из более тонких следствий демократического строя и неустройства; самопрославление и самопревоз-

ношение ученого находится нынче всюду в периоде полного весеннего расцвета, — однако это еще не значит, что самовосхваление в этом случае смердит приятно. «Долой всех господ!» — вот чего хочет и здесь инстинкт черни; и после того как наука с блестящим успехом отделилась от теологии, у которой она слишком долго была «служанкой», она стремится в своей чрезмерной заносчивости и безрассудстве предписывать законы философии и со своей стороны разыгрывать «господина», — что говорю я! — *философа*. Моя память — память человека науки, с позволения сказать! — изобилует наивными выходками высокомерия со стороны молодых естествоиспытателей и старых врачей по отношению к философии и философам (не говоря уже об образованнейших и спесивейших из всех ученых, о филологах и педагогах, являющихся таковыми по призванию —). То это был специалист и поденщик, инстинктивно оборонявшийся вообще от всяких синтетических задач и способностей; то прилежный работник, почуявший запах *otium* и аристократической роскоши в душевном мире философа и почувствовавший себя при этом обиженным и униженным. То это был дальтонизм утилитариста; не видящего в философии ничего, кроме ряда *опровергнутых* систем и расточительной роскоши, которая никому «не приносит пользы». То на сцену выступал страх перед замаскированной мистикой и урегулированием границ познания; то пренебрежение отдельными философами, невольно обобщившееся в пренебрежении философией. Чаще же всего я находил у молодых ученых за высокомерным неуважением к философии дурное влияние какого-нибудь философа, которого они хотя в общем и не признавали, но тем не менее подчинялись его презрительным оценкам других философов, следствием чего явилось общее отрицательное отношение ко всей философии. (Таковым кажется мне, например, влияние Шопенгауэра на современную Германию: проявлением своей неразумной ярости по отношению к Гегелю он довел дело до того, что все последнее поколение немцев порвало связь с немецкой культурой, которая была вершинной и провидческой тонкостью *исторического чувства*; но именно в этом случае сам Шопенгауэр оказался до гениальности бедным, невосприимчивым, не немецким.) Говоря же вообще, быть может, прежде всего человеческое, слишком человеческое, короче — духовная убогость самих новейших философов радикальнейшим образом подорвала уважение к философии и раскрыла ворота плебейскому инстинкту. Сознаемся-ка себе, до какой степени далек от нашего современного мира весь род Гераклитов, Платонов, Эмпедоклов — и как там еще ни назывались все эти царственные, великолепные отшельники мысли; сознаемся, что перед лицом таких представителей философии, которые нынче благодаря моде так же быстро всплывают наружу, как и проваливаются, —

как, например, в Германии оба берлинских льва, анархист Евгений Дюринг и амальгамист Эдуард фон Гартман, — бравый человек науки с полным правом *может* чувствовать себя существом лучшего рода и происхождения. В особенности же способен заронить недоверие в душу молодого, честолюбивого ученого вид тех философов всякой всячины, которые называют себя «философами действительности или «позитивистами»: ведь в лучшем случае сами они ученые и специалисты — это ясно как день! — ведь все они суть побежденные и *вновь покоренные* наукой люди, которые некогда захотели от себя *большого*, не имея права на это «большее», не имея права на ответственность, — и которые теперь с достоинством, но питая чувство злобы и мести, являют словом и делом *неверие* в царственную задачу и царственное значение философии. В конце концов, как же и могло быть иначе! Наука процветает нынче и кажется с виду чрезвычайно добросовестной, между тем как то, до чего постепенно приизлилась вся новейшая философия, этот остаток философии наших дней, возбуждает недоверие и уныние, если не насмешку и сострадание. Философия, сокращенная до «теории познания», фактически являющаяся не более как боязливой эпохистикой и учением о воздержании; философия, которая вовсе не переступает порога и с мучениями *отказывает* себе в праве на вход, — это философия при последнем издыхании, некий конец, некая агония, нечто возбуждающее сострадание. Как могла бы такая философия — *господствовать!*...

Опасности, грозящие нынче развитию философа, поистине столь многообразны, что, пожалуй, впору усомниться, может ли еще вообще созреть этот плод. Объем и столпотворение башни наук выросли до чудовищных размеров, а вместе с тем и вероятность, что философ устанет уже быть учащимся или остановится где-нибудь и «специализируется», так что ему уже будет не по силам подняться на свою высоту, откуда он сможет обозревать, осматривать, *смотреть сверху вниз*. Или он достигнет ее слишком поздно, когда уже минует его лучшая пора и ослабеют его силы; или он достигнет ее испорченным, огрубевшим, выродившимся, так что его взгляд, его общее суждение о ценности вещей будут иметь уже мало значения. Быть может, именно утонченность его интеллектуальной совести составляет его медлительность по пути и мешкает; он боится соблазна стать дилетантом, сороконожкой и насекомым с тысячью щупалец, он слишком хорошо знает, что человек, потерявший уважение к самому себе, уже не повелевает и как познающий уже не *ведет* за собою, — разве что если бы он захотел стать великим актером, философским Калиостро и крысоловом духов, словом, соблазнителем. Это было бы в конце концов вопросом вкуса, если бы даже и не было вопросом совести. Трудности, выпадающие на долю философа, усугубляет еще то обстоятельство, что он требует от себя

суждения, утвердительного или отрицательного, не о науках, а о жизни и о ценности жизни, — что ему нелегко дается вера в свое право или даже обязанность на такое суждение, и только на основании многочисленных, быть может, тревожнейших, сокрушительнейших переживаний, часто медля, сомневаясь, безмолвствуя, он должен искать своего пути к этому праву и к этой вере. В самом деле, толпа долгое время не узнавала философа и смешивала его то с человеком науки и идеальным ученым, то с религиозно-вдохновенным, умертвившим в себе все плотское, «отрепшимся от мира» фанатиком и пьянчужой (Trunkenbold) Божьим; и если даже в наши дни доведется услышать, что кого-нибудь хвалят за то, что он живет «мудро» или «как философ», то это означает не более как «умно и в стороне». Мудрость: это кажется черни чем-то вроде бегства, средством и искусством выходить сухим из воды; но истый философ — как кажется *нам*, друзья мои? — живет «не по-философски» и «не мудро», прежде всего не умно...

...Мы, которые видим в демократическом движении не только форму упадка политической организации, но и форму упадка, именно, форму измельчания человека, как низведение его на степень посредственности и понижение его ценности, — на что должны *мы* возложить свои надежды? — На *новых философов* — выбора нет; на людей, обладающих достаточно сильным и самобытным умом для того, чтобы положить начало противоположной оценке вещей и переоценить, перевернуть «вечные ценности»; на предтеч новой эры, на людей будущего, закрепляющих в настоящем тот аркан, который влечет волпо тысячелетий на *новые* пути. Чтобы учить человека смотреть на будущность человека как на свою *волю*, как на нечто зависящее от человеческой воли, чтобы подготовить великие отважные коллективные опыты в деле воспитания и дисциплинирования с целью положить этим конец тому ужасающему господству неразумия и случайности, которое до сих пор называлось историей, — неразумие «большинства» есть только его последняя форма: для этого когда-нибудь понадобится новый род философов и повелителей, перед лицом которых покажется бледным и ничтожным все, что существовало на земле под видом скрытных, грозных и благожелательных умов.

Каждый глубокий мыслитель больше боится быть понятым, чем непонятым. — В последнем случае, быть может, страдает его тщеславие, в первом же — его сердце, его сочувствие, которое твердит постоянно: «ах, зачем *вы* хотите, чтобы и вам было так же тяжело, как мне?»

Философ: это человек, который постоянно переживает необыкновенные вещи, видит, слышит, подозревает их, надеется на них, презит о них; которого его собственные мысли поражают как бы извне, как бы сверху и

снизу, как привычные для него события и грозовые удары; который, быть может, сам представляет собою грозовую тучу, чреватую новыми молниями; это роковой человек, постоянно окруженный громом, грохотом и треском и всякими жутями. Философ: ах, существо, которое часто бежит от самого себя, часто боится себя, — но которое слишком любопытно для того, чтобы постоянно снова не «приходить в себя», не возвращаться к самому себе. <...>

Я настаиваю на том, чтобы наконец перестали смешивать философских работников и вообще людей науки с философами, — чтобы именно здесь строго воздавалось «каждому свое» и чтобы на долю первых не приходилось слишком много, а на долю последних — слишком мало. Для воспитания истинного философа, быть может, необходимо, чтобы и сам он стоял некогда на всех тех ступенях, на которых остаются и *должны* оставаться его слуги, научные работники философии; быть может, он и сам должен быть критиком и скептиком, и догматиком, и историком, и, сверх того, поэтом и собирателем, и путешественником, и отгадчиком загадок, и моралистом, и прорицателем, и «свободомыслящим», и почти всем, чтобы пройти весь круг человеческих ценностей и разного рода чувств ценности, чтобы *иметь возможность* смотреть различными глазами и с различной совестью с высоты во всякую даль, из глубины во всякую высь, из угла во всякий простор. Но все это только предусловия его задачи; сама же задача требует кое-чего другого — она требует, чтобы он *создавал ценности*. Упомянутым философским работникам следует, по благородному почину Канта и Гегеля, прочно установить и втиснуть в формулы огромный наличный состав оценок — т. е. *былого установления* ценностей, создания ценностей, оценок, господствующих нынче и с некоторого времени называемых «истинами», — все равно, будет ли это в области *логической*, или *политической* (моральной), или *художественной*. Этим исследователям надлежит сделать ясным, доступным обсуждению, удобопонятным, сподручным все случившееся и оцененное, надлежит сократить все длинное, даже само «время», и одолеть все прошедшее: это колоссальная и в высшей степени удивительная задача, служение которой может удовлетворить всякую утонченную гордость, всякую упорную волю. *Подлинные же философы суть повелители и законодатели*; они говорят: «так должно быть!», они-то и определяют «куда?» и «зачем?» человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого, — они простирают творческую руку в будущее, и все, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом. Их «познавание» есть *созидание*, их созидание есть законодательство, их

воля к истине есть *воля к власти*. — Есть ли нынче такие философы? Были ли уже такие философы? Не *должны* ли быть такие философы?..

Мне все более и более кажется, что философ, как *необходимый* человек завтрашнего и послезавтрашнего дня, во все времена находился и *должен* был находиться в разладе со своим «сегодня»; его врагом был всегда сегодняшний идеал. До сих пор все эти выдающиеся спонсификаторы человечества, которых называют философами и которые редко чувствовали себя любителями мудрости, а скорее неприятными безумцами и опасными вопросительными знаками, — находили свою задачу, свою суровую, непреднамеренную, неустранимую задачу, а в конце концов и величие ее в том, чтобы быть злой совестью своего времени. Приставляя, подобно вивисекторам, нож к груди *современных им добродетелей*, они выдавали то, что было их собственной тайной: желание узнать *новое* величие человека, новый, еще не изведанный путь к его возвеличению. Каждый раз они открывали, сколько лицемерия, лени, несдержанности и распушенности, сколько лжи скрывается под самым уважаемым типом современной нравственности, сколько добродетелей уже *отжило* свой век; каждый раз они говорили: «мы должны идти туда, где *вы* нынче меньше всего можете чувствовать себя дома». Принимая во внимание мир «современных идей», могущих загнать каждого в какой-нибудь угол, в какую-нибудь «специальность», философ, если бы теперь могли быть философы, был бы вынужден отнести величие человека, понятие «величия» именно к его широте и разносторонности, к его цельности в многообразии: он даже определил бы ценность и ранг человека, сообразно тому, как велико количество и разнообразие того, что он может нести и взять на себя, — как *далеко* может простирается его ответственность. Современный вкус и добродетель ослабляют и разжижают волю; ничто не является до такой степени сообразным времени, как слабость воли: стало быть, в идеале философа в состав понятия «величия» должна входить именно сила воли, суровость и способность к продолжительной решимости; на том же основании, как обратное учение и идеал робкой, самоотверженной, кроткой, бескорыстной человечности подходили к противоположному по характеру веку, к такому, который, подобно шестнадцатому столетию, страдал от запруженной энергии воли, от свирепого потока и бурных волн эгоизма. Во времена Сократа среди людей, поголовно зараженных усталостью инстинкта, среди консервативных старых афинян, которые давали волю своим чувствам — «к счастью», по их словам, на деле же к удовольствиям — и у которых все еще не сходили с уст старые великолепные слова, хотя их жизнь уже давно не давала им права на это, — тогда для величия души, быть может, была нужна *ирония*,

ти сократическая злобная уверенность старого врача и плебея, который беспощадно вонзался в собственное тело так же, как в тело и сердце «знатных», — вонзался взором, довольно ясно говорившим: «не притворяйтесь предо мной! здесь — мы равны!» Напротив, нынче, когда в Европе одно лишь стадное животное достигает почета и раздает почести, когда «равенство прав» легко может обернуться равенством в бесправии, т. е. всеобщим враждебным отношением ко всему редкому, властному, привилегированному, к высшему человеку, к высшей душе, к высшей обязанности, к высшей ответственности, к творческому избытку мощи и властности, нынче в состав понятия «величия» входят знатность, желание жить для себя, способность быть отличным от прочих, самостоятельность, необходимость жить на свой страх и риск; и философ выдаст кое-что из собственного идеала, если выставит правило: «самый великий тот, кто может быть самым одиноким, самым скрытым, самым непохожим на всех, — человек, стоящий по ту сторону добра и зла, господин своих добродетелей, обладатель огромного запаса воли; вот что должно называться *величием*: способность отличаться такой же разносторонностью, как и цельностью, такой же широтой, как и полнотой». Но спрошу еще раз: *возможно ли нынче — величие?*..

Научиться понимать, что такое философ, трудно оттого, что этому нельзя выучить: это нужно «знать» из опыта — или нужно иметь гордость не знать этого. Однако в наши дни все говорит о вещах, относительно которых *не могут* иметь никакого опыта, а это главным образом и хуже всего отзывается на философах и состояниях философии: очень немногие знают их, имеют право их знать, все же популярные мнения о них ложны. Так, например, истинно философская совместность смелой, необузданной гениальности, которая мчится presto, и диалектической строгости и необходимости, не делающей ни одного ложного шага, не известна по собственному опыту большинству мыслителей и ученых, отчего и кажется невероятной, если кто-нибудь заговорит с ними на этот счет. Они представляют себе всякую необходимость в виде нужды, в виде мучительного подчинения и принуждения, и само мышление считается ими за нечто медленное, томительное, почти что за тяжелый труд, и довольно часто за труд, «достойный *тогда* благородных людей», — а вовсе не за нечто легкое, божественное и близко родственное танцу, резвости! «Мыслить» и «относиться серьезно» к делу, «понимать с трудом» — эти вещи для них имеют общую связь: только в таком виде и «переживали» они это явление. ... Право на философию — если брать это слово в обширном смысле — можно иметь только благодаря своему происхождению — предки, «кровь» имеют реша-

ящее значение также и здесь. Многие поколения должны предварительно работать для возникновения философа; каждая из его добродетелей должна приобретаться, культивироваться, переходить из рода в род и воплощаться в нем порознь, — и сюда относится не только смелое, легкое и плавное течение его мыслей, но прежде всего готовность к огромной ответственности, величие царственного взгляда, чувство своей оторванности от толпы, ее обязанностей и добродетелей, благосклонное охранение и защита того, чего не понимают и на что клеветают, — будь это Бог, будь это дьявол, — склонность и привычка к великой справедливости, искусство повелевания, широта воли, спокойное око, которое редко удивляется, редко устремляет свой взор к небу, редко любит. <...>

После довольно долгих наблюдений над философами и чтения их творений между строк я говорю себе, что большую часть сознательного мышления нужно еще отнести к деятельности инстинкта, и даже в случае философского мышления; тут нужно переучиваться, как переучивались по части наследственности и «прирожденного». Сколь мало акт рождения принимается в счет в полном предшествующем и последующем процессе наследования, столь же мало *противоположна* «сознательность» в каком-либо решающем смысле инстинктивному, — большую частью сознательного мышления философа тайно руководят его инстинкты, направляющие это мышление определенными путями. Да и позади всей логики, кажущейся самодержавной в своем движении, стоят расценки ценностей, точнее говоря, физиологические требования, направленные на поддержание определенного жизненного вида. Например, что определенное имеет большую ценность, нежели неопределенное, иллюзия — меньшую ценность, нежели «истина», — такого рода оценки, при всем их важном руководящем значении для нас, все же могут быть только оценками переднего плана картины, известным родом *piaiserie* (глупость, вздор. — *Ред.*), потребной как раз для поддержки существования таких созданий, как мы. Предположив именно, что вовсе не человек есть «мера вещей». <...>

Мало-помалу для меня выяснилось, чем была до сих пор всякая великая философия: как раз самоисповедью ее творца, чем-то вроде *mémoires*, написанных им помимо воли и незаметно для самого себя; равным образом для меня выяснилось, что нравственные (или безнравственные) цели составляют в каждой философии подлинное жизненное зерно, из которого каждый раз вырастает целое растение. В самом деле, мы поступим хорошо (и умно), если для выяснения того, как, собственно, возникли самые отдаленные метафизические утверждения данного философа, зададимся сперва вопросом: какая мораль имеется в виду (имеется *им* в виду)? Поэтому

я не думаю, чтобы «позыв к познанию» был отцом философии, а полагаю, что здесь, как и в других случаях, какой-либо иной инстинкт пользуется познанием (и незнанием!) только как орудием. А кто приглядится к основным инстинктам человека, исследуя, как далеко они могут простираться свое влияние именно в данном случае, в качестве *вдохновляющих* гениев (или демонов и кобольдов), тот увидит, что все они уже занимались некогда философией и что каждый из них очень хотел бы представлять собою последнюю цель существования и изображать управомоченного *господина* всех остальных инстинктов. Ибо каждый инстинкт властолюбив; и, как *таковой*, он пытается философствовать. Конечно, у ученых, у настоящих людей науки дело может обстоять иначе — «лучше», если угодно, — там может действительно существовать нечто вроде позова к познанию, какое-нибудь маленькое независимое колесо часового механизма, которое, будучи хорошо заведено, работает затем бодро без существенного участия всех остальных инстинктов ученого. Настоящие «интересы» ученого сосредотачиваются поэтому обыкновенно на чем-нибудь совершенно ином, например на семействе, или на заработке, или на политике; и даже почти все равно, приставлена ли его маленькая машина к той или иной области науки и представляет ли собою «подающий надежды» молодой труженик хорошего филолога, или знатока грибов, или химика: будет он тем или другим, это не *характеризует* его. Наоборот, в философе нет совершенно ничего безличного, и в особенности его мораль явно и решительно свидетельствует, *кто он такой*, т. е. в каком отношении по рангам состоят друг с другом оскроvenнейшие инстинкты его природы. <...>

Что отдельные философские понятия не представляют собою ничего произвольного, ничего само по себе произрастающего, а вырастают в соотношении и родстве друг с другом; что, несмотря на всю кажущуюся незапность и произвольность их появления в истории мышления, они все же точно так же принадлежат к известной системе, как все виды фауны к данной части света, — это сказывается напоследок в той уверенности, с которой самые различные философы постоянно заполняют некую красугольную схему *возможных* философий. Под незримым ярмом постоянно иновь пробегают они по одному и тому же круговому пути, и, как бы независимо не чувствовали они себя друг от друга со своей критической или систематической волей, нечто в них самих ведет их, нечто гонит их в определенном порядке друг за другом — прирожденная систематичность и родство понятий. Их мышление в самом деле является в гораздо меньшей степени открыванием нового, нежели опознаванием, припоминанием старого, — возвращением под родной кров, в далекую стародавнюю общую

вотчину души, в которой некогда выросли эти понятия, — в этом отношении философствование есть род атавизма высшего порядка. Удивительное фамильное сходство всего индийского, греческого, германского философствования объясняется довольно просто. Именно там, где наличествует родство языков, благодаря общей философии грамматики (т. е. благодаря бессознательной власти и руководительству одинаковых грамматических функций), все неизбежно и заранее подготовлено для однородного развития и последовательности философских систем; точно так же как для некоторых иных объяснений мира путь является как бы закрытым. Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в которых хуже всего развито понятие «субъект») иначе взглянут «в глубь мира» и пойдут иными путями, нежели индогерманцы и мусульмане: ядро определенных грамматических функций есть в конце концов ядро *физиологических* суждений о ценностях и расовых условиях. <...>

Нарождается новый род философов: я отваживаюсь окрестить их небезопасным именем. Насколько я разгадываю их, насколько они позволяют разгадать себя — ибо им свойственно *желание* кое в чем оставаться загадкой, — эти философы будущего хотели бы по праву, а может быть и без всякого права, называться *искусителями*. Это имя само напоследок есть только покушение и, если угодно, искушение...

Новые ли это друзья «истины», эти нарождающиеся философы? Довольно вероятно, ибо все философы до сих пор любили свои истины. Но наверняка они не будут догматиками. Их гордости и вкусу должно быть противно, чтобы их истина становилась вместе с тем истиной для каждого, что было до сих пор тайным желанием и задней мыслью всех догматических стремлений. «Мое суждение есть *мое* суждение: далеко не всякий имеет на него право», — скажет, может быть, такой философ будущего. Нужно отстать от дурного вкуса — желать единомыслия со многими. «Благо» не есть уже благо, если о нем толкует сосед! А как могло бы существовать еще и «общее благо»? Слова противоречат сами себе: что может быть общим, то всегда имеет мало ценности. В конце концов дело должно обстоять так, как оно обстоит и всегда обстоит: великие вещи остаются для великих людей, пропасти — для глубоких, нежности и дрожь ужаса — для чутких, а в общем все редкое — для редких...

«По ту сторону добра и зла». — Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1990. С. 400—401, 335—338, 242—243, 244—245, 255—256, 273—274, 322, 324—326.

СТРУВЕ ГЕНРИХ (1840—1912)

Анализ исторических данных составляет только одно из средств для разрешения основных задач философии, для достижения главной цели ее, заключающейся в образовании общего мировоззрения. Полное осуществление этой цели обуславливается не только представлением отдельных элементов исторической истины, но, равным образом, и сочетанием этих элементов в одно, возможно полное и стройное целое, т. е. их синтезом. Даже самый самостоятельный мыслитель должен в своем стремлении создать новое, более удовлетворительное мировоззрение, воспользоваться истинами, раскрытыми его предшественниками. Но это возможно только на основании дополнения исторического анализа, прошедшего синтезом заключающихся в нем неоспоримых данных.

Первая задача исторического синтеза на поприще философии состоит в группировке философских начал прошедшего, в их соответственной классификации. Начала эти представляются нам в так называемых философских *направлениях* или *школах*...

Каждое из типических направлений философской мысли заключает в себя известную долю истины. Это истекает из самой сущности философского направления. Как серьезные попытки ума человеческого уразуметь мир, философские направления рассматривают мир с разных точек зрения. Эти разные точки зрения суть, однако, в свою очередь, естественный результат как субъективной организации ума, так и объективного материала опыта, и, наконец, взаимного отношения этих основных начал человеческого знания. Различие философских направлений есть главным образом следствие преобладания в воззрениях мыслителей то субъективных, умственных, то объективных, предметных начал знания. Но так как оба эти начала даны в самом процессе знания и тесно связаны со всяким вообще мировоззрением, то рассмотрение мира с этих разных точек зрения является не только возможным, но даже необходимым для его всестороннего и полного уразумения. Противоречия между философскими направлениями вытекают непосредственно не из различия их точек зрения, а из других причин.

По существу своему разные философские направления должны дополнять друг друга, подобно тому, как дополняют друг друга изображения предметов на сетчатых оболочках двух глаз или изображения двух сторон одного и того же предмета. Противоречия между философскими направлениями суть всегда только следствие односторонности и исключительности, с которыми каждое из них признает свою точку зрения единственно

возможной и исключительно истинной. В силу этой односторонности и исключительности философские направления доводят обыкновенно свои, в сущности вполне верные, начала и принципы до крайности и опровергают безусловно не только крайности, но даже и верные начала и принципы противоположных направлений. Поэтому уже Лейбниц совершенно справедливо сказал, что философские системы верны в том, что утверждают положительно, а ложны только в том, что отрицают.

Объединение таких истин, которые лежат в основе разных точек зрения при уразумении мира, — вот самый существенный прием исторического синтеза на поприще философии.

«Введение в философию, разбор основных начал философии вообще». Варшава. 1890. С. 349—350.

Несмотря на самые разнородные определения философии, встречаемые в истории этой науки, философствование каждого истинного мыслителя обнаруживает два коренных момента: во-первых, *самостоятельность мышления* и, во-вторых, *стремление к образованию общего мировоззрения*.

Где нет этих двух моментов, там нет и философии: где они существуют и действуют, там она и возникает и развивается; они составляют коренные черты философии, отличающие ее существенно от всех других наук, как это будет ближе объяснено впоследствии.

Из этого коренного характера философии, общего всем философским стремлениям, истекает непосредственно предварительная неопределенность как ее предмета, так и всего хода ее изысканий.

Как стремление *самостоятельного* мышления, философия естественным образом не может основываться ни на каких предварительных положениях и взглядах, которые почерпнуты были бы без критики из готового материала истории. Самостоятельность ее предоставляет каждому философствующему уму право, при образовании мировоззрения, обращать свое внимание преимущественно на *те* предметы и вопросы, которые особенно возбуждают его мышление, и исследовать именно *те* стороны общего бытия, которые по его убеждению служат необходимым основанием для разрешения главных задач философии. А так как интерес, возбуждающий философское мышление, различен, смотря по разности индивидуумов и времен, и останавливает внимание мыслителей на разных предметах, то естественно, что из этой разности философских интересов возникают как разные определения предмета философии, так и разные направления в исследовании и познании этого предмета.

И так ум одних философов особенно поражен вопросом о начале и первых причинах всего существующего. "Откуда происходит мир и его

явления? Вследствие чего он сделался тем, чем есть?" — спрашивают они, и утверждают, что все другие загадки бытия могут быть разрешены лишь только на основании разрешения этого коренного вопроса. Естественно, что эти мыслители главную задачу философии полагают в изучении приведенных вопросов и определяют философию как науку о начале и первых причинах всего сущего.

Другие, напротив, более равнодушны относительно этого вопроса о первых причинах мира; они признают его или неразрешимым или излишним, а вместо того указывают на человека и его практическую деятельность, как на главный предмет истинно философских исследований. "Кто я? К чему я живу? Какая цель, какое назначение моего существования? Как я должен действовать, как устроить свою жизнь, чтобы достичь этой цели?" — вот вопросы, которые привлекают весь философский интерес подобных мыслителей, и потому они и признают главной задачей философии разрешение приведенных вопросов.

Еще другие при философствовании обращают свое внимание главным образом на самый философствующий ум: они убеждены, что первоначальным основанием и источником всякого истинного мировоззрения служит прежде всего самый мыслящий дух человека, разум с его разнородными природными и приобретенными законами и стремлениями; а вследствие того они и требуют от философии, чтобы она главным образом занялась исследованием человеческого разума и всесторонним объяснением его законов и стремлений.

Философия не была бы плодом *самостоятельного* мышления, если бы она не заключала в себе возможности такого разнообразия в определении ее предмета, если бы она ограничивала исследования философствующего ума каким-либо законченным, традиционным или эмпирическим понятием о своем предмете. Определение философии не принимается философами как готовый, извне получаемый материал, которому они подчиняются без всякой предварительной критики, как это имеет место во всех других науках — напротив философия по существу своему требует, чтобы и самое обозначение ее предмета было результатом предварительного рассмотрения, результатом *самостоятельного* мышления и философствования.

То же самое следует сказать и относительно определения настоящего метода философии и всего развития ее изысканий.

Но устраним вместе с тем всякую возможность недоразумений. Во-первых, *самостоятельность*, о которой мы говорим, не *произвол*, ибо она ограничивается как законами философствующего ума, так и натурой предмета, возбуждающего действие мышления. Во-вторых, говоря о *самостоятельности* философского мышления, мы еще ни в чем не разрешаем

вопроса о надлежащем методе и развитии философии; в особенности же не думаем без критики принять за начало философии того приема, что она должна основываться исключительно на действии разума и из него одного почерпнуть свое содержание. Все это вопросы, требующие особого исследования. Здесь же мы указываем на *самостоятельность* философского мышления лишь только как на коренное требование всякой философии: не принимать никаких положений, даже относительно самого предмета и метода философии, без предварительного, всестороннего и критического разбора содержания этих положений...

Философия по существу своему есть наука общая, всеобнимающая, универсальная, и этим именно отличается от всех остальных наук, которые имеют всегда характер специальный, ограниченный исследованием известного точно определенного предмета. И потому, как нельзя требовать от специальных наук, чтобы они, на основании своих специальных исследований, образовали общий взгляд на мир, принимали универсальный характер; так, равным образом, нельзя требовать от философии, чтобы она задавалась специальными вопросами, не имеющими непосредственной связи с ее основною задачею, состоящего в разработке общего мировоззрения. Имея прежде всего в виду сие последнее, она занимается главным образом такими исследованиями, которые способствуют к разъяснению вопроса об общем на мир воззрении. Нет сомнения, что для этой цели необходимы и специальные знания, что нельзя и толковать о мире и его основаниях, не принимая во внимание специальных исследований его разнородных явлений, и не основываясь на их результатах. Но эти специальные знания составляют не цель философских стремлений, — как это имеет место во всех остальных науках — но лишь только *пособие* и *средство* для достижения совсем других целей...

Одним словом, предварительная неопределенность предмета философии и невозможность ограничения его какою-либо специальностью истекает из самой сущности ее, и потому не может быть поставлена ей в вину — если только философия в состоянии доказать, что ее существенные признаки и свойства, из которых истекает подобная неопределенность, имеют сами по себе научное значение и проявляют собою вполне правильные стремления, равно полезные как и необходимые для полного разрешения основных задач науки, т. е. для усвоения человеческим умом доступной для него истины...

Указывая на самостоятельность мышления, как на первую отличительную черту философии, мы приготовлены на возражение со стороны всех специальных наук, что и они, равно как и философия, требуют самостоя-

тельного мышления, что и их задачи не могут быть разрушены надлежащим образом без подобного мышления.

Рассматривая однако ближе критические приемы специальных наук и степень их применения в сих последних, мы очень скоро убеждаемся в том, что все специальные науки основывают свои исследования на известных *догматических* предположениях, которые в самих этих науках не подвергаются никакой критике, но признаются истинными без предварительного разбора как необходимые аксиомы. Да, мы можем прямо сказать, что первоначальным основанием всех без исключения специальных наук служит известного рода *догматическая вера* в известные истины, не разбираемые и не доказанные этими науками, и что вся критика специальных наук ограничивается этою первоначальною и основною догматическою верою.

Это положение покажется, без сомнения, многим специалистам, по крайней мере, парадоксальным, но в доказательство его истины мы представим следующие факты.

Понятие *догматической веры* есть понятие, которое мы привыкли употреблять лишь в одном *богословском* значении; но в сущности такое ограничение этого понятия не имеет никакого основания, так как мы встречаем и вне религиозной и богословской сферы разнородные способы мышления, которые вполне заслуживают этого же самого названия. Догматическая вера в сущности не что иное, как признание истинным какого-нибудь положения, без его предварительного критического анализа, на основании одного непосредственного убеждения. Мы говорим о догматической вере в богословии и религии лишь потому, что большинство богословов и религиозных людей признают истинными известные религиозные положения и верования, без предварительного разбора оных, на основании одного непосредственного убеждения, вследствие которого эти положения и верования являются им несомненными и неоспоримыми. А потому, нет сомнения, что мы имеем полное право говорить о догматической вере и вне богословия и религии, везде где только встречаем подобное непосредственное убеждение в истине известных положений, не подвергающее их содержания ни малейшему сомнению, хотя эта несомненность вовсе и не основывается на предварительных критических доказательствах.

В этом-то смысле я утверждаю, что не одно богословие, но и все остальные специальные науки основывают свои исследования, даже и самые критические, на предварительной догматической вере относительно своих первоначальных оснований. Вот доказательства этого положения...

Потому-то и естествоиспытатель без всякого предварительного разбора, без всякой критики убежден, что природа составляет одно гармоническое целое, исключаящее всякую возможность противоречий.

Равным образом природа имеет для естествоиспытателя характер физический, материальный; естествоиспытатели говорят беспрестанно о силах и материи, о физических процессах и явлениях; но спрашивают ли они: что такое сила? что это материя? какое содержание и значение этих понятий? в каком отношении они находятся между собой, равно и к другому понятию; к понятию о духе, противопоставляемому обыкновенно материи? Какую роль играет это понятие о духе, о самостоятельном и целесообразном действующем существе, в общем понятии о природе? Можно ли без всякой критики, ради каких-либо догматических предположений, исключить понятие о духе из природы? и т. д. Все это вопросы, находящиеся в теснейшей связи со всяким полным критическим взглядом на природу, а между тем естественные науки не разбирают всех этих вопросов критически...

...Естествоиспытатели догматически, без всяких доказательств убеждены, что законы природы неизменны, и их непосредственное убеждение даже вовсе не нуждается в подобных доказательствах; они готовы признавать подобные доказательства вовсе излишними и называть труд философов, разбирающих этот вопрос, совсем напрасным и бесполезным. Между тем это вовсе не так! Есть идеи и вопросы, которые волнуют умы миллионов людей, которые имели, имеют и всегда будут иметь самое важное и непосредственное влияние на все развитие человечества, на его материальное и нравственное благосостояние, и которые вместе с тем находятся в теснейшей связи с догматическим предположением естественных наук о неизвестности и необходимости законов природы. Такими, например, являются идеи о Боге и Его отношении к человечеству, о свободной воле и о всех нравственных понятиях, связанных с этими идеями. Ради догмата о неизменности и необходимости законов природы, многие естествоиспытатели охотно вытеснили бы из человечества догмат о существовании Бога, способного отменить эти законы, смотря по своим соображениям и целям, равно догмат о свободной воле и т. д....

...И относительно всех *юридических и экономических наук* спора не будет в том, что они основываются на известных предположениях, на идеях о правде и государстве, о необходимости законного определения разнородных человеческих отношений, о нравственной связи людей между собою и государством, о справедливости, ответственности и т. д. и т. п. Но все эти предположения имеют в этих науках характер догматический, ибо не разбираются ими самими; специалист доходит до этих предположений, независимо от своих специальных исследований или путем непосредственной интуиции, или же путем *философского* размышления.

Все, до сих пор сказанное нами относительно предмета специальных наук, касается и *метода их исследований*.

Специальные науки разбирают лишь методологические приемы своих специальных исследований, но все общие вопросы о методах и вообще о познании не изучаются специальными науками, а принимаются ими в виде догматических предположений...

Одним словом, из всего вышесказанного мы видим, что каждая специальная наука основывается на разнородных предположениях, касающихся как ее предмета и метода его исследования. Эти предположения не подвергаются разбору и критике самими специальными науками, но принимаются ими в готовой традиционной форме, без всякого предварительного анализа, на основании одного непосредственного убеждения в истине их содержания. В этом-то именно и состоит *догматический* характер всех без исключения специальных наук...

...Все противоречия специальных наук между собою истекают главным образом из неумственного и некритического расширения их догматических предположений. А так как при том специальные науки не разбирают и не критикуют своих догматов, то подобное расширение догматических предположений ведет, к сожалению, очень легко к жаркой борьбе наук между собою, которые напротив должны взаимно пополнять друг друга. Борьба эта, при данных обстоятельствах, никогда не окончится честным миром, ежели борющиеся стороны не относятся к беспристрастному посредству философии, которая, разбирая первоначальные основания той и другой стороны, могла бы указать на средства истинного и постоянного примирения.

«Отличительные черты философии и их значение в сравнении с другими науками». Варшава. 1872. — С. 5—15, 18—20.

ВИНДЕЛЬБАНД ВИЛЬГЕЛЬМ (1848—1915)

Названия имеют свою судьбу, но редкое из них имело судьбу столь странную, как слово «философия». Если мы обратимся к истории с вопросом о том, что собственно есть философия и спросим у людей, которых называли и теперь еще называют философами, об их воззрениях на предмет их занятий, то мы получим самые разнообразные и бесконечно далеко стоящие друг от друга ответы; так что попытка выразить это пестрое многообразие в одной простой формуле и подвести всю эту неопределенную массу явлений под единое понятие было бы делом совершенно безнадежным.

Правда, эта попытка предпринималась не раз, в особенности историками философии. <...>

Но будет ли при этом философия названа жизненной мудростью или наукой о принципах, или учением об абсолютном, или самопознанием человеческого духа, или еще как-нибудь, всегда определение окажется либо слишком широким, либо слишком узким; всегда именно в истории найдутся учения, которые носят название философии и все же не подходят под тот или иной из установленных формальных признаков этого понятия.

Мы не станем приводить тех доводов против всех подобных попыток, которые легко можно почерпнуть из истории философии, ибо это было бы повторением того, что уже много раз говорилось. Напротив, полезно повнимательнее вдуматься в причины этого явления. Как известно, для точности определения логика требует наличности указания на ближайшее высшее родовое понятие и на видовое отличие; но оба эти требования в данном случае, по-видимому, неисполнимы.

Прежде всего, впрочем, нам придется посчитаться с утверждением, что высшим понятием по отношению к философии служит понятие науки. Было бы неправильно возражать против этого утверждения, что в таком случае родовое понятие по временам сливается с видовым, как это было, напр., в начале греческой мысли, где именно и была налицо только одна всеобщая наука, или позднее в те периоды, когда универсалистическая тенденция Декарта или Гегеля признавала остальные «науки» только постольку, поскольку их можно было сделать частями философии. Это доказывало бы лишь непостоянство соотношения между рассматриваемыми родом и видом, но не опровергало бы научного характера философии. Точно так же нельзя опровергнуть включение философии в понятие науки указанием на то, что в большинстве философских учений встречаются совершенно ненаучные элементы и ходы мыслей. Этим мы также доказали бы только, как мало философия до сих пор разрешила свою задачу, и в параллель к этому можно было бы привести аналогичные явления из истории других «наук», как например мифологическую эпоху в истории, алхимистический детский период химии или период астрологических мечтаний в астрономии. Таким образом, несмотря на все свои несовершенства, философия заслуживала бы названия науки, если бы можно было установить, что все то, что зовется философией, имеет стремление быть наукой и, при правильном разрешении своей задачи, может стать ею. Но этого-то и нет на деле. Подобная характеристика философии стала бы уже сомнительной, если бы можно было показать — а это можно показать и уже было показано — что задачи, которые ставят себе философы, и притом

не попутно, а считая их своей главной целью, ни в коем случае не могут быть разрешены путем научного познания. <...>

Есть много оснований, почему философия не может быть так легко подведена под понятие науки, как это себе обыкновенно представляют под влиянием внешних условий проявления философской мысли и ходячей терминологии. Конечно, каждый может создать себе такое понятие философии, которое допускает это подведение; это часто бывало, это всегда будет повторяться, и это мы сами попытаемся сделать. Но если рассматривать философию, как реальный исторический продукт, если сравнить между собой все то, что в духовном развитии европейских народов называлось философией, то это подведение недопустимо. Сознание этой истины обнаруживается в различных формах. <...>

Непредубежденный взор историка признает философию, наоборот, сложным и изменчивым культурным явлением, которое нельзя просто втиснуть в какую-либо схему или рубрику; он поймет, что в этом ходячем подчинении философии науке содержится несправедливость как по отношению к философии, так и по отношению к науке: по отношению к первой, так как этим ставятся слишком узкие границы для ее уходящих в ширь стремлений — по отношению ко второй, так как на нее возлагается ответственность за все, что воспринимает в себя философия из многочисленных других источников.

Но допустим даже, что философию, как историческое явление, можно подвести под понятие науки, отнеся все, что говорит против этого, насчет несовершенства отдельных философских систем; тогда возникает не менее трудный вопрос, чем же, в пределах этого рода, отличается философия, как особый вид, от остальных наук. И на этот второй вопрос история — а только о ней у нас пока идет речь — не дает общеобязательного ответа. Науки можно различать частью по их содержанию, частью по их методам; но ни в том, ни в другом отношении нельзя установить общего признака для всех исторических проявлений философии.

Что касается, прежде всего, содержания философии, то наряду с системами философии, признающими своим объектом все, что есть, или даже «может быть», стоят другие, не менее значительные системы, которые сильно сужают поле своего исследования, ограничивая его, например, «последними основами» бытия и мышления, или учением о духе, или теорией науки и т. п. Целые области знания, составляющие для одного философа если не единственный, то главный предмет философского учения, решительно устраняются другим из пределов философии. Есть системы, которые хотят быть только этикой; есть другие системы, которые, сводя философию на теорию познания, относят исследование моральных проблем к компетенции наук о психической

и биологической эволюции. Одни системы превращают всю философию в психологию; другие тщательно отграничивают ее от психологии, как эмпирической науки. Многие «философы» до-сократовского периода оставили нам только немногие наблюдения и теории, которые мы сейчас отнесли бы к физике, астрономии, метеорологии и т. п., но ни в коем случае не назвали бы философскими; во многих позднейших системах какой-либо оригинальный взгляд на природу то является интегральной частью системы, то принципиально исключается из пределов философского умозрения. Центр тяжести каждой средневековой философской системы лежит в интересе к вопросам, которые сейчас составляют предмет богословия. Одни мыслители считают проблемы права или искусства важнейшими объектами философии; другие решительно отрицают возможность философского их исследования. О философии истории вся древность, а также большинство метафизических систем до Канта не имели понятия, в настоящее время она стала одной из важнейших дисциплин.

Из этой разнородности содержания философии вытекает для историка последней весьма серьезная, но, кажется, еще не подвергнутая принципиальному обсуждению трудность; трудность эта состоит в вопросе, до какой степени и в каких пределах можно включать в историю философии принадлежащие какому-либо философу учения и воззрения, независимо от того биографического интереса, который они имеют как проявления его личности. Мне кажется, здесь возможны только два вполне последовательных пути: или нужно следовать за всеми капризами истории в ее увековечении различных явлений и дать историческому изложению, как и «философскому» интересу свободу блуждать от одного предмета к другому; или же в основание изложения нужно положить известное определение философии и сообразно с последним выбирать и исключать отдельные учения. В первом случае за «историческую объективность» придется расплачиваться запутывающей разнородностью вопросов и отсутствием связи между ними, во втором — достигнутые единство и ясность будут носить отпечаток односторонности, лежащей в возведении личного убеждения исследователя в схему исторического развития. Большинство историков философии, не давая в том отчета и, вероятно, не будучи в состоянии его дать, избрали промежуточный путь: они развивали те теории философов, которые относятся к деталям специальных наук, только в их принципиальной связи с общим учением их авторов и, в большей или меньшей степени, смотря по размеру своих работ, отказывались от более подробного их изложения. Но так как при этом не было, да и не могло быть указано определенного критерия, то место последнего должны были занять произвол личного интереса или случайные указания особого чувства такта.

При данных исторических условиях эта трудность, действительно, неустранима принципиально; и мы указали на нее только как на необходимый результат того факта, что путем исторического сравнения нельзя установить в общеобязательной форме предмет философии. История показывает, наоборот, что в пределах того, на что может быть направлено познание, нет ничего, что бы не было когда-либо вовлечено в компетенцию философии, равно как и нет ничего, что когда-либо не было бы из нее исключено.

Тем понятнее кажется тенденция искать видовой признак философии не в ее предмете, а в ее методе, и предполагать, что философия исследует те же явления, что и другие науки, но только при помощи ей одной свойственных методов; отсюда вытекало бы, что она отклоняет от себя рассмотрение тех явлений, которые недоступны для ее метода, и что, наоборот, она постоянно претендует на изучение тех явлений, которые особенно подходят к ее приемам исследований. Подобную попытку предпринял в крупном масштабе Вольф, установив для каждой группы объектов научного познания две дисциплины: «философскую» и, как тогда говорились, «историческую», или, как мы сказали бы теперь, «эмпирическую». Но как ни легко выработать теоретический проект такого рода, сама эта попытка недостаточна для исторического определения понятия философии по той простой причине, что даже среди философов, которые требуют для своей науки особого метода, — а это далеко не все философы, — нет ни малейшего единогласия по вопросу о сущности этого «философского метода». Итак, по отношению ко всему историческому материалу не только нельзя говорить об особенных способах научного изучения, применение которых образует сущность философии, но даже нельзя утверждать, что эта сущность содержится всегда в стремлении, хотя бы и несовершенном, к такому методу. Ибо с одной стороны все те, для которых философия есть нечто большее, чем научная работа, весьма последовательно не хотят вообще ничего знать об ее методе, с другой же стороны, те именно, которые хотят сделать философию наукой, слишком часто поддаются желанию навязать философии испытанные в отдельных областях методы других наук, например, математики или индуктивного естествознания. И наконец, как вышло от всеобщего признания особый метод философии там, где он действительно был установлен! Диалектический метод немецкой философии есть теперь для большинства людей только странное и нелепое фокусничество, и если Кант думал, что он установил для философии «критический» метод, то историки еще поныне не согласны между собой, что он подразумевал под ним.

Эти замечания можно было бы подкрепить многочисленными приме-

рами; но при том логическом значении, которое имеет проверка путем отрицательных инстанций даже в самом малом ее объеме, приведенные здесь данные достаточны для доказательства того, что никоим образом невозможно, при посредстве *исторической индукции*, найти общее понятие философии, которое обнимало бы собою не более и не менее, как все исторические явления, носящие название философии. И если рискованно подводить без остатка философию под родовое понятие науки, то уже совершенно невозможно искать это родовое понятие в других формах культурной деятельности, вроде искусства, поэзии и т. п.; таким образом, приходится отказаться от надежды найти для философии ближайшее высшее понятие. <...>

Будучи сначала вообще единой неразделенной наукой, философия, при дифференцированном состоянии отдельных наук, становится отчасти органом, соединяющим результаты деятельности всех остальных наук в одно общее познание, отчасти проводником нравственной или религиозной жизни, отчасти, наконец, тем центральным нервным органом, в котором должен доходить до сознания жизненный процесс всех других органов. Составляя первоначально саму науку и всю науку, философия есть позднее либо резюме всех отдельных наук, либо учение о том, на что нужна наука, либо наконец теория самой науки. Смысл, влагаемый в название философии, всегда характерен для положения, которое занимает научное познание в ряду культурных благ, ценимых данной эпохой. Считают ли его абсолютным благом или только средством к высшим целям, доверяют ли ему изыскание последних жизненных основ вещей или нет — все это выражается в том смысле, который соединяется со словом «философия». Философия каждой эпохи есть мерило той ценности, которую данная эпоха приписывает науке: именно потому философия является той самой наукой, то чем-то, выходящим за пределы науки, и когда она считается наукой, она то охватывает весь мир, то есть исследование о сущности самого научного познания. Поэтому, сколь разнообразно положение, занимаемое наукой в общей связи культурной жизни, столь же много форм и значений имеет и философия, и отсюда понятно, почему из истории нельзя было вывести какого-либо единого понятия философии.

Различие между суждением и оценкой имеет в высшей степени важное значение потому, что оно дает единственную возможность определения философии, как самостоятельной науки, строго отграниченной от других наук уже по своему предмету. Все другие науки должны именно устанавливать теоретические суждения: объект философии образуют оценки.

Специальные науки, поскольку они суть науки описательные и исторические, устанавливают те суждения, которые приписывают определен-

ным, данным в опыте предметам определенные (частью в данный момент наличные, частью постоянные) предикаты качеств, состояний, деятельностей и отношений к другим предметам; поскольку же они суть науки объясняющие, они ищут те общие суждения, из которых могут быть выведены, как отдельные случаи, все особые качества, состояния, деятельности и отношения отдельных вещей. Описательное естествознание устанавливает, что с определенной вещью, например с растением или одушевленным организмом, связаны либо постоянно, либо при известных условиях те или иные предикаты; историческая наука констатирует, что отдельные люди или народы находились в тех или иных отношениях, совершали те или иные действия, испытали ту или иную судьбу. Объясняющая наука устанавливает под именем законов общие суждения, из которых, как из больших посылок, с естественной необходимостью вытекает ход тех изменений, в которых реальные вещи и их состояния становятся друг к другу в отношения причины и следствия. Наконец, математические науки устанавливают, независимо от всякого течения событий во времени, общие суждения о воззрительной необходимости (*anschauliche Notwendigkeit*) определенных отношений между пространственными и числовыми формами.

Все эти суждения, начиная от самых специальных и кончая самыми общими, как бы ни было различно в других отношениях их теоретико-познавательное значение, содержат всегда соединения представлений, прикреплённые к какому-либо представляемому субъекту суждения какого-либо представляемого предиката, и наука должна совершать оценку истинности этих соединений. Исходя из предположения, что на стороне одних из возможных суждений стоит истина, на стороне других — нет, науки стремятся установить весь объем заслуживающего утверждения и с этой целью категорически отрицать и обосновывать отрицание всего, что рискует быть ошибочно утверждаемым. Они заняты, следовательно, в области познания постоянным утверждением и отрицанием, одобрением и неодобрением, и в своей совокупности распространяют эту деятельность на все предметы, доступные вообще человеческому познанию.

В этом отношении для философии не остается более никакого дела. Она не может быть ни описательной, ни объясняющей, ни математической наукой: она находит все группы предметов в обладании специальных наук, которые стоят к ним в одном из указанных трех отношений, и она жила бы только на чужой счет, если бы захотела произвольно выбирать отсюда что-либо и обобщать. Задача философии не может заключаться в утверждении и отрицании, наподобие других наук, тех суждений, в которых определенные предметы познаются, описываются и объясняются.

Единственный остающийся ей объект — это оценки. Но если она хочет быть самостоятельной, то и к ним она должна стоять в совсем ином отношении, чем остальные науки к их объектам. Философия не должна ни описывать, ни объяснять оценок. Это — дело психологии и истории культуры. Каждая оценка есть реакция чувствующей и желающей личности на определенное содержание познания. Она есть событие душевной жизни, с необходимостью вытекающее из состояния потребностей с одной стороны и из содержания представления — с другой. Но и содержание представления и состояние потребностей суть оба в свою очередь необходимые продукты общего течения жизни. Как таковые, оба должны быть поняты; и так как данные индивидуальной психологии недостаточны для их объяснения, так как цели и потребности, которыми личность измеряет содержание своего представления, чтобы его одобрить или неодобрить, нередко заимствованы из жизни общества, то необходимо воспользоваться историей развития человеческой культуры, чтобы сделать понятным закономерное возникновение оценок во всей их совокупности и чтобы познать законы, по которым совершаются эти оценки.

Это психологически-эволюционное изучение оценок и их закономерности есть, таким образом, вполне законная проблема общей объясняющей науки о духе. <...>

Философия есть наука о нормальном сознании. Она исследует эмпирическое сознание, чтобы установить, в каких пунктах последнего обнаруживается эта непосредственная очевидность нормативной общезначимости. Она сама есть продукт эмпирического сознания и не противостоит ему, как нечто чуждое; но она опирается на единственное условие ценности человеческой жизни — на убеждение, что среди естественно-необходимых движений эмпирического сознания проявляется некоторая высшая необходимость, и она следит за пунктами, в которых пробивается последняя.

Это «сознание вообще» есть, следовательно, система норм, которые должны применяться, но в эмпирической действительности духовной жизни людей применяются только отчасти. Согласно этим нормам определяется ценность реального. Только эти нормы делают вообще возможными общеобязательные оценки совокупности тех объектов, которые познаются, описываются и объясняются в суждениях остальных наук. Философия есть наука о принципах абсолютной оценки. <...>

Философия, как наука о нормальном сознании, есть сама идеальное понятие, которое не реализовано и реализация которого ... вообще всегда возможна лишь в известных пределах: фундамент для ее построения заложен философией Канта. <...>

Эмпирическое движение человеческой мысли отвоевывает у нормального сознания одни его определения за другими. Мы не знаем, будет ли когда-нибудь конец этому; мы еще менее знаем, имеет ли историческая очередь, в которой мы овладеваем каждым из этих определений, какое-либо значение в смысле указания на их внутреннюю связь между собой. Для нашего познания нормальное сознание остается идеалом, лишь тенью которого мы можем овладеть. Человеческая мысль может совершать лишь двойное: либо, в качестве эмпирической науки, понимать данные единичные факты и их причинную связь, либо же, в качестве философии, уяснять себе на почве опыта самоочевидные принципы абсолютной оценки.

«Что такое философия? (О понятии и истории философии)». — Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1904. С. 1—9, 17, 26—28, 37—38, 43—44. (см. также: В. Виндельбанда «Избранное. Дух и история». М., 1995. С. 22—58).

ГРОТ НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ (1852—1899)

В § 7 журнала «Мысль», в статье N.N. «Опыт построения научно-философской религии», мы встретили одно, вполне сочувственное нам, сопоставление, которое желаем развить с большею подробностью. «Философия, — говорит автор, — есть как и поэзия, лирический порыв человека к синтезу, и в этом смысле с философом можно пережить его мировую поэму, как вы с поэтом переживаете его поэму, вовсе не соглашаясь верить всему, что там написано». В той же статье автор старается объяснить разнообразие философских систем разделением труда в проникновении человеческою мыслью мирового устройства в его целом. Нам кажется однако, что если подробнее развить мысль о соотношении философии и поэзии, то вторая гипотеза окажется излишнею. Впрочем и сама по себе эта гипотеза едва-ли правильна: дифференцировка умственной работы может объяснять разнообразие задач, над которыми трудится ум человеческий, а также различие направлений в способе разработки фактов, но никак не противоположность и даже противоречие выводов при решении одного и того же вопроса. В одной только мысли не найдешь объяснения противоречиям и несовместимости выводов различных умов о том же самом предмете. Такие противоречия могут быть выяснены только влиянием на умственную работу постороннего элемента — элемента чувства. Чувство — вот что всего более сближает философа и поэта и что служит исходным мотивом и конечной целью в

построениях того и другого. Несколько лет тому назад, полемизируя с А.А. Козловым, автором «Философских этюдов», мы старались доказать, что философия, как наука о мире в его целом, излишня и невозможна, рядом с другими, частными науками. Мы, однако же, признавали вместе с тем, что личная философия, личный синтез — вполне возможная и законная вещь, ибо удовлетворяют субъективным потребностям человеческого ума. В настоящее время мы остаемся при тех же убеждениях, да и едва ли когда-нибудь их изменим, но нам представляется возможным значительно расширить и развить свой взгляд именно при помощи сравнения философии с поэзией. Под философией мы, конечно, будем подразумевать только старую «метафизику», исключая из этого понятия все частные науки, каковы психология, логика, этика и др. Спрашивается, как примирить те два факта, что философия невозможна как синтетическая наука о мире в его целом и вместе с тем, что эта самая философия или синтез понятий составляет самую коренную потребность человеческого ума, которую не могут искоренить никакие логические рассуждения и доказательства? Примирение этих двух фактов возможно только одним способом, именно — постановкою философии на новое место в системе занятий и интересов человеческого ума. Разделение последних на науки и искусства давно признано и вполне законно. Задача наук — проникнуть во все отношения внешних предметов и явлений, с тем, чтобы вполне подчинить их управлению человека. Задача искусств — пользуясь результатами познания и науки, искусственно воспроизвести действительные или только возможные отношения вещей с целью удовлетворить высшим, субъективным потребностям человеческой природы, т. е. потребностям чувства. В сущности науки и искусства составляют только два последовательные и тесно связанные момента при взаимодействии человека с окружающей природой, но смешивать эти моменты все-таки невозможно в виду их различного механизма и назначения. Науки — это анализ, основа их — усвоение, орудие — наблюдение; искусства — это синтез, их основа — творчество, орудие — воображение. Эти черты слишком существенны, чтобы их можно было смешивать. До сих пор думали, что синтез есть тоже дело науки, но это неверно: наука есть объективное знание, а синтез уже не есть знание, а лишь конечный его результат, продукт, что и есть искусство. Синтез в науке служит только вспомогательным орудием — для расширения и проверки анализа. Синтез непременно имеет какую-нибудь практическую подкладку, тогда как анализ всегда стоит на теоретической почве. Конечным же мотивом для практической подкладки синтеза неизбежно служит какое-нибудь чувство и в этом

состоит отличительная черта искусства. Выяснив в точности отношение искусства и науки, уже не трудно прийти к выводу, что философия, как синтез, как отражение субъективного, как результат творчества и есть искусство, а не наука. Такая перемена клички не сводится лишь к простому спору о словах: она способна произвести коренной переворот во взглядах на философию. Все недостатки, в которых упрекали эту последнюю, пока считали ее за науку, окажутся естественными ее свойствами и отчасти даже достоинствами, с той минуты как она признана будет ветвью искусства. Общество сейчас же примирится с философией и с философами, как скоро узнает в этих последних братьев поэтов и художников, которые не истину должны ему открывать, а только изображать перед ним внутренний мир человеческого сознания с его высшими потребностями, влечениями и идеалами. То, что должно быть, а не то, что есть — вот что раскрывает философия. Из абсолютных ее истины делаются относительными, противоречия и разногласия становятся в ней естественными и даже неизбежными, служа признаком уже не бедности, а богатства; наконец дилетантизм многих философов в науках делается вещью извинительной и понятной: в деле творчества талант и гений всегда еще важнее, чем положительные знания, хотя известная доля последних, конечно необходима. Теперь сравним же поэзию и философию более обстоятельно, как две ветви одного дерева. Во-первых, разберем сходные их черты.

И поэтические произведения, как и философские, всегда удовлетворяют только известных лиц и в известные эпохи, а других не удовлетворяют, — иначе сказать и те и другие составляют дело вкуса, тогда как в науке о вкусах смешно было бы говорить.

Отсюда известный круговорот и преемство в господстве различных философских систем, как и в преобладании различных школ музыки и живописи или известных видов и направлений в поэзии и изящной словесности вообще. Тем не менее, несмотря на разнообразие и переменчивость вкусов в отношении к произведениям живописи, музыки, поэзии и философии, все они обладают в одинаковой мере способностью, если только они хороши, всегда вызывать в нас впечатление чего-то великого или высокого, волновать нас чувством красоты и гармонии, хотя бы мы вовсе не разделяли общую их идею и не одобряли ее исполнения в частности: Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Кант во всяком человеке возбуждают такое же изумление и уважение к своим творениям, как Фидий, Софокл, Еврипид, Рафаэль, Моцарт и Шекспир. Кстати заметим, что и философские системы, как все творения художников и поэтов, всегда остаются достоянием личности и неразрывно связаны с именем своего

творца. Это — одно из последствий их субъективности, и нельзя не сравнить с этим противоположную черту научных созданий, всегда б е з л и ч н ы х и составляющих как бы общее достояние всего человечества. Имена ученых связываются с известными теориями только при жизни их, а после смерти переходят в трактаты по истории наук и забываются массой. Притом почти всякое научное открытие связывается с именами нескольких тружеников, при жизни тпцетно спорящих из-за первенства идеи. Имена Ньютона и Лейбница в математике, Канта и Лапласа в астрономии, Ламарка и Дарвина в естественной истории служат прекрасной иллюстрацией безличности научных теорий, из которых самые важнейшие связываются по крайней мере с именами двух светил. Зато, когда мы скажем: монадология Лейбница, трансцендентальный идеализм Канта, «Фауст» Гёте, «Гамлет» Шекспира, «Реквием» Моцарта, «Лоэнгрин» Вагнера, «Мадонна Рафаэля и т. д., то всякий знает хорошо, что здесь спор и сомнения о творце невозможны. Таковы общие черты между философией, поэзией и другими областями искусства. Определим теперь их р а з л и ч и я , т. е. особое место, которое принадлежит каждой из них. Подобно тому, как и науки, искусства различаются главным образом по материалу, который обрабатывают. Но разница в том, что материал наук разнообразится о б ъ е к т и в н о — в связи с различием предметов и их качеств; материал же искусств разнообразен с у б ъ е к т и в н о , т. е. смотря по сторонам и областям сознания, какие она обрабатывает. Это уже ясно из различия музыки и живописи, действующих даже на разные органы восприятия. Но помимо того, явления сознания могут быть различной сложности и непосредственности, и нельзя не заметить, что разные ветви искусства разрабатывают явления различной степени высоты и сложности. Нетрудно видеть, например, что музыка и ваение по преимуществу творят в сфере ощущений: звуки и формы мы ощущаем. Музыка и ваение — самые чувственные формы искусства; пробуждать в нас сильную деятельность представлений и понятий они всего менее претендуют. Живопись стоит уже выше: ее царство есть царство п р е д с т а в л е н и й , ее содержание составляют конкретные образы отдельных предметов и сцен из жизни. Но зато в область понятий живопись редко переходит. Только новейшая школа жанра пытается перешагнуть в область конкретных понятий, работая над типами. Поэзия стоит еще ступенью выше. Она только мимоходом пробуждает ощущения и представления. Ее главная сила в изображении типических сторон жизни и сознания. Лирическая и драматическая поэзия всецело вращается в сфере к о н к р е т н ы х п о н я т и й . Но зато как наивны попытки некоторых ученых поэтов делать поэзию орудием творчества в области отвлеченных идей! Ученые поэмы

всегда кажутся смешными. Творчество в сфере отвлеченных понятий всецело принадлежит философии, и так как отвлеченные понятия всего сложнее и труднее для понимания, то сфера доступности философии самая узкая. Понимание живописи менее доступно, чем понимание музыки; понимание поэзии менее, нежели живописи; понимание философии и наслаждение ее созданиями еще менее доступно и еще более редко. Мир ее идей доступен только избранным!

Таково значение философии в ряду искусств. Значение это выяснилось естественно и наглядно. Откажемся же от тысячелетней иллюзии, что философия есть наука, и преклонимся перед нею в новой, более идущей к ее лицу, одежде. С тем вместе перестанем верить в абсолютную цену ее созданий и ожидать, что она откроет нам тайну мироздания. Этой цели через сотни или тысячи лет достигнет, быть может, настоящая наука в ее медленном поступательном движении. К философии же станем прислушиваться с вниманием, как к вечно юной изобразительнице нашей внутренней жизни и выразительнице высших потребностей нашего чувства. Без чувства жить нельзя — будем же сознательно платить ему дань в этой, хотя и старой, но до сих пор неверно понятой форме.

«Философия, как ветвь искусства». — Философия и ее общие задачи. СПб., 1904. С. 27—31. (см. также: ж. «Начала». М., 1993. № 3. С. 74—78).

ЗИММЕЛЬ ГЕОРГ (1858—1918)

И первое — в ряду идей, к которому для наших специальных целей можно свести учение Экхарта, — это абсолютная включенность всех вещей в Бога. Поскольку все вещи составляют *одну* сущность, единичная вещь сама по себе лишена индивидуальности. И только благодаря процессу, который у Экхарта обозначается мистическим символом: Бог от века порождает Сына — впервые возникают вещи в присущем им многообразии. Но при этом они и генетически, и в субстанциальном отношении сохраняют связь с божественной сущностью. Бог проникает собою все твари, так что все тварное есть Бог. И если Бог отворотит от него свои взоры, оно перестанет существовать. Это божество есть чистое единство в себе — Бог, который, будучи всем, не есть, однако, «ни то, ни это», а представляет «одно и в себе божественное». Таким образом, целостность мира собрана в «одной» точке. Но, благодаря этому, Экхарт может, далее, проследить эту целостность и в индивидуальной душе. Последняя обладает многообразием способностей,

но в ней есть одна центральная точка, уже чуждая всякому сотворенному многообразию. Экхарт называет ее искоркой, это — нечто абсолютно «единое и простое», подлинный дух души. В ней непосредственно говорит Бог, и она даже вообще не может быть от Бога отличена: она — «единое с Богом, а (не просто) ему причастное»: «здесь основа Бога — моя основа, моя основа есть основа Бога». В этой центральной точке души мы познаем непосредственным образом все вещи в их подлинной сущности, ибо обладаем их единством в Боге, или, правильнее, при этом мы есмы в Боге: «мое око и око Божье — одно око и одно лицо».

Быть может, здесь следует выяснить настоящий характер связи, соединяющей религию с философией. В лице Бога верование обретает мир, как целое, хотя в этом целом и исчезают все бесчисленные единичные явления. Мистика старается обладать им с помощью определенной интуиции, поскольку сущность души она возводит к простейшему жизненному началу, совпадающему с единством божественной сущности. Через религиозную мистику и философские умозрения всех веков в различных вариантах проходит мотив, что углубленное самосозерцание, преодолевающее всякое многообразие, приводит нас к абсолютному единству вещей. Это самосозерцание открывает нам точку, с которой единство вещей, полагаемое Богом, обнаруживается перед нами, как сущность и единство нас самих. Та философская точка зрения, которая, устанавливая отношение духа к целостному миру, способна объявить мир бессмыслицей или даже безумием с точки зрения индивидуума, находить в этом мотиве свое метафизическое оправдание: она является интеллектуальной формой чувства, всплывающего во все эпохи углубленной жизни человечества, — чувства, что мы проникаем в глубину мира, погружаясь в глубины собственной души.

Основной мотив кантовской философии открывает знание, берущему начало в мироощущении философа, возможность постигнуть целостность мира с точки зрения, обратной изложенной сейчас. Основное сочинение Канта имеет своим предметом не бытие, мыслимое или непосредственно переживаемое, как целостность, а лишь то бытие, которое может — и поскольку оно может — стать наукой. Для Канта, это — форма, под которую подводится вообще целостность вещей, и благодаря этой форме, под ее условием, только и может идти речь о целостности. Для него мир лишь постольку является реальным, поскольку оказывается действительным или только возможным содержанием науки. Все же, под это условие не подводимое, и не существующее «действительным образом». Чтобы объяснить позицию Канта в этом вопросе, придется начать несколько издалика.

Может быть, не существует другого примера необходимости в мышлении, от которой было бы так же трудно освободиться, как от разложения

вещей на форму и содержание, хотя такое разложение не оправдывается логическими соображениями и не требуется чувственно данным опытом. В тех или других бесчисленных видоизменениях это различие проникает собою все наши представления о мире, играя роль одной из тех организующих форм и приемов, с помощью которых дух приспосабливает к себе многообразие сущего, непосредственно не стоящего под его единством. Над всеми отдельными содержаниями и текучими формами возвышается самая общая противоположность: мир как содержание, как бытие, в себе определенное и в своей непосредственности не могущее быть постигнутым, становится постижимым благодаря тому, что подводится под многообразие форм, из коих каждая заимствует присущее ей содержание из целостности мира. Наука и искусство, религия и переработка мира, гармонирующая с сокровенными запросами чувства, чувственное восприятие и организация вещей с точки зрения их смысла или ценности — все это и, быть может, еще многое другое суть важные формы, через которые, так сказать, проходит или должна пройти каждая часть мирового содержания. Поскольку нам дан мир, он с каждой точки зрения представляет элемент мирового содержания, воспринимаемого таким-то именно образом лишь в форме данной категории. Рефлексия созерцает *одно и то же* содержание под условием то одной, то другой категории. Одни и те же люди могут бытьльны в виде предмета знания и в виде предмета художественного постижения. Одни и те же влияния можно рассматривать, как определяющие моменты нашей судьбы или — как проявления божественного вмешательства. Один и тот же предмет мы можем понять, как чисто чувственное явление или же — как деталь метафизической картины мира. И есть смысл в том, что каждая из этих значительных форм, каждое вообще налицое содержание берется, как нечто в себе замкнутое. Искусство может подчинить всю совокупность мира своему оформляющему принципу, так же точно, как и знание вправе ничего не упустить из виду в мире. Каждую вещь можно поставить на соответствующее ей место в каком-либо ряду ценностей, на каждую вещь может отзываться достаточно эластическое чувство жизни, и т. д. Однако же, хотя, согласно понятию этих форм, каждая из них и способна перевести на свой язык весь мир, о действительности в ее пределах говорить еще нельзя. И именно потому нельзя, что отдельная форма действительна не в своей абстрактной чистоте и абсолютной завершенности, а только в известных границах и по отношению к целостностям, в сторону которых поворачивает ее соответствующая позиция духа. В нас нет искусства вообще, а лишь исторически данные формы искусства, художественные средства и стили. И так как сегодня они уже не те, что вчера, и еще не то, чем будут завтра, то их хватает только на то,

чтобы придать художественную форму некоторому определенному содержанию, хотя бы другие содержания уже не нашли себе места в этих именно художественных формах; но с принципиальной стороны и они также могли бы стать содержанием искусства. Столь же мало существует и абсолютная религия, которая сообщала бы религиозное значение всякой вещи, ставила бы ее, все равно, возвышенная она или же ничтожная и случайная, — с целым в связь, определяемую единством основного религиозного мотива. Мы имеем только исторические религии, из коих каждая охватывает одну лишь часть мира, души, судьбы, хотя бы при этом другая часть и оставалась по ту сторону, лишенная религиозного оформления. И вообще, здесь всегда повторяется одно и то же: идеальное право каждой из этих основных форм — построят один целостный мир из данных содержаний — осуществляется только в виде исторических образований, обреченных на незаконченность; лишь в них живут эти формы, разделяя с ними все случайности, приспособительные изменения, регрессивность, отклонения в прогрессивном движении, индивидуальную их односторонность, — короче, все особенности — и эксцентричности, обнаруживаемые исторической действительностью, которая, в противоположность идее и принципу, связана с условиями времени. Не может обстоять иначе дело и с научным знанием. Образование понятий и методов, служащих для накопления и упорядочения опыта, переработка чувственно-данной действительности в форму естественнонаучных или исторических построений, критерии истины и заблуждения, — короче, все формы и методы, с помощью коих содержание мира поднимается до степени содержания науки, развивались в продолжении культурной истории человечества и, несомненно, будут развиваться и впредь. Для осуществления идеального знания нам не хватает не только сил, чтобы охватить фактически все содержания, распространив реальным образом форму науки на всю неисчерпаемость вещей: для этого нам не достает также и абсолютной, все задачи решающей, законченности самой этой формы. Ибо она дана нам не в виде, завершеном для всех эпох знания, а как нечто непрерывно изменяющееся, незаконченное и соотносительное развивающемуся существу, каков человек. Всяким вероятностям, аналогиям и бесчисленным указаниям опыта противоречило бы предложение, что формы какой-либо живой, развивающейся науки, обусловленные необозримым многообразием исторических обстоятельств, способны охватить бытие в его целостности. Если Фихте прав, говоря, что каков человек, такова и его философия, то это справедливо и не только по отношению к одной философии. Что такое человеческое знание с известной точки зрения, это зависит от того, что такое само человечество с той же точки зрения. И очевидно, что формы и категории, выражающие для человечества уровень

знания в каждый данный момент, относятся к тем формам и категориям, которые претворяли бы в содержание знания все содержание мира, таким же точно образом, как незавершенность и исторические случайности бытия человечества относятся к идее законченного человечества.

С принципами Канта это стоит в противоречии, поскольку для него основные формы, которыми развивающаяся наука охватывает мир, вполне адекватны миру и уже не испытывают никакой эволюции. Каждая из данных во времени точек зрения возможна только под условием постоянных форм, и это Кант обозначил выразительно, но и парадоксально, говоря, что рассудок предписывает природе ее законы. Решающим моментом здесь является то, что познавательные представления о вещах не насыпаны в нас, как орехи в мешок, — что мы, познавая, не противопоставим чувственным ощущениям, как пассивные созерцатели, подобно восковой поверхности которой только удар штемпеля извне придает определенную форму. Всякое познание есть, напротив, проявление духа; чувственные впечатления, которым мы противопоставим пассивно, еще не составляют знания, а совокупность их содержания еще не есть «природа». Эти впечатления, напротив, должны еще проникнуться формами и связями, которые в них не заложены и в них вносятся впервые познающим духом. Только вследствие этого из хаоса или из чистой рядоположности и смены чувственных впечатлений возникает впервые то, что мы называем явлением: т. е. разумным образом осмысленная связь, в которой всякое множество обнаруживается в виде принципиального, законом закрепленного единства. Поскольку эти законы отнесены к отдельным вещам, постольку, конечно, лишь опыт дает их нам — т. е. именно взаимодействие чувственной восприимчивости и оформляющего рассудка. Но всеобщие правила, вообще приводящие множественность явлений с помощью объединения в форму природы (как, например, закон причинности), возникают не из явлений, но коренятся в присущей духу способности связывать, объединять. Эту способность Кант называет рассудком (*Verstand*), и она-то и предписывает природе ее законы, так что эти законы, являющиеся только связующими функциями духа в его отношении к содержанию мира, впервые сообщают последнему форму «природы». Это — подлинный смысл популярной формулировки кантовского учения, что «мир есть мое представление», и этот смысл ставит дух в такое отношение к миру, при котором вся совокупность последнего, несмотря на несотворимость отдельных его частей, оказывается собранной в духе. Мы не знаем ничего о вещах, поскольку они существуют вне нашего сознания, т. е. вне активной способности нашего духа утверждать предмет знания; поэтому, законы духа суть и законы вещей, и нет такого познава-

тельного содержания, про которое мы вообще могли бы подумать, что оно лишено определенности, сообразной с формами духа. Это могло бы быть совершенно справедливым по отношению к научному знанию, если бы формы последнего не представляли собой исторические образования, которые именно поэтому и не могут охватить адекватным образом все содержание бытия. Если бы их развитие уже закончилось, как это без дальних разговоров принимает Кант и как это, без сомнения, и могло бы быть согласно идеалу чистого знания, то это, конечно, раскрыло бы возможность духовного контакта между человеком и бытием, как целым. Противоречие, которое, по-видимому, нарушает гармонию между единичным психическим бытием и неизмеримостью бытия в его целом, снимается благодаря неслышанной дерзости кантовского переворота, смысл которого тот, что все бытие своей формой предмета знания обязано именно духовному началу. Отдельные содержания мира могут, так сказать, пребывать в мире, дожидаясь своей очереди в восприятии. Но формы, осуществляющие опыт и природу вообще и, следовательно, содержащие в потенциальном виде всю целостность познаваемого мира, эти формы заложены в духе и даны в нем наперед, являясь теми его функциями, которые называются познанием. Дух соотнесен с миром, как целым, ибо это целое — его собственное деяние.

Таким образом, существует определенное отношение между тем обоснованием философского мышления, какое дает мистика, и тем, которое вытекает из кантовского мотива. Там содержание мира было определенным образом стянуто к одной точке, поскольку все индивидуальные особенности его были признаны несущественными и поскольку действительное бытие было приписано, собственно, одному лишь единству божественного начала; душа же, равным образом причастная ему, вследствие этого находит в себе же самой непосредственное соприкосновение с целостностью мира; поэтому мир, так сказать *explicite*, содержится в развитии философствующего духа. Это воззрение страдает отсутствием момента формы: допуская лишь субстанциональное ядро мира и все в нем растворяя, оно лишает действительность присущей ей индивидуальности, т. е. формы. Напротив, кантовская рефлексия стоит на точке зрения формы. Существует только несколько форм, образующих из мирового материала единый мир, и формы эти охватывают бесконечно — многообразные содержания. И так как для Канта речь идет только о мире познания, а познание происходит лишь в сознании, то формы познания суть формы сознания, и они предполагают, или собой охватывают мир, преобразуя его в предмет знания в соответствии с тем, что имеет для мира значение принципа. Понятно, что такое философское уразумение целостности мира противоположно сведению

мира к одной лишь чистой субстанции или же к бессодержательной форме. Ибо конкретное явление, т. е. оформленный материал есть неисчерпаемое, бесконечно богатое бытие, которого никакая мысль не охватывает и о целостной природе которого она не в состоянии сразу же составить знание. Лишь абстрагируя для себя содержание или форму и внося этим собственную формирующую деятельность в бытие, может дух подступиться к целостности бытия. Сходство между двумя этими, столь неизмеримо различными по смыслу и содержанию, мировоззрениями состоит, очевидно, в общей им оценке самопознания, как средства, ведущего к познанию мира... Все формы, определяющие собою мир знания, сводятся по Канту, к одной центральной, по существу творческой нормирующей форме: к *единству*. Многообразные представления возвышаются до значимости объективного знания лишь в той мере, в какой они тяготеют к единству предмета, принципа, правила, миропредставления. Для упорядочения хаотической рядоположности, беспорядочности и чередования элементов, т. е. в качестве принципа для оформления постигаемого мира, у нас нет иного начала, кроме единства многообразного. Что это именно и есть форма нашего познания, это, с одной стороны, обуславливается, с другой же — осуществляется благодаря сознанию, через которое и для которого и существует мир; эта форма — *единство*; содержания моего сознания переживаются мною, как принадлежащие *одной* личности, как ощущения и мысли, активность и пассивность одного и того же «я», сознающего свое тождество с собой во всякой точке этого многообразия и не могущего быть разрушенным вследствие разлада между его содержаниями и продуктами; напротив, чувство такого разлада, поскольку он переживается, только и возможно на основе единства «я», ибо иначе не было бы разрывов, а лишь простое сосуществование соответствующих содержаний. В проблеме, занимающей нас здесь, это «я» в нас, в котором центрируется мир и из которого, с другой стороны, исходят все лучи, охватывающие и благодаря этому впервые созидаящие мир, имеет такое же значение, как «искорка» Эккарта. В обоих случаях мы находим абсолютное, центральное единство духа, и благодаря этому единству дух получает доступ к целостности бытия.

...Есть какое-то чувство, распознающее, часто с уверенностью инстинкта, среди наших убеждений и настроений одни, переживаемые, как нечто, чисто личное, субъективное, и иные, которые мы так же мало сумели бы оправдать, но для которых мы от других людей, даже от всех людей все же требуем признания, как вещанию Всеобщего в нас, как проявлению той мысли, того ощущения какой-то глубокой и общей всем нам основы, которая оправдывает себя сама, фактом своего содержания. Возможно, что здесь коренится и искусство. Без сомнения, художник творит, подчиняясь

некоторой чисто личной необходимости, вследствие чего каждый художник создает, в противоположность шаблону, произведение, отличное от всех других. Но все же каждое художественное создание, в зависимости от его значительности, обладает и тем, что называется художественной «правдой», и что выступает с притязанием на всеобщее признание. Таким образом, каждое проявление индивидуальной продуктивности есть в то же время и *типическое* проявление — единичная форма обладает значимостью, возвышающейся над ее единичностью, но вызываемой, однако, не объектом, — здесь в самом творце звучит тот своеобразный духовный мотив, в котором в форме индивидуальности выражается тип человека, или вообще тип «человек». Из этой же почвы вырастает и экспансивная убежденность религиозного творчества. Поскольку религиозный гений выявляет свою интимнейшую жизнь, мистическую субъективность своих потрясений и просветлений, эти последние приобретают значение для бесчисленного множества других людей, хотя бы им не отвечала никакая объективность и хотя бы их нельзя было оправдать логическими законами. В несколько напыщенном выражении, что в случаях таких просветлений говорит сам «гений человечества», живет, однако, какая-то инстинктивная правда, состоящая в том, что энергии, коренящиеся в сверхиндивидуальной сфере души, таинственным образом выступая оттуда, находят выражение в словах индивидуума. Замечательнейшая черта эта, характеризующая великие философские творения, выражается в стремлении к созданию жизни-и-миропонимания с точки зрения определенной односторонности и в духе единственной в своем роде личности, стремлении, которое одновременно есть и утверждение общечеловеческого, сверхиндивидуально необходимого и в жизни вообще обоснованного; и черта эта предполагает, что в философском творчестве проявляется типичность духовной индивидуальности, внутренняя объективность личности, покорной лишь своему собственному закону.

Это позволяет нам, далее, убедиться в том, что понятие истины в философии, поскольку последняя выражает все последние решения и общие реакции на бытие, отличается от этого понятия в области других наук. Она направлена не на объективность вещей, что является задачей науки в тесном смысле слова, — она выражает типические особенности человеческого духа, поскольку последний раскрывается в известном понимании вещей. Не согласование духовности с «предметом», как угодно понятное, является здесь вопросом, ожидающим решения, а то, силой чего духовность оказывается адекватным выражением бытия самого философа, выражением того, что в нем представлено человеческим типом, реализуется ли этот тип в определенной категории индивидуумов, или же являет собою

элемент постоянно присутствующий в известной мере в каждом индивидууме. Однако же, философия вследствие этого не есть еще психологическая исповедь, она не может быть понята, как автобиография мыслителя. Ибо в таком случае, у философии, как у психологии вообще, был бы свой предмет, и мерою соответствия или несоответствия с ним определялась бы ее истинность или ложность. Не личность философа есть предмет философских утверждений, — эти последние направлены на определенную реальность объективного свойства, но так, что каждая личность *выявляет себя и них*. Тот особый тип «человеческого», носителем которого она является, не растворяется в ее утверждениях, как то бывает в других науках, а, напротив, сохраняет свое значение. Это не отображение собственной головы философа в зеркале, — это мир в том виде, в каком он обрисовывается в этой голове, но не в соответствии с ее субъективно-случайною реальностью, а в духе человеческой типичности, отвечающей философу. Человеческая духовность выявляет совершенно определенные содержания и формы мира, так что у существ, иначе, чем у человека, организованных, эти содержания и формы получили бы другой вид. Однако же отдельные типы этой духовности нуждаются в особой окраске, связности и ориентировке, и вот принципы последних и даны в великих философских теориях. Это понимание философии можно выразить формулой, что философское мышление осуществляет личное и олицетворяет сущее. Ибо оно выражает не язык миропредставления глубочайшую, последнюю форму приспособления личности к миру, и именно поэтому миропредставление и следует за теми направляющими линиями и всеобщими особенностями, в рамках которых, в отношении к одной и той же вещи, приходится различать между формами существенно-человеческих стремлений и типов. При этом, возможно такое положение дела, что выработка этих типов до полной ясности, прозрачности и продуктивности опирается на утверждения, заведомо ложные с точки зрения чисто научного отношения к предмету, или, если угодно, с точки зрения, обязательной для всего человечества. Да: объективная несостоятельность учения может случайным образом обнаружить некоторую иную состоятельность, ту именно, в которой глубже и очевиднее раскрывается типически-человеческое значение философского учения. И, пожалуй, истина поэтому не есть понятие, вполне пригодное при оценке философии. Ибо истина — это мысленный образ, противостоящий реальному или идеальному бытию, степенью соответствия с которым и определяется истинность этого образа. В случае же философии решающим образом обнаруживается характер мышления, как такового, — оно выявляет свою ценность как бытие, т. е. в зависимости от значения духовной типичности и смысла, непосредственно в нем выраженных, от глубины,

ясности и убеждающей силы самого этого выражения. Только тем, что критерием ценности утверждений здесь служит не их истинность в смысле соответствия с предметом, и объясняется факт, что некоторые мыслители еще и теперь пытаются установить свое отношение к миру в духе Сократа и Платона, Фомы Аквинского и Джордано Бруно, Спинозы и Лейбница. И фактическая картина духовно-исторической эволюции показывает, как истинность философских учений, определяемая в отношении к объекту, сводится постепенно к внутренней ценности духовного бытия, раскрытого в великих философиях. В тот момент, когда философские утверждения объявляются высказываниями об истинных отношениях между вещами, ударение в них, естественно, падает на сторону их доказательности и на критику их доказательной силы. Но, мало-по-малу, эта сторона становится безразличной, и значение сохраняет одна лишь внутренняя ценность учения, как выражения хотя и реального, но не в соответствии с объективной истинностью установленного бытия. Кто теперь, собственно, спрашивает еще, «правильно» ли учение Платона об идеях, или же пантеизм стоиков и Спинозы, «соответствует ли действительности» понятие Николая Кузанского о Боге, как «совпадении противоположностей», или же миротворящее «я» Фихте, «истинно ли» учение Шеллинга о тождестве природы и духа, или волюнтаристическая метафизика Шопенгауэра? Все это уже окончательно «опровергнуто». Только человеческий тип, который облек свои реакции на бытие в форму этих «заблуждений», пережил все опровержения. Учения эти в себе самих нашли свое бессмертное значение, критерий которого не в том, на что направлены объективно-научные утверждения, а в том, от чего исходят эти утверждения. Оформление содержания, выражающее сущность этой философской реакции на целостность бытия вообще, происходит таким образом: из данных явлений действительности или из отвлеченных представлений, с помощью которых наше абстрагирующее мышление охватывает стороны, части и изменения бытия, как бы выдвигается вперед одно явление или представление, призванное играть роль подлинного ядра, или представлять смысл всего бытия. Эта односторонность отдельных философий обоснована глубоко в самом их существе. Ибо последнее выражается в форме типической индивидуальности, что, конечно, можно понять и в том смысле, что индивидуальность расширяется до объема целого мира.

Мир дан нам, как сумма фрагментов, и задача философии состоит в том, чтобы найти для них целое. И она достигает этого тем, что принимает часть за целое. Из неисчислимого множества нитей, сплетающих сеть действительности и стоящих в виде проблемы перед философом, последний

должен какою-нибудь отдельной нитью выразить своеобразие своего духовно-человеческого типа. Ею объясняет он целое, из нее выводит остальные, и хотя на поверхности она дана в виде обрывка и кажется часто отрезанной от других, он рассматривает ее, как непрерывно пронизывающую всю ткань действительности, и из относительной величины ее конечного проявления он придет к бесконечности и абсолютное. Формальная возможность того, что индивидуальность запечатлевает свое внутреннее, эмоциональное и оформляющее отношение к мировому целому в виде истинной картины, обоснована так: она вызывает как бы индивидуальный рефлекс целого, соответствующий своеобразием индивидуальности, и этому рефлексу она позволяет разрастись до размеров целого, признавая все другие рефлексy несуществующими, или объявляя их одной лишь простой обстановкой реальности, отвечающей ей одной.

...Когда Лейбниц рассматривает все элементы бытия, как души, расположенные по нисходящим степеням совершенства или сознательности, он при этом отнюдь не распространяет человеческой души на весь мир, а, напротив, душу усматривает в мире; здесь *целое* стоит под вопросом, и уже под его условием данная эмпирически человеческая душа признается не чем-то чуждым миру, а упорядоченным взаимопроникновением и соотносительностью всех элементов мира. Тот же самый уклон мысли увлек Шопенгауэра в несколько ином направлении. Его истолкование всего бытия, как явления воли, лишь в том случае было бы детским очеловечиванием мира, если бы он и в природе нашел ту самую волю, которая нам дана в виде эмпирического факта сознания. Но, вопреки этому, он считает метафизическим ядром вещей то, что лежит в основе также и сознательной воли, но одинаково присуще явлениям неодушевленным и одушевленным, хотя в последних оно и просвечивает яснее, заметнее, нежели в первых. Воля, которую мы знаем по себе, и для Шопенгауэра остается особым фактом психологического опыта. Но она есть точка, в которой находит свое символическое выражение и непосредственное самоощущение метафизическая действительность, беспокойное становление и стремление, темный напор бесцельных порывов без конца и предела, бесконечное становление иного. Эта абсолютная реальность лежит по ту сторону наших собственных сознательных переживаний, а равным образом и позади всех других явлений, и она тем менее исчерпывается своей человеческой формой, что эта последняя, напротив, вместе со всеми другими возвышается над одной и той же общей всему метафизической основой. Истинны ли эти мысли по своему непосредственному содержанию, есть ли в них логическая принудительность, или они представляют одни лишь возможности — это

здесь может быть оставлено совершенно в стороне. Принципиальное значение принадлежит только следующему.

...Эта истина, в соответствии с ее происхождением из духа, носит объединяющий характер, а объединение это создается благодаря одностороннему отбору и абсолютизации какого-либо элемента действительности. Иначе, чем ценой такой односторонности, наш интеллект не в силах объять целостного бытия. Потребовалось бы могущество божественного духа, чтобы сквозь равномерную ответственность всех сторон и направлений действительности и такую же соотносительность всех возможных пониманий, прозреть единство. И этим решающим образом объясняется характерная черта философской «истины»: в пределах философской сферы на высоте философских абстракций данное учение может быть утверждаемо и переживаемо, как истинное, но в то же время может оказаться и ложным, отнесенное к тем единичностям, которые имеются в виду учением в его качестве всеобщего утверждения. Именно глубочайшие мысли философии, имеющие значимость в отношении к совокупности явлений и из этой своей значимости, по-видимому, почерпающие и свою глубину, оказываются убогими, недостаточными, противоречивыми, едва мы распространим их на отдельные решения и проблемы. Здесь заложено, как кажется, основание того глубокого противоречия, на которое философское стремление обрекает природу нашего духа: требование абсолютно — всеобщего и всеединого может быть удовлетворено только с помощью одностороннего, индивидуально-окрашенного содержания. В философских идеях мы располагаем вполне достаточною всеобщностью, не являющеюся, однако, обобщением единичного. Но сходя со своей высоты в сферу единичного, идеи теряют ту значимость, которую мы им приписываем, пока они пребывают в своей собственной сфере и измеряются ее критерием, а не критерием единичных опытов. Это отношение логически-всеобщего понятия к понятию частно-единичному, — сверхиндивидуального единства к индивидуальной действительности, для которой первое имеет значение, — отношение это так замечательно, так противоречиво, что его правомерность может быть понята только под условием его включения в более широкий круг сродных явлений духа.

Мы принимаем, что в некоторых, или, пожалуй, всех областях дан элементарный материал, некоторые основные и последние явления, на которые можно свести наши факты. И беря теперь различные расстояния от этого материала и придерживаясь затем какого-либо одного из них, мы получаем картину, иным нормам подчиненную, и являющую иные отношения ко всем другим, чем та картина, к которой мы приходим, рассматривая тот же материал с другого расстояния; и когда всякое присоединение

какой-либо одной части последней картины к первой, делает эту ложной и бессмысленной, — и обратно. Оптическая картина дома с расстояния в 30 метров совершенно упорядоченна, едина, понятна; но если в эту картину оставить какой-либо элемент картины того же дома, составленной с расстояния в 3 метра, сам по себе элемент правильный и имеющий свой смысл, — то возникнет совершенно противоречивый образ. По типу этого простого отношения вырастают все духовные образования, в форме которых мы постигаем данность вещей. Наша живопись, например, основана на определенной силе зрения; на расстоянии, в каком жизненная практика, в соответствии с нашей организацией, ставит нас к пространственным объектам, мы приобретаем о них определенное представление таким образом, что лишь при относительно-малых вариациях этого расстояния наше зрение еще отвечает этому представлению. Если бы мы имели острое зрение орла, то обладали бы искусством, отличным от нашего; и если бы мы тогда рассматривали художественное произведение в соответствии с нашей зрительной силой, оно показалось бы нам «ложным», хотя оно могло бы быть и весьма совершенным и обрисовывать последние объективные части предмета с большими подробностями. Не иначе обстоит дело с переносным понятием «расстояния» вообще в искусстве. Многообразные элементы жизни, слитые воедино в лирическом стихотворении, с точки зрения *эмпирического существования* обладают отчетливостью очертаний, богатством соотношения со всеми другими и разумною связностью, которые, однако, совершенно видоизменяются, если именно «расстояние» от этого произведения будет взято вопреки *этой* точке зрения. Составленная с каждой из этих двух точек зрения внутренняя картина дает определенное, единое целостное представление, и этим объясняется то заведомое недоразумение, которое возникает, если к содержанию стихотворения подходят неосторожно с критикой с точки зрения эмпирической истинности и норм, управляющих логическим анализом. Законы художественной истины относятся, так сказать, к аспекту вещей, усматриваемому с некоторого весьма отдаленного расстояния, и постольку она выдвигает отношения, отличные от тех, которые требуются научной истиной или условиями истины эмпирической практики. Подобно этому, и то расстояние, на котором покоится религия, есть нечто особенное. Верующий придерживается своего стиля, когда знамения и чаяния, зависимости и глубинные откровения, относимые к вещам в религиозной сфере, он переводит на язык их непосредственного источника. Такова, например, «помощь Божия», ожидание которой в случаях банальных интересов и нужд дня имеет подлинный религиозный смысл только в совершенно-возвышенном значении, отвечающем глубочайшему наипошлеему отношению к судьбе. В этом смысле именно сказал один

религиозный мыслитель, что «Бог не наполняет ложки и тарелок, а лишь дает пищу». Хотя, чисто логически рассуждая, содержимое ложки есть пища, так что, по-видимому, разделяет непосредственным образом и определения последней, тем не менее точка зрения логики иная, нежели точка зрения хлеба насущного, и поэтому то, что имеет значение в отношении к последней, будет неверно, коль скоро мы перенесем его в картину, усматриваемую с иного расстояния и имеющую место в первом случае. От того, что называют смыслом существования, нельзя требовать, чтобы оно было понятно для нас в каждый момент, час, или даже год; оно имеет значение только для всей жизни, хотя жизнь и состоит из часов и годов. Эта своеобразная особенность нашего строения, состоящая в том, что всеобщее, долженствующее осуществиться исключительно в форме единичного и приблизительного, не без дальних разговоров имеет значение также и для единичного, — что оно образует аспекты и нормы, которые для элементов, обосновывающих его реально, могут оказаться не всегда значительными, — эта именно особенность определяет собою также и характер метафизических образований. Поскольку они охватывают объединяющим образом бытие, — всеобщность, провозглашаемая ими, не совпадает с той, которая имеет значение для единичностей, не совпадает — в том роде, в каком дубы, ели и липы подводятся под признаки понятия дерева, благодаря чему общие им свойства получают объединение. Подобно тому, как мы считаем некоторые черты нашего характера более существенными, последним бытием, определяющим нашу жизнь, так что отдельные свои поступки мы рассматриваем, как предопределенные этими чертами; подобно тому, как деталь нашего характера отнюдь не может быть принята за то глубочайшее единство, которым охвачено наше существо, иначе, как по ошибке, помещающей эту деталь в самую глубину: подобно этому, мы проникаемся и остаемся при истинности известных последних всеобщностей и максим, хотя бы единичности, к которым они, собственно, должны быть применены и оказывались по ту сторону их значимости. Я приведу этому два примера.

Через все развитие философии проходит пантеистический порыв; вновь и вновь всплывает убеждение, что все многообразие и противоречивость бытия не касается истинной сущности последнего, и благодаря тому, что мир *не противоположается* божественному бытию, но непосредственно живет его жизнью, так что Бог есть жизнь мира, — все части и моменты действительности, для глубочайшего, в недра субстанции проникающего, взора, становятся одним, лишенным различий, единством сущности и ценности. Эта мысль, преодолевающая все единичности и придающая им от себя их вид, очевидно, является философской формой эмоционального момента, всюду и в различных модификациях оживотворяющего челове-

ческую душу, но у некоторых философских умов становящегося единодержием миропредставления. В этом всеединстве и общетождественной сущности вещей можно удостовериться еще теснее таким образом, что с ее применением должны исчезнуть все единичности опыта. Ксенофан, один из первых по времени проповедников пантеистического учения, утверждал: «как только я предоставляю моему духу блуждать, все для меня разрешается в одно единство»; однако, в действительности, эта мысль не распространяет своей значимости с абстрактных высот на низины явлений. Мыслить, как одно и то же, Сократа и чернильницу, стоящую предо мною, прусское государство и москита в индийских джунглях, едва ли удастся. Правда, на это возражают: пантеистическое объединение должно иметь силу не для двух наугад схваченных вещей, а только по отношению ко *всем* вещам, общности его соответствует именно целостность единичностей, а не какие-нибудь единичности сами по себе — приблизительно так, ведь все цвета радуги лишь вместе составляют белый цвет, а не каждая, произвольно выбранная пара их. Но если, в действительности, только совокупность вещей, как таковая, есть арена игры божественного единства, то именно это и является смыслом или ценностью той совокупности, и к этому смыслу мы стремимся, хотя бы оказалось невозможным реализовать его на единичностях, из которых слагается совокупность. Поскольку нашему духу свойственно мыслить единство бытия в Боге, ориентируя его не в единичностях, а во *всех* вещах, постольку дано и особое, соответствующее этому, расстояние; философская всеобщность обладает собственной закономерностью и не имеет значения еще и для единичностей, которые усматриваются с другого расстояния, и которых она, именно как всеобщность, прямо исключает.

Это сохраняет свое значение и для взгляда, противоположного пантеизму, — что мир, о котором вообще может быть речь с человеческой точки зрения, существует лишь, как его представление. Как может расширяться сознание, чтобы включить в свой состав вещи в виде, в каком они существуют в себе и для себя? Оно может быть всегда наполнено только своим собственным содержанием, и то, что оно должно представить, всегда выходить из него самого, в процессе этого действия. И чем больше убеждаются в этом, тем невозможнее кажется, чтобы это субъективное порождение могло действительно реализоваться в виде единичного, властно навязывающегося, чуждого своему собственному «я» явления. В сфере философской всеобщности, всякое сведение стоящего перед нами бытия на порождаемую субъектом форму логической необходимости своей непосредственно-понятной предпосылкой иметь аксиому, что целостность нашего мира устанавливается некоторым господствующим центром. Бро-

сив взгляд на звездное небо, на ужасающую власть нашей судьбы, на бесчисленное множество микроорганизмов, на случайности и вместе с тем непреодолимость, какую запечатлена наша жизнь каждый час в любом своем образовании, мы приходим к мысли: это чистый парадокс, будто все это порождается воспринимающим субъектом. Но он, этот парадокс, имеет, так сказать, ценность сам по себе, не относящуюся и не убедительную для тех единичностей, из которых состоит мир, усмотренный с менее далекого расстояния.

Если к ответу на вопрос, в чем сущность порядка мыслей, подводимых под понятие философии, пытаются подойти с такой духовной позиции, которая сама не лежит в пределах философии, то потребность в уяснении этой формы знания не может быть удовлетворена. Ибо, в действительности, только внутри философии, с помощью ее понятий и средств, может быть определена сущность философии: она сама, так сказать, первая философская проблема. Никакая другая наука не ставит вопроса о своей природе в этой форме. Предмет физики — не сама наука физика, а известные световые и электрические явления. Филология интересуется манускриптами Платона и эволюцией падежей в англосаксонском языке, о философии же она не спрашивает. Философия, и только она одна, движется в своеобразном кругу, определяя с помощью свойственных ей форм мышления и познавательных целей те предпосылки, под условием которых стоят ее формы и цели. Извне не существует доступа в философию, ибо лишь сама философия может решить, чем быть философии, и быть ли ей чем-нибудь, или же это одна бессмысленная фантазма соединяется с ее именем.

Это, в своем роде, единственное, положение философии есть следствие, или, пожалуй, только выражение ее основной задачи: мыслить без предпосылок. Поскольку человеку вообще не дано «начинать сначала», поскольку и в себе самом, и вне себя он находит уже непременно что-либо действительное, или протекшее, дающее его поведению материал, исходную точку или, по крайней мере, предопределяющее его симпатии и антипатии, — наше познание бывает чем-либо обусловлено, реальностью или же внутренними своими законами. От них, самим процессом познания не порождаемых, в форме многообразных ограничений его суверенитета, в виде ли правил логики и метода или факта чистой наличности мира, зависит содержание и направление познания. И вот, там, где, вопреки этому, мышление стремится поставить себя по ту сторону предпосылок вообще, и начинается философствование. Правда, это стремление лишь в редких случаях проводится вполне строго. Скорее мы стараемся обыкновенно составить знание, свободное от разных *отдельных* предпосылок: от непосредственных впечатлений чувственного мира или от общепринятых

нравственных оценок, от самоочевидной значимости опыта или от столь же самоочевидной реальности божественной силы. Философская беспредпосылочность отличается от других областей именно этим ограничением универсального интереса, этой в себе замкнутостью мышления, этим сосредоточением на *целостности* знания, даже жизни, с последовательностью, ничем внешним не связываемой, и независимо от моментальных единичностей. Идеальная беспредпосылочность, конечно, неосуществима. Ибо: где что-либо полагается мышлением, там уже и предполагается что-нибудь такое, что является нам, как темное, еще не вызывающее нас на вразумление, или, обратно, представляет точку опоры в отдельности, искусственности и замкнутости знания. В силу этого, абсолютная беспредпосылочность является неосуществимым фактом, а только направляющей целью философского мышления; в других же областях знания с самого начала речь идет только об относительной беспредпосылочности.

Когда философия развивается в теорию знаний, это имеет тот глубокий смысл, что при этом она старается установить предпосылки знания и, в частности, самого философского знания, дабы таким именно образом определить юрисдикцию и познавательный характер философии, независимо от ее случайной фактичности.

Из этой беспредпосылочности, заложенной в самом существе философии, из этой внутренней автономности философского мышления с логической необходимостью вытекает такое следствие; свои проблемы она должна решать лишь собственными своими средствами, а если ей приходится определять свой предмет, цели и методы, то сделать это она обязана в своих же границах.

Из этого же следствия, в свою очередь, вытекает другое, еще более важное. Право и обязанность философии определять свой предмет с большей независимостью от данности, чем то бывает в других областях знания, приводит к различным формам постановки проблемы в разных философских учениях. Во всех других науках существует какая-либо общезначимая цель, как бы увенчивающая собой все многообразие специальных задач. Только в философии каждый оригинальный мыслитель определен не только тем, как он отвечает на известные вопросы, но также и тем, как он ставит их — ставит не в смысле отдельных проблем, а вообще, — как он спрашивает о философии. Например, Эпикур определяет ее, как средство к достижению блаженной жизни на основе разума. Для Шопенгауэра она — стремление проникнуть с помощью представления в то, что само по себе представлением не является — т. е. по ту сторону мира эмпирических ощущений, с которым имеют дело другие науки. Средневековая философия рассматривает философию как служанку богословия, как совокупность

приемов для обоснования религиозных истин. Для кантианства философия есть критическое уяснение разумом самого себя, и она определяется, с одной стороны, как чисто этическое уразумение того, что в жизни человека обладает значением идеала, с другой же — как чисто познавательная переработка миропонимания, преодолевающая противоречия, заложенные в последнем. Это многообразие философских целеполаганий, которое можно было бы намного увеличить, недвусмысленным образом показывает, что, хотя каждый философ как-будто и ставит вопрос совершенно общо, не предпринимая вовсе ответа на него, — на деле он уже наперед придает постановке характер, соответствующий ответу, который он хочет дать на вопрос. Индивидуальная окрашенность философского мышления препятствует возникновению общеобязательной цели, способной возвыситься над внутренней замкнутостью саморазвивающейся мысли. Можно даже сказать, что оригинальное философское творчество представляет собой нечто столь целостное, выражает интеллектуальным образом такое самодовлеющее бытие, что вопрос и ответ здесь отвечают только позднему раздвоению до того еще единого продукта мысли. По крайней мере, в значительно большей мере, чем обыкновенно в знании, проблема здесь одна и та же, а решения проблемы индивидуальны, или — если выразить это точнее — проблема здесь скорее ставится в определенном всегда смысле, приуроченном к каждому ответу.

Но если всякое определение философии имеет смысл только в связи с философией отдельного мыслителя, чем же, в таком случае, оправдывается употребление одного и того же термина для обозначения столь различных уклонов мысли? Для ответа на этот вопрос, может быть, следовало бы несколько изменить направление, по которому мы шли до сих пор. Философские системы не заслуживают общего имени, если определять философию со стороны ее задач и содержания. Но возможно еще, что эта общность обоснована в творчестве философов — не в результатах их мышления, а в некотором репаящем пункте, под условием которого только и могут быть добыты эти результаты, в своих разветвлениях не могущие уже быть сведенными к чему-либо одному. Речь идет о некоторой внутренней и формальной особенности философа, как такового; но эту особенность нужно понимать не психологически, как «жизненное призвание», а — как реальное условие философствования вообще, хотя и сказывающееся, естественно, только в своем духовном осуществлении. Философом можно было бы назвать того, у кого есть орган для восприятия и реакции на бытие в целом. Обыкновенно, человек сосредоточивается на разного рода единичностях — к этому вынуждает жизнь. Единичности эти могут быть ничтожны, или очень значительны. Ежедневные заботы о

пропитании или церковная догма, любовное приключение или открытие периодичности химических элементов — все это единичности, возбуждающие чувства, интерес, деятельность. Философ же одарен — в очень различных, разумеется, но никогда не в абсолютно высоких степенях — чувством целостности вещей и жизни; а если он и творчески продуктивен, то ему принадлежит также и способность претворять свои внутренние созерцания или чувствования в форму систематически связанных понятий. Естественно, что говорит он не только о целом, да, может быть, он и не мог бы сделать этого вполне строгим образом. Но какого бы специального вопроса логики или морали, эстетики или религии ни коснулся он, он поступает как философ только в том случае, если каждый из этих вопросов он переживает каким-либо образом в связи с целостностью бытия.

Собственно, целостность бытия в строгом смысле слова никому недоступна; никто не может испытать ее воздействие на себя. Она может быть только воссоздана из отдельных обрывков, данных в действительности. Если угодно, она — лишь «идея», или даже — страстное чаяние, если таким образом обозначить на первых порах реакцию философствующего мышления. Это то же, что учитывать вексель, номинальная цена которого никогда не будет реализована. Впрочем, это философское воссоздание единого объективного целого из фрагментов действительности, а также его дальнейшая достройка на этой основе является лишь потенцированной формой приема, имеющего всеобщее значение. Так же, например, из отрывочных источников вырисовывается перед историком целостный образ какого-нибудь характера, и этот образ он кладет в основу своего изложения. Даже самый обстоятельный источник не исключает здесь необходимости в некоторой внутренней интуиции целого: она обнаруживается, как проявление какой-то замечательной силы, возбуждаемой, впрочем, единичностями и к ним приспособленной. Если нужно как-либо обозначить эту силу, то можно было бы назвать ее способностью оцеления, тотализирования. Такая способность — если отрешиться от определенных степеней ее совершенства — является общей предпосылкой философствования вообще, в каких бы индивидуальных формах, выявляющихся уже в каждом определении философии, ни раскрывалась эта предпосылка.

Существуют два принципиальных способа охватить эту целостность бытия в ее подлинной сущности, а также, поскольку способы эти управляют приводящей сознательной целью, — сделать понятным то, от чего здесь так или иначе исходит философ, и то, на что он в логически связанной форме отвечает. Один из этих способов — путь мистики, другой — путь Канта. Сомневаюсь, чтобы мистику, образцом которой я избираю здесь мистику Мейстера Экхарта, можно было без особых оговорок отнести к

области философии. Скорее она является совершенно самостоятельным образованием, стоящим по ту сторону как знания, так и религии. Однако же, размышления Экхарта движутся в таких, можно сказать, последних, общечеловеческих глубинах, где философия легко может облечь в форму, свойственную ей, мистические мотивы этих размышлений.

То обстоятельство, что философский способ постижения реализуется на этом пути внутреннего единства духа, позволяет ему логическим образом развернуть вытекающие отсюда следствия. И, прежде всего — то, которое обозначается двусмысленным понятием «субъективности» философских теорий, в противоположность объективности эмпирических и точных математических наук. Чем шире раздвигается круг вещей, на который распространяется объединяющая реакция интеллекта, тем свободнее может быть выражена индивидуальность последнего: ибо в этом случае возможность выбора среди различных элементов и их комбинаций гораздо значительнее, чем когда реакция относится к одному только или немногим элементам. По мере возрастания круга различных предметов необходимость реагировать на него каким-либо одним для всех индивидуумов обязательным образом, стремится в пределе к нулю; и именно то, что называют мировоззрением, в наибольшей степени зависит от индивидуальных свойств личности; именно картина целого, которая должна была быть всего совершенней и чище выражать объективный мир, отражает особенности своего носителя в гораздо большей мере, чем это бывает с объективной картиной чего-либо единичного. Если об искусстве говорят, что оно есть картина мира, созерцаемого сквозь темперамент, то философия есть темперамент, созерцаемый сквозь картину мира. Замечательно, однако, что каждая индивидуальность здесь, в области философии, вовсе не соединена с полной несравнимостью. Она не следует за теми изгибами, которые из одного человека делают нечто, совершенно отличное от другого: ибо не существует столько же философий, сколько есть философствующих людей, и число оригинальных философских лейтмотивов, способных определить собой мирозерцание, очень ограничено. Эти мотивы обращаются тысячелетиями, оставаясь все теми же, расщепляясь, сближаясь, появляясь с новыми тембрами и в меняющихся одеяниях, но число их увеличивается лишь очень медленно. И еще вопрос, следует ли считать бедностью человечества то, что эти мотивы, в противоположность беспредельному многообразию индивидуальностей и судеб, опытов и стремлений, сводятся только к такому минимуму реально существующих все-охватывающих построений и все-объединяющих идей. Может быть, в том, что этот тесный круг основных философских форм постижения способен удовлетворить всем бесконечно нюансированным духовным запросам, оплодотво-

рять многообразнейшие духовные образования, вплоть до самых сверхличных, — может быть, в этом сказывается, напротив, богатство человеческого. Эта немногочисленность оригинальных философских реакций на мир и на жизнь показывает, что их индивидуальная окрашенность и «субъективность» ни в коем случае не совпадают с произвольностью и податливостью всяким капризам субъективного настроения, или, еще того менее, с единственностью в своем роде индивидуально-психических явлений. Здесь, напротив, имеет место некоторая глубоко заложенная категория, которую нельзя без оговорок описывать на языке традиционных понятий. С одной стороны, глубоко ошибочно стремление вывести корни философии из чисто личных актов философа. Ибо то, что называют «личным», — темперамент, судьба, среда — в действительности общее у философа с бесчисленным множеством других людей, так что им нельзя объяснить личного характера его творения, вызванного к существованию одним только философом и никем больше. В собственном и единственном смысле слова, личное у творца — это его деяние, тот именно процесс, который привел и мог привести к этому, а не к другому результату. Но единственность и несравнимая ни с чем особенность мыслителя не является тоже достаточным основанием его создания, ибо в таком случае оно не было бы понятно и не имело бы значения для других, — была бы невозможна его объективная представимость и его участие в бесчисленных сверхличных зависимостях. Субъект духовной реакции на бытие не представляет непосредственно данной индивидуальности, он еще должен быть обретен в особой ее плоскости, или модификации. С другой стороны, при возникновении философии не играют решающей роли также и требования логической систематичности, содержание реального знания и его методы. Ибо: все это может одинаково принадлежать всем мыслителям какого-либо культурного периода, между их фактическими знаниями может и не быть никакого противоречия, — но при всем том их философские представления будут отличаться друг от друга очень сильно, с остротой, доходящей до степени взаимного исключения. Поэтому, в человеке должно быть что-то третье, стоящее по ту сторону индивидуальной субъективности так же, как по ту сторону логически-объективного мышления, характеризующегося общезначимостью. Это третье должно быть корневой основой философии, — существование философии нуждается в нем, как в предпосылке. Очень приблизительно его можно обозначить, как момент *типической* духовности. Ибо тип есть образование, всегда связанное с единичной, реальной индивидуальностью, но представляющее, кроме того, и объективность, возвышающуюся над людьми с их субъективной жизнью. Этот момент обнаруживается в нас в виде энергии, продукты которой, всегда индиви-

дуальные, в то же время носят на себе и печать некоторой объективности, противостоящей индивидууму.

Философия подпадает тому же упреку, которому подлежит религия: она очеловечивает мир. Если картина мира есть реакция души и выражение ее своеобразия, а структура этой картины определяется преимущественным усилием *одного* возможного для души мотива, представляющего всего лишь объективное отображение ее же своеобразия, то мир, явным или скрытым образом, преобразуется в человека, «написанного большими буквами». Всего очевиднее это в тех учениях, которые осуществляют сущность бытия вообще с человеческой душой и ее свойствами. <....>

Реакция философствующей мысли в действительности и по своему смыслу означает не поглощение мира индивидуумом, не его очеловечивание, а то, что, напротив, возникает типическая картина мира, в который включается также и индивидуум; образуется целое — именно такое, каким его может мыслить этот тип «человеческого»; и, благодаря этому, индивидуум, сознающий свою несомненную реальность, устанавливает единство целого и сам может быть понят через него.

В свете этого последнего соображения обрисовывается принципиальный смысл философского миропостижения: он сводится к установлению единства, в котором нуждается дух, противостоя неизмеримому множеству, пестрот, разрывам и враждующим противоположностям бытия. Под какую бы категорию ни подводило мир философское мышление — надеется ли оно уловить его смысл и его субстанциональное ядро, его ценность и цель — всегда это подведение сохранять также и формальное значение, состоящее в том, что обретается объединяющая точка среди всяческой путаницы и противоречий, проникающих мир явлений, открывается позиция, на которой взаимная отчужденность реальных явлений отступает перед их сродством. Ибо даже и тогда, когда непримиримость вещей объявляется метафизическим мироопределением, это самое утверждение выдвигает вперед единый, через посредство противоречаще-противоположных отношений реализуемый, характер целого.

Именно в том, что многообразие мира возводится к духовному единству, и обнаруживается сущность философий как реакции духа на целостность бытия. Ибо дух знает себя, как единство, в нем — и *только* в нем, как в центральной точке, сходятся все лучи бытия. Все, находимое сознанием перед собой, как ему внешнее, как объективные элементы бытия, запечатлено неустранимой разорванностью, является ли оно в виде пространственной внеположности временного чередования, или же в виде логической внеположности отдельных представлений. Однако же, поскольку вещи даны в сознании, они получают единство, иным образом для них

недоступное. В суждении: «жизнь есть страдание» два понятия соединены общим им смыслом, но смысл этот не заложен ни в одном из них в определенности, ни *pro rata*, а, напротив, состоит в полном взаимопроникновении их и растворении в одном едином образовании: этому нет аналогий ни в пространственных, ни во временных отношениях. Эта объединяющая функция есть вообще замечательное свойство духа — да, установление единства — его собственная, от него неотделимая сущность. В суждении, происходящем лишь в духе, субъект и предикат сливаются, чего с вещами, мнимающими хоть и меняющееся, но все же количественно-постоянное положение, случиться не может даже в сколько-нибудь подобном смысле. Вследствие этого, объединение мира есть специфически философская функция, в нем именно выражается ответ духа на воздействие бытия в его совокупности. Но если эта целостность бытия в последнем счете покоится на деятельности души и хочет оставаться внутри нее, то совокупности этой душа должна придать свою собственную форму, обняв многообразие миросодержания в *одном* понятии, в *одном* истолковании, в *одной* оценке.

Понятие истины, гармонирующее с этой сущностью философии, обнаруживается в виде своеобразной независимости философских утверждений от их фактического содержания. Это обусловлено тем, что они выражают не общезначимую или объективную картину мира, но лишь отношение духовно-типической индивидуальности к миру, — так еще раз обрисовывается своеобразие этого понятия философской истины на фоне возникшей указанным способом картины мира.

Парадоксальность всех великих философских миропониманий состоит в том, что они содержат одно абсолютно-всеобщее утверждение, которое не может быть применено к единичному, логически им покрываемому, но при этом мы не можем отказать этому утверждению в истинности, как это бывает в случаях тех мнимых всеобщностей, которые не подтверждаются единичностями опыта, для которого они имеют значение. Так обрисовывается своеобразие философской всеобщности в противоположность той, которая имеет силу в науке, в логике, в практической сфере: не из вещей здесь вырастает всеобщность, но в совокупности вещей она является отраженным выражением того способа, каким один из великих духовно-человеческих типов определяет свое отношение к целостности мира и жизни; не о всеобщности единично-рассматриваемой вещи идет тут речь, но о всеобщности индивидуально-духовного и вместе с тем — типического реагирования на нее. Но так как оно должно быть выражено в разумной и логически-правомерной форме (в отличие от аналогичных образов выявляющегося художника или религиозно-продуктивного человека), то это достигается путем отрыва и абсолютизации единичного, одностороннего

понятия, которое и переводит это стремление на язык объективных представлений. Вследствие этой односторонности, в форме которой только и может быть обнаружена центральная, принципиально для всего мира открывая, точка зрения, возникает оригинальный конфликт между всеобщностью метафизических утверждений и их бессилием реализоваться в единичных формах. Ибо кажется, что действительная, ближе рассмотренная, единичность является точкой пересечения всех возможных идей и принципов. Вглядываясь в изолированный отрезок бытия, мы находим в нем фрагментарное осуществление, предвосхищенную совмещенность всех взаимнопротиворечащих основоположений: оно единство и множество, активность и претерпевание, бытие и становление, отчасти абсолютное и в то же время отчасти относительное; оно сохраняет следы своей связи с творческим целым космоса или божественностью, но также и следы того, что наши человеческие воззрения приписали ему в качестве его определений. В этом способе рассмотрения, вещи еще являют, как бы в зародышевом, недифференцированно-сомкнутом виде, все метафизические действительности, и только исходя из них, образуем мы с какой-либо точки зрения доминирующую картину, причем, точка зрения необходимо определяется типом духовного своеобразия рассматривающего; поэтому необходимо также, что возникшее так убеждение о сущности бытия не имело никакого применения при специальном рассмотрении приветствующих единичностей. Вот как объясняется та особенность метафизических всеобщностей, что он обладает значением не для единичностей, обобщениями которых они все же притязают казаться.

«Сущность философии». — Сб. «Вопросы теории и психологии творчества». Т. VII. Харьков. 1916. С. 234—261.

СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ (1853—1900)

Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине. Понятно, что достигнуть искомого синтеза можно, отправляясь от любого из его членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии так же, как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки, то необходимо каждый

из этих элементов, доведенный до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием. Так положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в свободную теософию, ею же становится и философия, избавленная от своей односторонности, а наконец и теология, освободившись от своей исключительности, необходимо превращается в ту же свободную теософию; и если эта последняя вообще определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обозначена как цельная наука, или же как цельная философия, или, наконец, как цельная теология; различие будет здесь только в исходной точке и в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же. В настоящем сочинении исходная точка есть философское мышление, свободная теософия рассматривается здесь как философская система, и мне прежде всего должно показать, что истинная философия необходимо должна иметь этот теософический характер или что она может быть только тем, что я называю свободною теософией или цельным знанием.

Слово «философия», как известно, не имеет одного точно определенного значения, но употребляется во многих весьма между собой различных смыслах. Прежде всего мы встречаемся с двумя главными, равно друг от друга отличающимися понятиями о философии: по первому — философия есть *только* теория, есть дело *только* школы; по второму — она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы. По первому понятию философия относится *исключительно* к познавательной способности человека; по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства, — имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них. Для философии, соответствующей первому понятию, — для философии школы — от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предубеждений; для философии, соответствующей второму понятию, — для философии жизни — требуется, кроме того, особенное направление воли, т. е. особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения или фантазии. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическими вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной, вторая философия стремится стать образующею и управляющею силой этой жизни.

Спрашивается, какая из этих двух философий есть истинная? И та, и

другая имеют одинаковое притязание на познание истины, но самое это слово понимается ими совершенно различно: для одной оно имеет только отвлеченно-теоретическое значение, для другой — живое, существенное. Если для разрешения нашего вопроса мы обратимся к этимологии слова «философия», то получим ответ в пользу живой философии. Очевидно, название «любомудрие», то есть любовь к мудрости (таков смысл греческого слова), не может применяться к отвлеченной теоретической науке. Под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя цельность духа. Таким образом, слово «философия» означает стремление к духовной цельности человеческого существа — в таком смысле оно первоначально и употреблялось. Но разумеется, этот этимологический аргумент сам по себе не имеет важности, так как слово, взятое из мертвого языка, может впоследствии получить значение, независимое от его этимологии. Так, например, слово «химия», значащее этимологически «черноземная» или же «египетская» (от слова «хем» — черная земля, как собственное имя — Египет), в современном своем смысле имеет, конечно, очень мало общего с черноземом или с Египтом. Но относительно философии должно заметить, что и теперь большинством людей она понимается соответственно своему первоначальному значению. Общий смысл и его выражение — разговорный язык и доселе видят в философии более чем отвлеченную науку, в философе — более чем ученого. В разговорном языке можно назвать философом человека не только малоученого, но и совсем необразованного, если только он обладает особенным умственным и нравственным настроением. Таким образом, не только этимология, но и общее употребление придает этому слову значение, совершенно не соответствующее школьной философии, но весьма близкое к тому, что мы называли философией жизни, что, конечно, составляет уже большое *praejudicium* в пользу этой последней. Но решающего значения это обстоятельство все-таки не имеет: ходячее понятие о философии может не отвечать требованиям более развитого мышления. Итак, чтобы разрешить вопрос по существу, нам должно рассмотреть *внутренние* начала обеих философий и лишь из собственной состоятельности или несостоятельности вывести заключение в пользу той или другой. <...>

Свободная теософия или цельное знание не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений — мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой. <...>

По общему определению, предмет цельного знания есть истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности

субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало. Отсюда уже вытекает разделение всей философской системы истинного знания на три органические части. Ибо раз в предмете философии даны два элемента, именно абсолютное первоначало и происходящая из него вторичная действительность, то эти два элемента могут быть мыслимы только в трех отношениях. Во-первых, в непосредственном единстве, во-вторых, в противоположении и, в-третьих, в актуальном различном единстве или синтезе. Таким образом, мы получаем три философские науки: первая рассматривает абсолютное начало в его собственных общих и необходимых (следовательно, априорных) определениях, в которых другое, конечное существование заключается только потенциально — момент непосредственного единства; вторая рассматривает абсолютное начало как производящее или полагающее вне себя конечную действительность — момент распада, и, наконец, третья имеет своим предметом абсолютное начало как воссоединяющее с собою конечный мир в актуальном синтетическом единстве. Это тройственное деление философии, вытекающее из самой ее природы, имеет очень древнее происхождение и в той или другой форме встречается во всех законченных и сколько-нибудь глубоких системах, ибо каждая отдельная система, будучи на самом деле только односторонним проявлением того или другого момента в философском знании, стремится при этом со своей ограниченной точки зрения представлять полную философию.

Я удерживаю для трех составных частей свободной теософии старые названия: *логика*, *метафизика* и *этика*; для отличия же их от соответствующих частей других философских систем буду употреблять термины: *органическая логика*, *органическая метафизика* и *органическая этика*. <...>

Диалектика есть один из трех основных философских методов; два других суть *анализ* и *синтез*. Так как я употребляю эти термины в несколько ином значении, чем какое им обыкновенно приписывается, то я должен дать здесь их общее определение. Под диалектикой я разумею такое мышление, которое из общего принципа в форме понятия выводит его конкретное содержание; так как это содержание, очевидно, должно уже заключаться в общем принципе (ибо иначе мышление было бы творчеством из ничего), но заключаться только потенциально, то акт диалектического мышления состоит именно в переводе этого потенциального содержания в актуальность, так что начальное понятие является как некоторое зерно или семя, последовательно развивающееся в идеальный организм.

Под анализом я разумею такое мышление, которое от данного конкретного бытия как факта восходит к первым общим началам.

Под синтезом я разумею такое мышление, которое исходя из двух

различных сфер конкретного бытия через определение их внутренних отношений приводит к их высшему единству.

Из этих трех диалектика есть по преимуществу метод органической логики, анализ — органической метафизики, а синтез — органической этики. <...>

«Философские начала цельного знания». — Соч. в 2-х т. Т. 2. М., 1988. С. 178—180, 194, 195, 226—227.

Философия существует в человечестве более двух с половиной тысячелетий¹. Спрашивается: что сделала она для человечества за это долгое время? Что сделала философия в области отвлеченного мышления, при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и познании, — это известно всем, занимавшимся философией. Но ведь философия не для них же одних существует. Ведь другие науки, хотя также имеют свои чисто теоретические задачи, доступные только тем, кто их изучает, однако они не ограничиваются этими задачами, они хотя разрабатываются и изучаются теоретически немногими, но практическое значение имеют для всех; коренясь в школе, явные плоды приносят для жизни. Мы знаем, что науки естественные существуют не для одних физиков, химиков и физиологов, а также и для всего человечества; мы знаем явную пользу, которую они ему приносят, улучшая его материальный быт, умножая удобства внешней жизни, облегчая физические страдания людей. Мы знаем также, что и юридические, и исторические науки существуют не для юристов и историков только, а и для всех граждан, содействуя прогрессу общественных и политических отношений между людьми. Но, может быть, философия ближе к искусству, чем к науке, может быть, она, как и чистое искусство, рождена не для житейского волнения, не для корысти, не для битв? Но ведь и искусство не остается в кругу художников и эстетиков, а стремится доставлять свои наслаждения и тому множеству людей, которые не имеют никакого понятия ни о теории, ни о технике искусства. Так неужели одна философия составляет исключение и существует только для тех, кто сам ею занимается, для авторов философских исследований или хотя бы только для читателей Канта или Гегеля? Если так, то занятие философией является как дело, может быть, и интересное, но непохвальное, потому что эгоистичное. Если же нет, если и философия имеет в виду не отвлеченный интерес одиноких умов, а жизненный интерес всего человечества, то нужно прямо ответить на этот вопрос: что же делает философия для человечества, какие блага ему дает, от каких зол его избавляет.

¹ Считая первым философским памятником индийские Упанишады.

Чтобы не разрешать этого вопроса наобум, обратимся к истории, потому что если философия вообще способна приносить живые плоды, то она, конечно, должна была уже принести такие плоды в столь долгое время своего существования.

Начинаю с Востока и именно с Индии не потому только, что в Индии мы имеем наиболее типичную и определенную форму восточной культуры, но главное потому, что из всех народов Востока только индусы обладают вполне самостоятельной и последовательной философией. Ибо хотя у китайцев мудрец Лао-тзе и проповедовал весьма глубомысленное учение Тао, но китайская самобытность этого учения подвергается основательным сомнениям (и именно предполагают, что Лао-тзе развил свое учение под индийским же влиянием), а что касается до несомненно китайских национальных доктрин Конфуция и Мен-цзе, то они имеют очень мало философского значения.

В Индии первоначально, более чем в какой-либо другой стране Востока, человеческая личность была поглощена внешней средой; это была по преимуществу страна всякого рабства, неравенства и внешнего обособления. Не четыре, как обыкновенно принимают, а более тысячи каст разделяли население неодолимыми преградами. Понятия о человечности, т. е. о значении человека как человека, не было совсем, потому что человек высшей касты в глазах дважды рожденного представителя касты высшей был хуже нечистого животного, хуже падали; и вся судьба человека исключительно зависела и заранее предопределялась случайным фактом рождения его в той или другой касте. Религия носила характер грубого материализма: человек рабствовал перед природными богами, как перед подавлявшими его силами, от которых зависела его материальная жизнь. В древних гимнах Риг-Веды главным предметом желаний и молитв арийца являются: хорошая жатва, побольше коров и удачный грабеж.

И вот в этой-то стране рабства и разделения несколько уединенных мыслителей провозглашают новое, неслыханное слово: *все есть одно*; все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого.

Все есть одно — это было первое слово философии, и этим словом впервые возмечались человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособление. Ибо если все есть одно, если при виде каждого живого существа я должен сказать себе: это ты сам (*tat tvan asi*), то куда денется разделение каст, какая будет разница между браминем и чандалом. Если все есть видоизменение единой сущности, и

если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, то где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда я буду рабствовать? Так велико и страшно для существующего жизненного строя было это новое слово, что книги, в которых оно было впервые ясно высказано, получили название Upanishat, что значит *secretum legendum*. Но недолго слово всеединства оставалось сокровенною тайною, скоро оно сделалось общим достоянием, приняв форму религии — *буддизма*. Если пантеизм браминов был религией, превратившейся в философию, то буддизм был, наоборот, философией, превратившейся в религию¹. В буддизме *начало всеединства* ясно определяется как *начало человечности*. Если все есть одно, если мировая сущность во всем одна и та же, то человеку незачем искать ее в Бrame или Вишну, она в нем самом, в его самосознании она находит себя саму, здесь она у себя, тогда как во внешней природе она действует бессознательно и слепо. Вся внешняя природа есть только ее покров, обманчивая маска, в которой она является, и только в пробужденном самосознании человеческого духа спадает этот покров, снимается эта маска. Потому нравственная личность человека выше природы и природных богов: человеку Будде, как своему учителю и владыке, поклоняются не только Агни и Индра, но и сам верховный бог Брама. Буддизм — в этом его мировое значение — впервые провозгласил достоинство человека, безусловность человеческой личности. Это был могущественный протест против той слепой внешней силы, против материального факта, которым на Востоке так подавлялась человеческая личность и в религии, и в общественном быте, это было смелое восстание человеческого лица против природной внешности, против случайности рождения и смерти. «Я больше тебя, — говорит здесь человеческий дух внешнему природному бытию, перед которым он прежде рабствовал, — я больше тебя, потому что я могу уничтожить тебя в себе, могу порвать те связи, которые меня к тебе привязывают, могу погасить ту волю, которая меня с тобою соединяет. Я независим от тебя, потому что не нуждаюсь в том, что ты можешь мне дать, и не жалею о том, что ты отнимешь». Так здесь человеческая личность находит свою свободу и безусловность в *отречении* от внешнего природного бытия. Для сознания, выросшего на почве первобытного натурализма, исходившего из религии грубо материалистической, все существующее являлось лишь в форме слепого внешнего факта, во всем данном ему оно видело только сторону фактического неразумного бытия, грубый матери-

¹ Указывают на определенную философскую систему (Санхья — философа Капилы), ближайшим образом повлиявшую на возникновение буддизма.

альный процесс жизни, — и потому, когда человеческое сознание впервые переросло этот процесс, когда этот процесс стал в тягость сознанию, то оно, отрекаясь от него, отрекаясь от природного хотения и природного бытия, естественно думало, что отрекается от всякого бытия, и та свобода и безусловность, которые личность находила в этой силе отречения, являлась свободой чисто отрицательною, безо всякого содержания. Оставляя внешнее материальное бытие, сознание не находило взамен никакого другого, приходило к небытию, к *Нирване*. Далее этого отрицания не пошло индийское сознание. Переход от коров Риг-Веды к буддийской Нирване был слишком велик и труден, и, совершив этот гигантский переход, индийское сознание надолго истощило свои силы. За великим пробуждением буддизма, поднявшим не только всю Индию, но и охватившим всю восточную Азию от Цейлона до Японии, за этим могучим пробуждением последовал для Востока долгий духовный сон.

Двинуть далее дело философии и вместе с тем дело человечества выпало естественным образом на долю того народа, который уже в самой природе своего национального духа заключал то начало, к которому индийское сознание пришло только в конце своего развития — начало человечности. Индийское сознание сперва было одержимо безобразными чудовищными богами, носителями чуждых диких сил внешней природы; *греческое* национальное сознание отправлялось от богов уже идеализированных, прекрасных, человекообразных, в поклонении которым выражалось признание превосходства, высшего значения человеческой формы. Но в греческой религии боготворилась только человеческая внешность, внутреннее же содержание человеческой личности раскрыто было греческою философией, вполне самобытное развитие которой начинается с *софистов*; потому что в предшествующую, предварительную эпоху, греческая философия находилась под господствующим влиянием восточных учений, следуя которым философское сознание искало себе содержания вне себя и за верховные начала жизни принимало стихии и формы внешнего мира, и только в софистах это сознание решительно приходит в себя. Сущность софистики — это отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения человеческой личности. Имея в виду предшествовавших философов, искавших безусловного бытия вне человека, софист Горгиас доказывает, что такого бытия совсем не существует, что если бы оно существовало, мы не могли бы иметь о нем никакого познания, а если бы имели таковое, то не могли бы его выразить, другими словами: человек только в себе может найти истину, что и было прямо высказано другим софистом Протагором, утверждавшим, что человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, и не существующих, что они не

существуют. Из этого не исключаются и боги, утрачивающие, таким образом, всякое самостоятельное значение. Тогда как представители прежней философии, как, например, Ксенофан, с жаром и увлечением полемизирует против национальной мифологии, софисты уничтожают ее своим полным равнодушием. «Относительно богов,— говорит тот же Протагор,— мне неизвестно, существуют они или нет,— узнать это мешает многое — как трудность предмета, так и краткость человеческой жизни». Невозмутимо-презрительный тон этого изречения сильнее всякого напряженного отрицания доказывает полное освобождение человеческого сознания от внешней религии.

Несмотря на кажущуюся разнородность, софисты представляют существенную аналогию с буддизмом: и там, и здесь отрицаются всякое внешнее бытие и боги; и софистика Греции, и буддизм Индии являются в этом смысле нигилизмом; вместе с тем и там, и здесь верховное значение признается за человеческою личностью — и буддизм, и софистика имеют выдающийся характер гуманизма. Но велика и разница. Тогда как индийский гимнософист усиленно и напряженно боролся с материальным началом и, достигнув победы над ним и сознания своего отрицательного превосходства, не находил в себе никакой положительной жизненной силы и истощенный погружался в Нирвану, софистам Греции, уже в общем народном сознании находившим форму человечности, победа над внешними силами давалась легче, и хотя они после этой победы так же, как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобождения человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они и выступали в жизнь, не стесняясь никакими формами и порядками этой жизни, заранее уже отвергнутыми, и стремясь исключительно во имя своей личной силы и энергии получить господство над темною массою людей. Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, то сознание софиста говорило этому внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии. Софистика — это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способности овладеть всяким содержанием. Но эта в себе самодовольная и самоуверенная личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное, и господство ее над другими будет для них господством внешней чужой силы, будет тиранией. Так здесь освобождение личности только *субъективное*. Для настоящего же объективного освобождения необходимо, чтобы лицо, освобожденное от

внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством *идеи*. Это требование объективного идеала для освобожденной личности мы находим у Сократа — центрального образа не только греческой философии, но и всего античного мира.

Сократ был величайшим софистом и величайшим противником софистики. Он был софистом, поскольку вместе с ними решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной истины и правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете — ни в богах народной религии, ни в материальной природе мира, ни в гражданском порядке своего отечества; он был вместе с тем противником софистов, потому что не признавал за свободной личностью права господствовать во имя своей субъективной воли и энергии, решительно утверждал, что свободное от внешности лицо имеет цену и достоинство, лишь поскольку оно эту внешность заменит положительным внутренним содержанием, поскольку оно будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого.

Это идеальное начало, долженствующее наполнить человеческую личность. Сократ только утверждал (что оно *есть*), ученик же его Платон указал и определил его сущность (что оно *есть*). Внешнему бытию, случайному, неразумному, недолжному он противопоставил идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное — не Нирвану буддистов, не простое единство элеатов, а гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменную полноту бытия, достижимую для человека не через внешний опыт и внешний закон, а открывающуюся ему во внутреннем созерцании и чистоте мышления; здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обуславливается ее внутреннее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадлежит человеку, как *носителю идей*; теперь он уже имеет на что опереться против неразумной внешности, теперь ему есть куда уйти от нее. В свете платонического мирозерцания человеку открываются два порядка бытия — физическое материальное бытие недолжное или дурное, и идеальный мир истинно сущего, мир внутренней полноты и совершенства. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в философии платонической. Идеальный космос, составляющий истину этой философии, имеет бытие абсолютное и неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, равнодушный к волнующемуся под ним миру материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не проникая в него, не очищая и не перерождая его. И от человека платонизм требует, чтобы он *ушел* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального

солнца, вырвался из окон материального бытия, как из темницы или гроба души. Но уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная же воля и жизнь его остаются по сю сторону, в мире недолжного, материального бытия, и неразрешенный дуализм этих миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека, и живая душа его не получает действительного удовлетворения.

Эта двойственность, остающаяся непримиренною в платонизме, примиряется в *христианстве* в лице Христа, который не отрицает мир, как Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его. В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие, не равнодушное к материальному бытию, к фактической действительности того мира, а стремящееся воссоединить эту действительность с своей истинною, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкою и носителем абсолютного божественного бытия; и идеальная личность является здесь как воплощенный богочеловек, одинаково причастный и небу, и земле и примиряющий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни чрез внутреннее соединение любви со всеми и всем.

Христианство в своем общем воззрении исходит из платонизма, но гармония идеального космоса, внутреннее единство всего, силою богочеловеческой личности показывается здесь (в христианстве) как живая действительность, здесь истинно-сущее не созерцается только умом, но само действует, и не просвещает только природного человека, но рождается в нем как новый духовный человек. Но это осуществление истины (живого всеединства), внутренне совершившееся в лице Христа, как его индивидуальный процесс, могло совершиться в остальном человечестве и во всем мире лишь как собирательный исторический процесс, долгий и сложный и порою болезненный. Оставленная Христом на земле христианская истина явилась в среде смешанной и разнородной, в том хаосе внутреннем и внешнем, который представлялся тогдашним миром; и этим хаосом она должна была овладеть, уподобить его себе и воплотиться в нем. Понятно, что это не могло совершиться в короткий срок. Большинство тогдашнего исторического человечества было свободно; она явилась для этих людей как высшая сила, которая овладела ими, но которою они не овладели. И вот христианская идея, еще не уподобивши себе фактическую действительность, сама явилась в форме акта, еще не одухотворивши внешний мир, она сама явилась как внешняя сила с вещественной организацией (в католической церкви). Истина облеклась в авторитет, требующий слепого доверия и подчинения. Являясь сама как внешняя сила и внешнее утверждение, церковь не могла внутренне осилить, идеализировать и одухотво-

ритель существующих фактических отношений в человеческом обществе, и она оставила их рядом с собою, довольствуясь их наружною покорностью.

Итак, с одной стороны, человек, освобожденный христианством от рабства немоющим и скудным стихиям мира, впал в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти; с другой стороны, мирские отношения продолжали основываться на случайности и насилии, получая только высшую санкцию от церкви. Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти и сама подавляла человеческую личность и вместе с тем оставляла ее на жертву внешней мирской неправде. Предстояла двоякая задача: освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы и вместе с тем восстановить нарушенные непризнанные лжехристианством права человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия; началось великое развитие западной философии, под господствующим влиянием которого совершены, между прочим, два важных исторических дела: религиозною реформацией XVI века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII века разрушен весь старый строй общества.

Философия *мистическая* провозгласила божественное начало внутри самого человека, внутреннюю непосредственную связь человека с Божеством — и внешнее посредство церковной иерархии оказалось ненужным, и пало значение церковной власти; подавленное внешней церковностью религиозное сознание получило свою свободу, и христианская истина, замершая в исторических формах, снова получила свою жизненную силу.

Философия *рационалистическая* провозгласила права человеческого разума, и рушился основанный на неразумном родовом начале гражданский строй; за грубыми стихийными силами, делавшими французскую революцию, скрывался, как двигательная пружина, принцип рационализма, выставленный предшествовавшей философией; недаром чуткий инстинкт народных масс на развалинах старого порядка воздвигнул алтарь богине разума.

Заявив столь громко и внушительно свои права во внешнем мире, человеческий разум сосредоточился в самом себе и, уединившись в германских школах, в небывалых до того размерах обнаружил свои внутренние силы созданием совершеннейшей логической формы для истинной идеи. Все это развитие философского рационализма от Декарта до Гегеля, освобождая разумное человеческое начало, тем самым сослужило великую службу христианской истине. Принцип истинного христианства есть *бого-человечество*, т. е. внутреннее соединение и взаимодействие божества с человеком, внутреннее рождение божества в человеке: в силу этого бже-

ственное содержание должно быть усвоено человеком *от себя*, сознательно и свободно, а для этого, очевидно, необходимо *полнейшее* развитие той разумной силы, посредством которой человек может от себя усваивать то, что дает ему Бог и природа. Развитию именно этой силы, развитию человека, как свободно-разумной личности, и служила рациональная философия.

Но человек не есть только разумно-свободная личность, он есть, также существо чувственное и материальное. Это материальное начало в человеке, которое связывает его с остальной природой, это начало, которое буддизм стремился уничтожить, от которого платонизм хотел отрешиться и уйти как из темницы или гроба души — это материальное начало по христианской вере имеет свою законную часть в жизни человека в вселенной, как необходимая реальная основа для осуществления божественной истины, для воплощения божественного духа. Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным — христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел; и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия — христианство обещает не только новое небо, но и новую землю. Таким образом, когда вскоре после шумного заявления прав разума французской революцией, в той же Франции, один мыслитель (Фурье) в тишине своего кабинета, с немалою энергией и увлечением, провозгласил восстановление прав материи, и когда потом натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, — эта философия, сама того не зная, служила и христианской истине, восстанавливая один из ее необходимых элементов, пренебреженный и отринутый односторонним спиритуализмом и идеализмом.

Восстановление прав материи было законным актом в освободительном процессе философии, ибо только признание материи в ее истинном значении освобождает от фактического рабства материи, от невольного материализма. До тех пор, пока человек не признает материальной природы в себе и вне себя за нечто свое, пока он не сроднится с нею и не полюбит ее, он не свободен от нее, она тяготеет над ним, как нечто чуждое, неведомое и невольное.

С этой стороны развитие натурализма и материализма, где человек именно полюбил и познал материальную природу как нечто свое близкое и родное — развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно-свободного духа.

Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую

личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества. В мире древнем, где человеческая личность по преимуществу была подавлена началом природным, материальным, как чуждою внешнею силою, философия освободила человеческое сознание от исключительного подчинения этой внешности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцания идеальное духовное царство, в мире новом, христианском, где само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое под фирмою внешней силы, завладело сознанием и хотело подчинить и подавить его, философия восстала против этой изменившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушила ее владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человека сначала в его рациональном, потом в его материальном элементе.

И если теперь мы спросим: на чем основывается эта освободительная деятельность философии, то мы найдем ее основание в том существеннейшем и коренном свойстве человеческой души, в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют ее собственного внутреннего достоинства. И эта неспособность удовлетвориться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление к все большей и большей внутренней полноте бытия, эта сила-разрушительница всех чуждых богов,— эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится,— абсолютную полноту и совершенство жизни. Отрицательный процесс сознания есть вместе с тем процесс положительный, и каждый раз как дух человеческий, разбивая какого-нибудь старого кумира, говорит: это не то, чего я хочу,— он уже этим самым дает некоторое определение того, чего хочет, своего истинного содержания.

Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека, того, чем определяется его достоинство и преимущество перед остальною природою, так что на вопрос: что делает философия? — мы имеем право ответить: она делает человека вполне человеком. А так как в истинно человеческом бытии равно нуждаются и Бог, и материальная природа,— Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующий *другого* для ее свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудости и неопределенности своего бытия, ищущей *другого* для своего восполнения и определения,— то, следовательно, философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке,

тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то, и другое *в форму свободной человечности*.

Так вот, если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездн мистицизма; пусть он не стыдится своего свободного служения и не умаляет его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным. <...>

«Исторические дела философии». — Вопросы философии. 1983. № 8. С. 118—125.

ГУССЕРЛЬ ЭДМУНД (1859—1938)

Самый смысл этой дифференциации остался без научно-надежного определения. Как относится философия к наукам о природе и духе, требует ли специфически философский элемент в ее работе, относящейся по существу все же к природе и духу, принципиально новых точек зрения, на почве которых были бы даны принципиально своеобразные цели и методы, приводит ли нас, таким образом, философский момент как бы к некоторому новому измерению или остался в одной и той же плоскости с эмпирическими науками о жизни природы и духа, — все это до сих пор спорно. Это показывает, что даже самый смысл философской проблемы еще не приобрел научной ясности. Итак, философия по своей исторической задаче высшая и самая строгая из наук, — философия, представительница истонного притязания человечества на чистое и абсолютное познание (и, что стоит с этим в неразрывной связи на чистую и абсолютную оценку (Werten) и хотение), не может выработаться в действительную науку. Признанная учительница вечного дела человечности (Humanität) оказывается вообще не в состоянии учить: учить объективно значимым образом. Кант любил говорить, что можно научиться только философствованию, а не философии. Что это такое, как не признание ненаучности философии? Насколько простирается наука, действительная наука, настолько же можно учить и учиться, и притом повсюду в одинаковом смысле.

Достаточно вспомнить только о той «наивности», с которой, сообразно вышесказанному, естествознание принимает природу, как данную, — наивности, которая в нем, так сказать, бессмертна и повторяется вновь в любом пункте его развития, всякий раз как оно прибегает к простому опыту, — и в конце-концов сводит весь опытно-научный метод опять-таки к самому же опыту. Конечно, естествознание в своем роде весьма критично.

Один только разрозненный, хотя бы при этом и значительно накопленный, опыт имеет для него малое значение. В методическом распорядке и соединении отдельных опытов, во взаимодействии между опытом и мышлением, которое имеет свои логически прочные правила, разграничивается годный и негодный опыт, каждый опыт получает свое определенное значение и вырабатывается вообще объективно значимое познание, познание природы. Однако, как бы ни удовлетворял нас этот род критики опыта, пока мы находимся в естествознании и мыслим в его направлении, остается еще возможной и незаменимой совершенно иная критика опыта, которая ставит под знак вопроса весь опыт вообще и в то же время опытно-научное мышление.

Как опыт, в качестве сознания, может дать предмет или просто коснуться его; как отдельные опыты с помощью других опытов могут оправдываться или оправдывать, а не только субъективно устраняться или субъективно укрепляться; как игра сознания может давать объективную значимость, значимость, относящуюся к вещам, которые существуют сами по себе; почему правила игры сознания не безразличны для вещей; как может естествознание во всех своих частях стать понятным, как только оно на каждом шагу отказывается полагать и познавать природу, существующую в себе, — в себе, по сравнению с субъективным потоком сознания: все это становится загадкой, как скоро рефлексия серьезно обратится на эти вопросы. Как известно, той дисциплиной, которая хочет ответить на них, является теория познания; но до сих пор, несмотря на огромную работу мысли, которую потратили на эти вопросы величайшие исследователи, она еще не ответила на них с научной ясностью, единогласием и решительностью.

Необходима была только строгая последовательность в сохранении уровня этой проблематики (последовательность, которой, разумеется, не доставало всем до сих пор существовавшим теориям познания), чтобы увидеть бессмыслицу какой-либо, а следовательно и всякой психологической «естественнонаучной теории познания». Если, говоря вообще, известные загадки имманентны естествознанию, то, само собою разумеется, их решения останутся принципиально трансцендентными ему по своим предпосылкам и результатам. Ожидать решения всякой проблемы, которая свойственна естествознанию, как таковому, — иными словами, свойственна ему коренным образом, с начала и до конца, — от самого естествознания или даже только думать, что оно может дать со своей стороны какие бы то ни было предпосылки для решения подобной проблемы, — значит вращаться в бессмысленном кругу.

Ясно также и то, что как всякое научное, так и всякое донаучное

становление природы в теории познания, которая хочет сохранить свой однозначный смысл, должно принципиально быть исключено, а с ним вместе и все высказывания, которые внутренне закладывают в себе положительные (thetische) экзистенциальные утверждения о вещностях в пространстве, времени, причинных связях и прочее. Это простирается, очевидно, также и на все экзистенциальные суждения, которые касаются существования исследующего человека, его психических способностей и т. п.

Далее, если теория познания хочет, тем не менее, исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду только бытие, как коррелят сознания, как то, что нами «обмыслено» сообразно со свойствами сознания; как воспринятое, воспомнутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т. д. В таком случае видно, что исследование должно быть направлено на научное познание сущности сознания, на то, что «есть» сознание во всех своих различных образованиях, само по своему существу, и в то же время на то, что оно «означает», равно как и на различные способы, какими оно — сообразно с сущностью этих образований — то ясно, что неясно, то доводя до наглядности, то, наоборот, устраняя ее, то мысленно посредствуя, то в том или другом аттенциональном модусе, то в бесчисленных других формах, — мыслить «предметное» и «выявлять» его, как «значимое», «действительно» существующее.

Всякий род предметов, которому предстоит быть объектом разумной речи, донаучного, а потом и научного познания, должен сам проявиться в познании, т. е. в сознании, и, сообразно смыслу всякого познания, сделаться данностью. Все роды сознания, как они, так сказать, телеологически собираются под названием познания или верные, группируются соответственно различным категориям предмета (Gegstands-Kategorien) — как специально им соответствующие группы функций познания — должны быть подвергнуты изучению в своей существенной связи и в своем отношении к ним существующим формам сознания данности. Вот как должен быть понимаем смысл вопроса о праве, который следует ставить по отношению ко всем актам познания, а сущность обоснованной правоты и идеальной обосновываемости или значимости — вполне уяснена, и притом для всех ступеней познания, главным же образом, для познания научного.

Смысл высказывания о предметности, что она есть и познавательным образом проявляет себя, как сущее и притом сущее в определенном виде, должен именно из одного сознания сделаться очевидным и, вместе с тем, без остатка понятным. А для этого необходимо изучение всего сознания, так как оно во всех своих образованиях переходит в возможные функции

познания. Поскольку же всякое сознание есть «сознание» о («Bewusstseins von»), постольку изучение сущности сознания включает в себя изучение смысла сознания и предметности сознания, как таковой. Изучать какой-нибудь род предметности в его общей сущности (изучение, которое должно преследовать интересы, лежащие далеко от теории познания и исследования сознания) значит проследить способы его данности и исчерпать его существенное содержание в соответствующих процессах «приведения к ясности». Если здесь еще исследование и не направлено на формы сознания и их сущность, то все же метод приведения к ясности влечет за собою то, что и при этом нельзя избавиться от рефлексии, направляемой на способы общности и данности. Равным образом и наоборот, приведение к ясности всех основных родов предметности неизбежно для анализа сущности сознания и, согласно с этим, заключается в нем; а еще необходимее оно в гносеологическом анализе, который видит свою задачу как раз в исследовании соотношений. Поэтому, все такого рода изыскания, хоть между собою они и должны быть разделяемы, мы объединяем под именем «феноменологических».

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

Если это справедливо, то отсюда должно следовать, что, несмотря на ту истину, что психология столь же мало есть и может быть философией, как и физическое естествознание, — она все же по весьма существенным основаниям, — через посредство феноменологии, — должна ближе стоять к философии и в своей судьбе оставаться самым внутренним образом переплетенной с нею. Отсюда, наконец, можно заранее усмотреть, что всякая психологическая теория познания своим источником должна иметь то, что, погрешая против настоящего смысла гносеологической проблематики, она вступает на путь легко возникающего смещения чистого и эмпирического сознания или, что то же самое, что она «натурализирует» чистое сознание.

Таково на самом деле мое воззрение.

С самого момента своего возникновения философия выступила с притязанием быть строгой наукой, и притом такой, которая удовлетворяла бы самым высоким теоретическим потребностям, и в этически-религиозном отношении делала бы возможной жизнь, управляемую чистыми нормами разума. Это притязание выступало то с большей, то с меньшей энергией, но никогда не исчезало. Не исчезало даже и в такие времена, когда интересы и способности к чистой теории грозили исчезнуть, или когда религиозная сила стесняла свободу научного исследования.

Притязанию быть строгой наукой философия не могла удовлетворить ни в одну эпоху своего развития. Так обстоит дело и с последней эпохой, которая, сохраняя при всем многообразии и противоположности философских направлений, единый в существенных чертах ход развития, продолжается от Возрождения до настоящего времени. Правда, господствующей чертой новой философии является именно то, что она вместо того, чтобы наивно предаться философскому влечению, стремится, наоборот, конституироваться в строгую науку, пройдя сквозь горнило критической рефлексии и углубляя все дальше и дальше исследования о методе. Однако, единственным зрелым плодом этих усилий оказалось обоснование и утверждение своей самостоятельности строгими науками о природе и духе, равно как и новыми чисто математическими дисциплинами. Между тем философия, даже в особом, только теперь дифференцирующемся смысле, лишена, как и прежде, характера строгой науки.

Нигде научное изучение не является пассивным восприятием чуждого духу материалов, повсюду оно основывается на самодеятельности, на некотором внутреннем воспроизведении со всеми основаниями и следствиями тех идей, которые возникли у творческих умов. Философии нельзя учить потому, что в ней нет таких объективно понятых и обоснованных идей и потому, — это одно и то же, — что ей недостает еще логически прочно установленных и, по своему смыслу, вполне ясных проблем, методов и теорий.

Я не говорю, что философия — несовершенная наука, я говорю просто, что она еще вовсе не наука, что в качестве науки она еще не начиналась и за масштаб беру при этом хотя бы самую маленькую долю объективного, обоснованного научного содержания. Несовершенны все науки, даже и вызывающие такой восторг точные науки. Они, с одной стороны, не закончены, перед ними бесконечный горизонт открытых проблем, которые никогда не оставляют в покое стремления к познанию; с другой стороны, в уже разработанном их содержании заключаются некоторые недостатки, там

и сям обнаруживаются остатки неясности или несовершенства в систематическом распорядке доказательств и теорий. Но, как всегда, некоторое научное содержание есть в них в наличности, постоянно возрастая и все вновь и вновь разветвляясь. В объективной истинности, т. е. в объективно обоснованной правдоподобности удивительных теорий математики и естественных наук, не усомнится ни один разумный человек. Здесь, говоря вообще, нет места для частных «мнений», «воззрений», «точек зрения». Поскольку таковые в отдельных случаях еще и встречаются, постольку наука оказывается еще не установившеюся, только становящеюся, и как такая, всеми подвергается обсуждению¹.

Совершенно иного рода, по сравнению с только что описанным несовершенством всех наук, несовершенство философии. Она располагает не просто неполной и только в отдельном несовершенною системой учений, но попросту не обладает вовсе системой. Все вместе и каждое в отдельности здесь спорно, каждая позиция в определенном вопросе есть дело индивидуального убеждения, школьного понимания «точки зрения».

Пусть то, что научная мировая философская литература предлагает нам в старое и новое время в качестве замыслов, основывается на серьезной, даже необъятной работе духа, более того, пусть все это в высокой мере подготавливает будущее построение научно-строгих систем: но, в качестве основы философской науки, в настоящее время ничто из этого не может быть признано, и нет никаких надежд с помощью критики выделить тут или там частицу подлинного философского учения. <...>

Великие интересы человеческой культуры требуют образования строго научной философии; ... вместе с тем, если философский переворот в наше время должен иметь свои права, то он во всяком случае должен быть олушечен стремлением к новообоснованию философии в смысле строгой науки. Это стремление отнюдь не чуждо современности.

¹ Конечно, я имел здесь в виду не спорные философско-математические и натурфилософские вопросы, которые, если присмотреться к ним ближе, затрагивают не только отдельные пункты содержания учений, но самый «смысл» («Sinn») всей научной работы отдельных дисциплин. Они могут и должны оставаться отличенными от самих дисциплин, так как на самом деле они достаточны безразличны для большинства представителей этих дисциплин. Быть может слово «философия» обозначает в соединении с названиями всех наук род исследований, которые дают какое-либо всем этим наукам некоторое новое измерение и тем самым последнее улучшение. Но слово «измерение» указывает в то же время и на следующее: строгая наука остается наукой, содержание учений остается содержанием учений, если даже переход в это новое измерение еще и остается делом будущего.

Но нельзя ли ... все же утверждать, что по отношению к идее философии должны быть приняты во внимание другие, а с некоторых точек зрения более высокие ценности, именно ценности *философской науки*? <...>

Естественные науки не разгадали для нас ни в одном отдельном пункте загадочность актуальной действительности, той действительности, в которой мы живем, действуем и существуем. Общая вера в то, что это — и дело, и что они только еще недостаточно развились, взгляд, что они принципиально в силах это сделать, признаны более прозорливыми людьми за суеверие. Необходимое разграничение естествознания и философии, как науки, принципиально совсем иначе построенной, хоть и вступающей в существенное отношение с естествознанием в некоторых областях, находится на пути к своему осуществлению и уяснению. Говоря словами Лотце «Учесть ход мировой жизни не значит понять его». И не больше получаем мы в этом отношении и со стороны наук о духе. Несомненно, «уразумение» духовной жизни человечества — великое и прекрасное дело. Но, к сожалению, это уразумение тоже не в силах помочь нам и не должно быть смешиваемо с философским уразумением, которое обязано разрешить для нас загадку мира и жизни. <...>

Нужно сделать только одно: миросозерцательная философия должна сама отказаться вполне честно от притязания быть наукой и, благодаря этому, перестать смущать души — что и на самом деле противоречит ее чистым намерениям — и тормозить прогресс научной философии.

Ее идеальной целью остается чистое миросозерцание, которое по самому существу не есть наука. И она не должна вводить себя в заблуждение тем фанатизмом научности, который в наше время слишком распространен и отвергает все, что не допускает «научно точного» изложения, как «ненаучное». Наука является *одной* среди других одинаково правоспособных ценностей. Мы выяснили себе выше, что ценность миросозерцания в особенности твердо стоит на своем собственном основании, что миросозерцание нужно рассматривать, как *habitus* и создание отдельной личности, науку же — как создание коллективного труда исследующих поколений. И подобно тому, как и миросозерцание и наука имеют свои различные источники ценности, так имеют они и свои различные функции и свои различные способы действия и поучения. Миросозерцательная философия учит так, как учит мудрость: личность обращается тут к личности. Только тот должен обращаться с поучением в стиле *такой* философии к широким кругам общечеловечности, кто призван к тому своей исключительной своеобразностью и мудростью или является служителем высоких практических — религиозных, этнических, юридических и т. п. — интересов. Наука же безлична.

работник нуждается не в мудрости, а в теоретической одаренности. Его вклад обогащает сокровищницу вечных значимостей, которая должна служить благополучию человечества. И как мы выше видели, это имеет исключительное значение по отношению к философской науке.

Только тогда, когда в сознании какого-либо времени осуществится всецелое разграничение этих двух философий, только тогда можно будет мечтать о том, что философия примет форму и язык истинной науки и признает за несовершенство то, что было в ней столько раз превозносимо до небес и служило даже предметом подражания, а именно: глубокомыслие. Глубокомыслие есть знак хаоса, который подлинная наука стремится превратить в космос, в простой, безусловно ясный порядок. Подлинная наука не знает глубокомыслия в пределах своего действительного учения. Каждая часть готовой науки есть некоторая целостная связь умственных поступков, из которых каждый непосредственно ясен и совсем не глубокомыслен. Глубокомыслие есть дело мудрости; отвлеченная понятность и ясность есть дело строгой теории. <...>

Конечно, мы нуждаемся также и в истории. Разумеется, не для того, чтобы погрузиться, как историк, в те связи развития, в которых выросли великие философии, но чтобы дать возможность им самим влиять на нас согласно их своеобразному духовному содержанию. И на самом деле, из этих исторических философий изливается нам навстречу, если только мы умеем созерцательно внедриться в них, проникнуть в душу их слово и теорий, философская жизнь со всем обилием и силой живительных мотиваций. Однако, не через философии становимся мы философами. Только безнадежные попытки родятся из стремления оставаться при историческом, проявлять себя при этом только в историко-критической деятельности и добиваться философской науки в эклектической переработке или в анахронистическом возрождении. Толчок к исследованию должен исходить не от философии, а от вещей и проблем. Философия же, по своей сущности, есть наука об истинных началах... <...>

По самому существу своему, поскольку она направляется на последние начала, философия в своей научной работе принуждена двигаться в атмосфере прямой интуиции, и величайшим шагом, который должно сделать наше время, является признание того, что при философской в истинном смысле слова интуиции, при *феноменологическом постижении сущности*, открывается бесконечное поле работы... <...>

Философия как строгая наука. — Логос. М., 1911. Кн. 1. С. 2, 2—3, 5, 46, 50—51, 53—54, 55, 56.

БЕРГСОН АНРИ
(1859—1941)

ФИЛОСОФСКАЯ ИНТУИЦИЯ

Я намерен, милостивые государи, предложить на ваше обсуждение несколько мыслей касательно философского духа. Мне кажется — и свидетельством этого является не один доклад, представленный на настоящем конгрессе — что метафизика в данный момент старается стать проще, подойти ближе к жизни. Я думаю, что, поступая так, она права, и что в этом именно направлении должны мы работать. Но я полагаю также, что, действуя таким образом, мы не совершим ничего революционного. Мы придадим лишь наиболее свойственную форму тому, что является сущностью всякой философии — я имею в виду всякую философию, которая вполне сознает свое назначение и свою функцию. Из-за сложности буквы и словесного выражения не следует терять из вида простоты духа. Если считается лишь с учениями так, как они формулированы в синтезах, как будто бы охватывающих результаты всех предшествующих философий и совокупность наличных знаний, то рискуют не заметить то, по существу самочинное, что имеется в философской мысли.

Вероятно, все те из нас, которые преподают историю философии, все те, кому часто доводилось возвращаться к изучению тех же самых систем и таким образом все более и более углубляться в них, могли сделать следующее наблюдение. На первых порах философская система встает перед нами, как законченное здание, с очень искусной архитектурой, и устроенное так, чтобы в нем удобно могли уместиться все проблемы. Созерцая ее в этом виде, мы испытываем эстетическое удовольствие, усиливаемое профессиональным удовлетворением. Действительно, мы не только находим здесь порядок в сложном (порядок, который мы любим иногда при описании дополнять), но мы рады также возможности сказать себе, что мы знаем, откуда получены материалы и как произведена постройка. В поставленных философом проблемах мы распознаем вопросы, которые волновали его современников. В даваемых им решениях мы — кажется нам — находим размещенными в порядке или в беспорядке, но едва измененными, элементы предшествующих или современных ему философских концепций. Такую то идею он заимствовал у этого автора, такая то другая была подсказана ему вот тем мыслителем. Зная то, что философ прочел, услышал, узнал, мы могли бы без сомнения наново создать большую часть того, что он сделал. И вот мы садимся за работу, добираемся до источников, взвешиваем влияния, извлекаем сходства, и

под конец начинаем ясно различать в системе то, что мы в ней искали: более или менее оригинальный синтез тех идей, в обстановке которых жил философ.

Но, если нам приходится иметь часто дело с идеями великого мыслителя, то мало-помалу, процессом какой-то незаметной инфильтрации, мы проникаемся совершенно иным чувством. Я не говорю, что наш первоначальный труд сравнивания был потерянной работой: без такого предварительного усилия, без такой попытки воссоздать философскую систему из того, что не есть она, и связать ее с тем, что было вокруг нее, мы бы, может быть, никогда не узнали, что по истине есть она. Так уж устроен человеческий дух: он начинает понимать новое лишь тогда, когда он все испробовал, чтобы свести его к старому. Но, по мере того, как мы все более пытаемся войти внутрь мысли философа, вместо того, чтобы ходить вокруг нее, мы замечаем, как его учение преобразается. Во-первых, уменьшается сложность системы. Затем части начинают входить друг в друга. Наконец, все стягивается в одну единственную точку, к которой, как мы чувствуем, можно беспрельдно приблизиться, хотя без надежды когда-нибудь достигнуть ее.

В этой точке находится нечто простое, бесконечно простое, столь необыкновенно простое, что философу никогда не удалось высказать его. И вот почему он говорил всю свою жизнь. Он не мог формулировать того, что он имел в уме, так, чтобы не испытать потом повелительной потребности поправить свою формулу, а потом поправить поправку. И таким образом, переходя от теории к теории, поправляя себя — в то время, как он думал, что дополняет себя — он, путем усложнений, нагроможденных на усложнения, и аргументов, следовавших за аргументами, пытался лишь передать со все большим приближением простоту своей оригинальной интуиции. Вся необыкновенная сложность его системы — сложность, которая могла бы простирается до бесконечности — выражает лишь несоизмеримость между его простой интуицией и средствами, которыми он располагал для выражения ее.

Какова эта интуиция? Но ведь если сам философ не мог найти для нее формулы, то не нам решить эту задачу. Что мы можем уловить и закрепить, так это некоторый образ, промежуточный между простотой конкретной интуиции и сложностью выражающих ее абстракций, неуловимый и каждый раз вновь исчезающий, — образ, который, незамеченный, может быть, держит в своей власти дух философа, следует за ним, как тень, по всем извилинам его мысли и который, если и не есть сама интуиция, то приближается к ней несравненно больше, чем то абстрактное, и поневоле символическое выражение, к какому должна прибегнуть интуиция, чтобы

доставить «объяснения». Рассмотрим хорошенько эту тень: мы угадаем тогда занятое отбрасывающим ее телом положение. А если мы делаем усилие, чтобы воспроизвести это положение или, даже лучше, чтобы внедриться в него, то мы увидим, в меру возможного, то, что увидел философ.

Что характеризует прежде всего этот образ, так это заключенная в нем сила *отрицания*. Вы помните, как поступал демон Сократа: в известный момент он останавливал волю философа и скорее препятствовал ему действовать, чем предписывал то, что он должен был делать. Мне кажется, что интуиция играет в сфере умознания такую же роль, какую играл демон Сократа в практической жизни. По крайней мере, в таком виде она впервые обнаруживается, и в таком же виде она и в дальнейшем ярче всего сказывается: она запрещает. Наперекор общепринятым идеям и как-будто самоочевидным тезисам, наперекор утверждениям, признававшимся до того научными, она шепчет философу на ухо: *Невозможно!* Невозможно, хотя бы даже факты и всякого рода логические соображения побуждали, по-видимому, тебя думать, что это невозможно, действительно, достоверно. Невозможно, потому что какой-то опыт, может быть, смутный, но имеющий решающее значение, говорит тебе моими устами, что он несовместим с приводимыми фактами и развиваемыми соображениями и что, значит, эти факты были плохо наблюдаемы, а рассуждения — ложны. Что за странное явление эта инстинктивная сила отрицания! И как она не обратила на себя внимания историков философии? Разве не очевидно, что первое, что делает философ, когда мысль его еще не уверена и когда еще нет ничего окончательного в его учении — это то, что он окончательно отвергает некоторые вещи? Впоследствии, взгляды его смогут измениться в том, что он будет утверждать; но они не будут изменяться в том, что он отрицает. И если они и изменяются в том, что он утверждает, то опять-таки благодаря присущей интуиции или ее образу — силе отрицания. Философ, может быть, поддался соблазну лени и стал выводить следствия по правилам прямолинейной логики; и вдруг он испытывает перед своим собственным утверждением то же самое ощущение невозможности, какое он раньше испытал перед чужим утверждением. Покинув, действительно, кривую своей мысли и начав двигаться прямолинейно, по касательной к ней, он стал посторонним и чуждым самому себе. Возвращаясь же к интуиции, он становится самим собой. Из таких расставаний с собой и возвращений к себе и состоит зигзаги системы, которая «развивается» т. е. которая теряет себя, находит себя сызнова, и без конца поправляет сама себя.

Попробуем освободиться от этих усложнений, попробуем добраться до простой в своей основе интуиции или, по крайней мере, до выражающего

ее образа. Лишь только мы сделаем это, как мы замечаем, что система становится свободной от условий времени и места, от которых она, по-видимому, зависела. Разумеется, те проблемы, которыми занимался философ, были проблемами, которые ставились в его время; данные науки, которыми он воспользовался или которые он критиковал, были данными науки его времени; в излагаемых им теориях можно даже при желании найти идеи его современников и его предшественников. Но могло ли бы это быть иначе? Чтобы дать понимание нового, приходится выразить его в функции старого; и для каждого великого мыслителя поставленные уже проблемы, и данные для них решения, равно как современные ему философия и наука, являются тем материалом, которым он должен был пользоваться, чтобы придать конкретную форму своей мысли. Я уже не говорю о той традиции, в силу которой, начиная с древности, всякая философия должна предстать, как полная система, охватывающая все то, что знают. Но было бы большим заблуждением принимать за творческий элемент системы то, что служит лишь средством выражения ее. Такова та первая ошибка, в которую, как я выше сказал, мы рискуем впасть, приступая к изучению какой-нибудь системы. Нас поражает при этой работе исследования такая масса частичных сходств, мы замечаем такое множество явных аналогий и сближений, наше научное остроумие и эрудиция подвергаются таким соблазнам со всех сторон, что мы испытываем искушение воссоздать мысль великого философа из взятых там и сям обрывков идей, приберегая для него под конец похвалу за то, что он сумел — подобно тому, как сумели и мы — сделать недурную мозаическую работу. Но иллюзия длится не долго: вскоре мы замечаем, что даже там, где философ, казалось, повторял уже сказанные до него вещи, он их понимал на свой манер. Тогда мы отказываемся от работы реконструкции его доктрины. Но чаще всего мы делаем это лишь для того, чтобы стать жертвами новой иллюзии, менее опасной, без сомнения, чем первая, но более упорной, чем она. Мы охотно воображаем себе, что разбираемая нами система — даже если она дело рук великого мыслителя — вышла из предшествующих учений, и, что она представляет «известный момент некоторой эволюции». Разумеется, думая так, мы не совсем не правы, ибо философская система похожа скорее на организм, чем на механизм, и гораздо лучше рассуждать здесь об эволюции, чем о механическом сложении. Но, не говоря уже о том, что это новое сравнение приписывает истории мысли больше непрерывности, чем ее имеется в ней в действительности, оно неудобно еще и в том отношении, что сосредоточивает наше внимание на внешних усложнениях системы и на том, что может в ней оказаться доступным предвидению, а не побуждает нас заинтересоваться новизной

и простотой доктрины в ее сущности. Философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь сказал только одну вещь; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил. И сказал он только одну вещь потому лишь, что узрел только одну точку; да и узрение это было скорее опущением прикосновения. Это прикосновение вызвало импульс, этот импульс породил движение, и если это движение, являющееся как бы вихрем определенной частной формы, становится видным нашему взору лишь благодаря той пыли, которую вихрь этот собрал на своем пути, то не менее верно и то, что могла быть поднята совсем иного рода пыль, и, что все-таки это был бы тот же самый вихрь. Таким образом мысль, приносящая нечто новое в мир, вынуждена, разумеется, в своих проявлениях пользоваться готовыми идеями, которые она встречает перед собой и которые она увлекает в своем движении; она поэтому кажется как бы тесно связанной с современной философии эпохой; но это только видимость. Философ мог явиться несколькими веками раньше; он имел бы дело с другой философией и иной наукой; он бы поставил себе другие проблемы; он бы выразил свои мысли в иных формулах; может быть ни одна написанная им строка не была бы тогда такой, какова она теперь; и все-таки он сказал бы ту же самую вещь.

Позвольте мне привести один пример. Я апеллировал раньше к вашим профессиональным воспоминаниям. Теперь, если вы позволите, я попытаюсь вызвать кое-какие из моих личных воспоминаний. Как профессор в *College de France*, я каждый год посвящаю один из двух читаемых мною курсов истории философии. Благодаря этому я и мог в течение ряда последовательных лет произвести весьма обстоятельно описанный мной выше опыт над Беркли, затем над Спинозой. Спинозу я оставляю в стороне, ибо иначе нам пришлось бы забраться слишком далеко. И однако я не знаю ничего более поучительного, чем контраст между формой и сущностью такой книги, как *Этика*: с одной стороны все те колоссальные вещи, которые называются Субстанцией, Атрибутом и Модусом, и гигантский аппарат из теорем с громоздким сплетением из дефиниций, королляриев и схолий, и вся эта подавляющая сложность систематической конструкции, благодаря которой новичок испытывает на пороге *Этики* смешанное чувство восхищения и страха, как перед броненосцем типа Дреднотов; — а, с другой — нечто крайне тонкое, легкое, почти воздушное, ускользающее, по мере того как приближаешься к нему, но в то же время такое, что его нельзя разглядывать даже издали, не становясь в то же время совершенно равнодушным ко всему решительно остальному, даже к тому, что считается существенным, даже к различию между Субстанцией и Атрибутом, даже к полярности Мышления и Протяженности. Это — скрывая за громадой

родственных картезианизму и аристотелизму понятий Спинозовская интуиция, интуиция, которую не сумеет выразить никакая — даже наипростейшая — формула. Если довольствоваться приближенным выражением, то можно сказать, что это есть чувство совпадения между актом, благодаря которому наш дух познает в совершенстве истину, и актом, благодаря которому Бог порождает ее, это — мысль, что «обращение» александрийцев, когда оно становится полным, составляет одно целое с их «исхождением» и что, когда человек, вышедший из божества, под конец входит в него, то он замечает лишь одно единственное движение там, где он первоначально видел два противоположных движения ухода и возврата. Заключенное здесь логическое противоречие устраняется моральным опытом, который, устрояя внезапно Время, делает то, что возврат оказывается уходом. Чем глубже мы проникаем до этой первичной интуиции, тем более мы убеждаемся, что, если бы Спиноза жил до Декарта, то он, несомненно, написал бы нечто иное, чем то, что он написал, но что все-таки — живи Спиноза и пиши он — мы наверное имели бы спинозизм.

Я возвращаюсь к Беркли, и, так как я его беру для примера, то вы не посетуете, надеюсь, что в своем анализе я остановлюсь на нем несколько подробнее. Краткость здесь была бы равнозначна отсутствию строгости изложения. Достаточно окинуть взором творение Беркли, чтобы увидеть, как оно, так сказать, само собою резюмируется в четырех главных тезисах. Первый тезис, в котором выражена известная идеалистическая концепция и с которым связана новая теория зрения (хотя сам Беркли считал благоразумным представить ее, как самостоятельное учение) можно было бы формулировать таким образом: «материя есть совокупность идей». Второй заключается в утверждении, что общая и абстрактная идеи сводятся к словам: это — номинализм. Третий утверждает реальность духов и характеризует их, как воли: назовем это спиритуализмом и волюнтаризмом. Наконец, четвертый тезис, который можно было бы назвать тезисом, устанавливает существование Бога, основываясь, главным образом, на рассмотрении материи. Но нет ничего легче, как отыскать эти четыре тезиса, сформулированные почти в тождественных выражениях, у современников или предшественников Беркли. Последний тезис встречается у теологов. Третий имеется у Дунса Скота; нечто подобное сказал и Декарт. Второй тезис был источником дискуссий средневековья, а потом вошел составной частью в философию Гоббса. Что касается первого тезиса, то он очень похож на «окказионализм» Мальбранша, идею которого, и даже формулу, мы могли бы найти в некоторых писаниях Декарта. Впрочем, людям не нужно было ждать появления Декарта, чтобы заметить, что сон удивительно подобен действительности и что в наших восприятиях, взятых

порознь, нет ничего, что бы нам гарантировало существование какой-нибудь внешней нам вещи. Таким образом, с помощью теорий старых философов — или, если не хотеть забираться далеко вглубь истории, с помощью систем Декарта и Гоббса, к которым можно присоединить Локка — мы будем иметь все элементы, необходимые для внешней реконструкции философии Беркли. Можно было бы оставить на его долю разве теорию зрения, которая была бы таким образом его собственным делом и оригинальностью которой, отражаясь на всех остальных элементах системы, придавала бы всей концепции ее оригинальный вид. Возьмем же эти ломти древней и новой философии, положим их в одну чашку, прибавим в качестве уксуса и масла известную агрессивную нетерпеливость по отношению к математическому догматизму и весьма понятное у философа-епископа желание примирить разум и веру, начнем это добросовестно перемешивать, кинем в чашку в виде острой приправы несколько афоризмов, заимствованных у неоплатоников: мы получим — простите мне это выражение — салат, который будет издали довольно похож на то, что сделал Беркли.

Тот, кто поступил бы таким образом, не сумел бы проникнуть в глубь мысли Беркли. Я не говорю уже о тех трудностях и нелепостях, в которых он бы запутался при объяснении различных частных систем: странный, действительно, должен быть «номинализм», если он приходит к тому, что немалое количество общих идей превращается в вечные сущности, имманентные божественному Уму! Не менее своеобразно и то отрицание реальности тел, которое выражается в положительной теории природы материи, теории плодотворной и, насколько возможно, далекой от бесплодного идеализма, уподобляющего восприятие сновидению! Словом, невозможно изучать внимательно философию Беркли и не заметить того, что найденные нами в ней четыре тезиса сначала сближаются между собой, потом взаимно проникают друг в друга, так что каждый из них как бы заключает остальные три, приобретает рельеф, телесность, и начинает радикально отличаться от предшествующих ему или современных теорий, с которыми его можно было бы совместить вдоль поверхности. Разумеется, эта вторая точка зрения, при которой концепция Беркли является как бы организмом, а не механизмом, не есть еще окончательная точка зрения. Но во всяком случае она ближе к истине. Я не могу здесь вдаваться в излишние подробности, но я должен все-таки указать на примере одного или двух из этих тезисов, как из них можно извлечь все остальные.

Возьмем тезис об идеализме. Он заключается не в одном только утверждении, что тела — это идеи. К чему бы послужило это? Нам ведь пришлось бы продолжать утверждать об этих идеях все то, что опыт

заставляет нас утверждать о телах, и мы бы, значит, просто подставили на место одного слова другое. Ведь Беркли совсем не думает, что, раз он перестанет жить, то перестанет существовать и материя. Идеализм Беркли обозначает лишь то, что материя сопряжена с нашим представлением, что она не имеет ничего внутреннего, лежащего за ней, под ней; что она не скрывает ничего, не заключает ничего; что она не обладает никакими потенциями и виртуальностями; что она распространена по поверхности и что в каждый момент она целиком заключена в том, что она дает. Слово «идея» означает обыкновенно существование подобного рода, т. е. совершенно реализованное существование, для которого «быть» все равно, что «казаться», между тем как слово «вещь» заставляет нас думать о такой реальности, которая бы являлась в то же время еще резервуаром всякого рода возможностей. Вот почему Беркли предпочитает называть тела идеями, а не вещами. Но, если мы будем понимать таким образом «идеализм», то, как мы видим, он начинает совпадать с «номинализмом», ибо по мере того, как второй тезис все более укрепляется в уме философа, он начинает все более сводиться к отрицанию отвлеченных общих идей — *отвлеченных*, т. е. *извлеченных* из материи. Ведь ясно, действительно, что нельзя извлечь чего-нибудь из того, что не содержит ничего, и что, следовательно, из восприятия можно вывести лишь его самого. Так как цвет есть только цвет, а сопротивление — только сопротивление, то никогда вы не найдете ничего общего между цветом и сопротивлением. Никогда вы не извлечете из данных зрения элемент, общий им с данными осязания. Если вы полагаете, что вы абстрагируете из этих данных нечто общее им вместе, то, вглядываясь ближе в это нечто, вы заметите, что имеете дело со словом: вот вам и номинализм Беркли; но вот вам, вместе с тем, и «новая теория зрения». Если протяженность, являющаяся зараз зрительной и осязательной, есть лишь слово, то тем более можно это сказать о протяженности, которая затрагивала бы зараз все чувства: вот вам опять-таки номинализм, но вот также и опровержение картезианской теории материи. Не будем более говорить даже о протяженности; констатируем просто, что, в силу свойств языка, оба выражения: «я имею это восприятие» и «это восприятие существует» синонимичны; но второе выражение, вводя одно и то же слово «существование» в описание совершенно различных восприятий, заставляет нас думать, будто они имеют между собой нечто общее и будто их разнообразие скрывает за собой основное единство, единство «субстанции», являющейся в действительности лишь гипостазированным словом *существование*: вы имеете теперь перед собой весь идеализм Беркли, и этот идеализм, как я сказал, целиком совпадает с его номинализмом. — Перейдем теперь, если вам угодно, к теории Бога и духов. Если какое-нибудь

тело составлено из «идей», т. е., иными словами, если оно совершенно пассивно и завершено, лишено всяких потенций и виртуальностей, то оно не сможет действовать на другие тела; в таком случае движения тел должны быть действиями некоторой активной силы, которая произвела сама эти тела и которая, благодаря обнаруживаемому вселенной порядку, может быть лишь обладающей разумом причиной. Если мы обманываемся, когда под именем общих идей мы превращаем в реальности имена, даваемые нами группам объектов или восприятий, которые мы более или менее искусно выделяем в плоскости материи, то совсем иначе обстоит дело, когда мы думаем найти позади той плоскости, в которой разворачивается материя, божественные намерения: общая идея, существующая лишь на поверхности и связывающая тела с телами, есть, разумеется, голое слово, то общая идея, существующая в направлении глубины, связывающая тела с Богом или, вернее, нисходящая от Бога к телам, есть реальность. Таким образом, номинализм Беркли вполне естественно влечет за собой то развитие его учения, которое понапрасну рассматривали, как неоплатоновскую фантазию. Иными словами идеализм Беркли есть лишь один аспект той теории, согласно которой Бог находится позади всех проявлений материи. Наконец, если Бог сообщает каждому из нас восприятия или, как говорит Беркли, «идеи», то существо, получающее эти восприятия или, скорее, идущее им навстречу, есть нечто, радикально отличное от идеи: это некоторая воля, которая, впрочем, непрестанно ограничивается божественной волей. Точка встречи этих двух волей и есть как раз то, что мы называем материей. Если «*regis rei*» представляет чистую пассивность, то «*regis regis*» есть чистая активность. Таким образом, человеческий дух, материя, божественный дух становятся членами, которые могут быть выражены лишь в функции друг друга. И сам спиритуализм Беркли оказывается лишь одним аспектом любого из трех других тезисов.

Таким образом, различные части системы проникают взаимно друг друга, как у живого существа. Но если, как я сказал в начале, зрелище этого взаимного проникновения дает нам, без сомнения, более правильное понятие о теле учения, то с ним мы еще не проникли в душу всей системы.

Мы приблизимся к ней, если мы сумеем достигнуть *образа-посредника* (*image médiatrice*), о котором я сейчас говорил — образа, который еще почти материя, поскольку его можно видеть, и почти дух, поскольку его нельзя более осязать — того призрака, который не покидает нас, пока мы бродим вокруг системы, и к которому следует обратиться, чтобы получить решительный знак, решительное указание, какое нам занять положение, с какой точки зрения начать рассматривать доктрину. Существовал ли когда-нибудь этот образ-посредник, вырисовывающийся в уме истолкователя, по мере

того как он углубляется в изучение разбираемого им творения, существовал ли он в этом виде и в голове самого изучаемого мыслителя? Если это и не был тот же самый образ, то это был другой, который мог принадлежать к совершенно иному порядку восприятий, мог не иметь никакого материального сходства с ним, и который в то же время был эквивалентным ему, как эквивалентны между собой два перевода на различных языках одного и того же оригинала. Может быть в голове философа были оба эти образа, а, может быть, были в ней и другие, тоже эквивалентные, образы, все зараз, следуя хороводом за философом во всех превращениях его мысли. А, может быть, он не заметил ни одного такого образа, довольствуясь тем, что изредка вступал в непосредственное соприкосновение с той, еще более тонкой и воздушной, сущностью, какой является сама интуиция. Но мы, истолкователи его мысли, вынуждены восстановить этот промежуточный образ, если не желаем говорить о «первичной интуиции», как о неясной, смутной мысли, и о «духе учения», как об абстракции, в то время, как этот дух есть самая конкретная часть философской системы, а эта интуиция — самый точный элемент ее.

У Беркли я различаю, как мне кажется, два различных образа, и меня лично особенно поражает вовсе не тот, точное указание на который мы находим у самого английского мыслителя. Мне кажется, что Беркли воспринимает материю, как *тонкую прозрачную пленку*, находящуюся между человеком и Богом. Пока философы не занимаются ею, она остается прозрачной, и тогда через нее можно видеть Бога. Но лишь только прикоснется к ней метафизик — или хотя бы даже здравый смысл, поскольку он является метафизиком — как пленка эта становится шероховатой, плотной, непрозрачной, образует как бы экран, потому что позади нее проскальзывают слова, в роде Субстанции, Силы, абстрактной Протяженности и пр., которые отлагаются там в виде слоя пыли и мешают нам разглядеть через пленку Бога. Образ этот едва замечен самим Беркли хотя, мы и встречаем у него такое доподлинное выражение: «мы поднимаем пыль и потом жалуемся, что не видим». Но есть другое сравнение, часто употребляемое нашим философом и являющееся лишь слуховой транспозицией описанного мной сейчас зрительного образа. Согласно этому образу, материя есть тот язык, на котором говорит с нами Бог. Метафизики материи, уплотняя каждый из слогов, создавая из него особую независимую реальность, отвращают таким образом наше внимание от смысла речи на звуки и мешают нам следить за божественным глаголом. Но, за какой-бы образ мы ни ухватились, в обоих случаях мы имеем дело с простым образованием, которое надо твердо держать перед глазами, потому что, если оно и не есть интуиция, творчески породившая все учение, то оно

вытекает из нее непосредственно и приближается к ней больше, чем любой из тезисов, взятых в отдельности, и даже больше, чем все они вместе взятые.

Но можем ли мы уловить саму эту интуицию? У нас имеется лишь два способа выражения: понятие и образ. В понятиях разворачивается система; в образе же она сжимается, когда ее отталкивают к интуиции, из которой она вышла. Если же хотеть переступить образ, поднимаясь еще выше, то неизбежно попадаешь сызнова в сферу понятий, при том понятий, более общих и неопределенных еще, чем те понятия, которые послужили исходным пунктом поисков образа и интуиции. Низведенная до этой формы, так сказать, закупоренная при выходе из источника, первичная интуиция должна непременно представиться чем-то крайне плоским и холодным, какой-то воплощенной банальностью. Если бы мы сказали, например, что Беркли рассматривает человеческую душу, как отчасти соединенную с Богом, отчасти независимую от него, что он в каждое мгновение сознает себя, как несовершенную активность, которая воссоединилась бы с некоторой высшей активностью, если бы между ними не было расположено нечто, являющееся абсолютной пассивностью, то мы выразили бы таким образом ту сторону первичной интуиции Беркли, которая может непосредственно быть переложена на язык отвлеченных понятий — и, однако, мы получили бы нечто столь абстрактное, что оно было бы почти пусто. Останемся при этих формулах, так как ничего лучшего мы не сумеем найти, но попробуем вдохнуть в них немного жизни. Возьмем все то, что написал наш философ, соберем все эти рассеянные идеи у образа, из которого они вышли, поднимем их, заключенных теперь в этом образе, до абстрактной формулы, которая наполнится образом и идеями, останемся затем возле этой формулы и начнем глядеть, как она, столь простая, станет делаться еще более простой — тем более простой, чем больше вещей мы втиснули в нее — поднимемся, наконец, вместе с ней до той точки, где будет сжато и примет форму напряжения все то, что имело форму протяжения в системе: только тогда мы сможем представить себе, как из этого центра сил — впрочем, недоступного — исходит импульс, несущий с собой порыв (*l'élan*), т. е. сама интуиция. Здесь источник четырех тезисов Беркли, ибо вызванное интуицией движение встретило на своем пути поднятые современниками Беркли идеи и проблемы. В другую эпоху Беркли, без сомнения, формулировал бы иные тезисы. Но, так как движение было бы тем же самым, то эти новые тезисы были бы точно таким же образом расположены друг относительно друга, между ними было бы то же самое отношение, как между новыми словами, в которых заключен старый смысл: это была бы та же самая философия.

Отношение какой-нибудь философии к предшествующим и современным ей системам не похоже, следовательно, на то, что заставляет нас предполагать одна известная концепция истории систем. Философ не берет вовсе существующих до него идей, чтобы слить их в некий высший синтез или чтобы комбинировать их с какой-нибудь новой идеей. Думать так все равно, что полагать, будто мы, желая говорить, начинаем искать слова, которые склеиваем затем с помощью какой-нибудь мысли. Истина же заключается в том, что поверх слова и поверх предложения есть нечто, гораздо более простое, чем предложение и даже чем слово: именно смысл, который есть не столько передуманная мысль (*une chose pensée*), сколько движение мысли (*un mouvement de pensée*), и не столько движение, сколько направление. И подобно тому, как импульс, данный зародышевой жизни, вызывает давление первичной клетки на другие клетки, которые, в свою очередь, делятся до тех пор, пока не получится законченный организм, — так и характерное для всякого акта мысли движение приводит к тому, что эта мысль в своих все растущих подразделениях расширяется все более и более в разных плоскостях духа, пока она не достигнет плоскости слова. Здесь она выражается путем предложения, т. е. с помощью группы существующих заранее и готовых элементов. Но она может выбрать почти произвольно первые элементы группы, лишь бы остальные правильно дополняли их: одна и та же мысль может быть выражена различными предложениями, составленными из совершенно различных слов, лишь бы эти слова представляли между собой одно и то же отношение. Таков процесс речи. И такова также та операция, с помощью которой конституируется какая-нибудь философская система. Философ не выходит из готовых, существующих уже заранее, идей; он разве приходит к ним. А когда он приходит к ним, то идея, увлеченная таким образом движением его мысли, одушевленная новой жизнью, как и слово, которое получает свой смысл из всего предложения, не есть совершенно то, чем она была вне вихря.

Аналогичное отношение мы нашли бы между философской системой и совокупностью научных познаний современной философу эпохи. Существует такое понимание философии, согласно которому все усилия философа направлены на то, чтобы обнять в одном гигантском синтезе результаты частных наук. Конечно, в течение долгого времени философ являлся обладателем универсального знания. И даже в настоящее время, когда бесконечное множество частных наук, разнообразие и сложность методов, огромная масса собранных фактов делают невозможным сосредоточение в одном мозгу всех человеческих знаний, даже и в это время философ остается человеком универсального знания в том смысле, что,

если он и не может более знать всего, то не существует такой отрасли знания, для усвоения которой он не должен был бы быть готовым. Но следует ли отсюда, что его задача сводится к тому, чтобы овладеть уже готовым знанием, поднимать его на все высшие ступени общности и — идя от обобщения к обобщению — достигнуть таким образом того, что было названо объединением науки? Позвольте мне выразить свое недоумение, что нам предлагают во имя науки, из уважения к науке, такое понимание философии, которое на мой взгляд, обиднее всего для науки и оскорбительнее всего для ученого. Как! Вот перед нами человек, долго поработавший на определенном научном поприще и достигший, путем усиленных трудов, известных результатов. Этот человек говорит нам: «опыт, руководивший размышлением, доводит до такого-то пункта; научное познание начинается здесь, кончается там; таковы мои заключения». И тут-то, оказывается, вмешивается философ и заявляет: «Отлично, оставьте-ка мне все это, и вы увидите, что я из этого сделаю! Принесенное вами незавершенное знание — я завершу. То, что вы мне даете разъединенным, я соединю. Имея те же самые материалы (ведь я, понятно, буду оперировать лишь теми фактами, которые вы наблюдали), пользуясь тем же методом работы (ведь я должен, как и вы, ограничиваться индукцией и дедукцией), я сумею сделать и больше, и лучше, чем сделали вы». По истине странная претензия! Каким образом профессия философа может наделять занимающегося ею даром идти дальше, чем наука, в избранном ею направлении? Что некоторые ученые склонны более, чем другие, идти вперед и обобщать полученные ими результаты, или же также склонны более возвращаться назад и критиковать употребляемые ими методы, что в этом специальном смысле слова их можно назвать философами и что каждая наука может и должна иметь понятую таким образом философию — со всем этим я первый готов согласиться. Но такая философия все еще наука, и тот, кто ею занимается, тот все еще ученый. Дело ведь не идет уже более о том, чтобы сделать из философии синтез положительных наук и воображать, будто одной силой философского духа можно подняться на большую высоту, чем наука, при обобщении изучаемых ею фактов. Такое понимание роли философа было бы оскорбительно для науки. Но во сколько раз но еще более оскорбительно для самой философии; Не ясно ли разве, что там, где ученый останавливается на пути обобщения и синтеза, там, значит, останавливается и объективный опыт и надежная дедукция? И, следовательно, если мы станем воображать себя, что можем идти вперед в том же направлении, то мы систематически станем на путь произвола или, по меньшей мере, гипотетического конструирования? Делать из философии совокупности обобщений, идущих далее научных обобщений, это желать от философа.

чтобы он довольствовался правдоподобным и ограничивался вероятным. Я отлично знаю, что для большинства тех, кто издали следит за нашими окорами, наше царство — это царство возможного, в лучшем случае — вероятного. Эти сторонние зрители охотно готовы сказать, что философия начинается там, где кончается достоверность. Но кто из нас примирился бы с такой ролью философии? Разумеется, не все одинаково проверено и не все доступно проверке в том, что приносит с собой философская система; в самом существе философского метода лежит то, что он требует в известные моменты от нашего духа решимости принять на себя известный риск. Но, если философ берет на себя этот риск, то потому, что он застраховал себя, потому, что есть вещи, в которых он непоколебимо уверен; он сумеет уверить в них и нас постольку, поскольку он сумеет передать нам ту интуицию, в которой он черпает свою силу.

На самом деле философия не есть вовсе синтез частных наук. И если она часто становится на почву науки, если иногда она охватывает в более простом видении те предметы, которыми занимается наука, то достигает она этого не тем, что интенсифицирует науку, не тем, что поднимает результаты науки до более высокой степени общности. Не было бы места для двух способов познания — для философии и для науки — если бы опыт не раскрывался перед нами с двух различных аспектов, с одной стороны, под видом фактов, которые рядопологаются друг подле друга, которые повторяются с большим приближением, которые измеряются, которые, наконец, разворачиваются в форме раздельного множества и пространственности, — а с другой, под видом взаимнопроникновения, являющегося чистой длительностью, не поддающейся закону и мере. В обоих случаях опыт означает сознание; но в первом случае сознание распространяется вовне, оно становится внешним по отношению к самому себе ровно постольку, поскольку оно замечает вещи внешними друг относительно друга; во втором же — оно входит в себя, находит и углубляет себя. Погружаясь таким образом в собственную глубину, проникает ли оно дальше во внутрь материи, жизни, вообще действительности? В этом можно было бы сомневаться, если бы сознание присоединилось к материи, как нечто случайное. Но мы, как нам кажется, доказали, что подобная гипотеза — в зависимости от того, с какой стороны на нее посмотреть — абсурдна или ложна, внутренне противоречива или противоречит фактам. В этом можно было бы еще сомневаться, если бы человеческое сознание — хотя и родственное с более обширным и высоким сознанием — было бы отстранено, если бы человек должен был стоять в каком-нибудь углу природы, как наказанный ребенок. Но ведь нет! Материя и жизнь, наполняющие мир, находятся и в нас; мы чувствуем силы, обнаруживающиеся во всех вещах, и в нас; какова

бы ни была интимная сущность того, что есть, и того, что делается, мы причастны к этой сущности. Опустимся во внутрь самих себя, чем глубже будет расположена та точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет давление и порыв, которое выпрет нас вверх. Философская интуиция есть это прикосновение, философия есть этот порыв. Выведенные наружу импульсом, который приходит из глубины, мы достигнем науки по мере того, как наша мысль станет разбрасываться и расширяться. Философия поэтому должна отливаться по форме науки. Минимо-интуитивная идея, которая не сумела бы путем последовательных делений охватить наблюдаемых вовне фактов и законов, служащих науке для связывания этих фактов между собою, идея, которая не оказалась бы способной внести даже поправки в некоторые обобщения и исправить некоторые наблюдения, была бы чистой фантазией; она не имела бы ничего общего с интуицией. Но, с другой стороны, надо помнить, что идея, которой удастся охватить таким образом научные факты и законы, не получена вовсе путем объединения внешнего опыта; ведь философ не пришел к единству, а вышел из него. Работа, с помощью которой философ, как кажется, ассимилирует результаты положительной науки, а также и та операция, в течение которой философская система как бы вбирает в себя отрывки предшествующих философий, есть работа не синтеза, а анализа.

Наука есть помощник действия. А действие направлено на достижение известного результата. Научная мысль спрашивает себя поэтому, что должно быть сделано, чтобы был получен некоторый желаемый результат, или, общее, какие надо задать условия, чтобы произошло известное явление. Она идет от одной комбинации вещей к другой комбинации их, от одной одновременности к другой. Она неизбежно пренебрегает тем, что происходит в промежутке; а, если она и занимается этим, то лишь для того, чтобы рассмотреть здесь другие комбинации, другие одновременности. С методами, предназначенными для постижения того, что готово, сделано, она не может войти в то, что делается, не может следовать за движущимся, ассимилировать становление, являющееся жизнью вещей. Эта последняя задача является делом философии. В то время, как ученый вынужден снимать с движения неподвижные виды и собирать повторения на пути того, что не повторяется, в то время далее, как он старается разделить поудобнее действительность в различных плоскостях, в которых она разворачивается, чтобы подчинить ее действию человека, и поэтому хитрить с природой, занимая относительно нее позицию недоверия и борьбы — в это время философ обращается с ней по-товарищески. Правило науки, установленное Бэконом, гласит: повиноваться, чтобы повелевать. Философ не повинует и не повелевает: он старается симпатизировать.

И с этой точки зрения сущность философии есть дух простоты. С какой бы стороны мы ни рассматривали философский дух — в нем ли самом или в его творениях — сравним ли мы философию с наукой или какую-нибудь философскую систему с другими системами — мы постоянно находим, что сложность лежит на поверхности, что конструирование — это нечто второстепенное, что синтез — это видимость: философствование представляет собой простой акт.

Чем более мы проникнемся этой истиной, тем более будем мы склонны вывести философию из школы и сблизить ее с жизнью. Разумеется, точка зрения здравого смысла, как она дается строением наших органов чувств, разума и речи, ближе к точке зрения науки, чем философия. Я не думаю сказать этим лишь то, что всеобщие категории нашей мысли суть также категории науки, что большие просеки, проложенные нашими чувствами в непрерывной чаще реального, представляют те пути, по которым пройдет наука, что восприятие есть младенческая наука, а наука — зрелое и взрослое восприятие, и что обычное познание и научное познание, имеющие оба целью подготавливать наше воздействие на вещи, по необходимости являются двумя видениями одинакового рода, хотя и разной точности и значения. Я хочу, главным образом, сказать то, что обычное познание вынуждено, как и научное познание — и по тем же основаниям, что и последнее — рассматривать вещи в pulverизованном времени, в котором не имеющее длительности мгновение следует за другим, тоже не длющимся, мгновением. Движение для него — ряд положений, изменение — ряд качеств, и вообще становление — ряд состояний. Оно исходит из неподвижности (как будто бы неподвижность не есть просто видимость, особенный эффект, вызываемый одной движущейся вещью в другой движущейся вещи, когда они урегулированы одна по другой) и с помощью искусной комбинации неподвижностей оно воссоздает имитацию движения, подставляемую ею на место самого движения: эта операция практически удобна, но теоретически абсурдна, являясь источником всех тех противоречий, всех тех мнимых проблем, которые встречают на своем пути Критика и Метафизика.

Но именно потому, что в этом пункте здравый смысл поворачивается спиной к философии, достаточно повернуть его здесь в пол-оборота, чтобы поставить его по направлению движения философской мысли. Разумеется, в интуиции немало степеней интенсивности, а в философии немало степеней глубины, но дух, который будет приведен к реальной длительности, будет уже жить интуитивной жизнью и его познание вещей будет уже философией. Вместо ряда прерывных моментов, сменяющих друг друга в бесконечно разделенном времени, он увидит текучую непрерывность неделимого и реального времени. На место поверхностных состояний, кото-

рые одно за другим стали бы покрывать некоторую безразличную вещь и которые были бы связаны с ней таинственным отношением феномена к субстанции, он найдет одно тождественное изменение, которое развивается, постоянно удлинняясь, подобно мелодии, в которой все есть становление, но в которой становление, будучи субстанциональным, не нуждается в особой подпорке. Конец отныне инертным состояниям, конец мертвым вещам: перед взором одна лишь подвижность, из которой образована устойчивость жизни. Видение подобного рода, в котором действительность представляется неделимой и непрерывной, находится уже на пути, ведущем к философской интуиции.

Ведь, чтобы достигнуть этой интуиции, вовсе не необходимо покинуть сферу чувств и сознания. Ошибка Канта заключалась в том, что он полагал это. После того, как он доказал путем бесспорных и окончательных аргументов, что никакое диалектическое усилие не способно ввести нас в потусторонний мир и что действительная метафизика может быть лишь интуитивной метафизикой, он прибавляет, что нам не хватает этой интуиции и что такая метафизика невозможна. Она была бы, действительно, невозможной, если бы не существовало другого времени и другого изменения, чем те, которые заметил Кант, и, с которыми мы вообще имеем дело; ведь речь не может идти о том, чтобы стать вне времени и замечать нечто иное, чем изменение. Но время, в котором мы естественно находимся, изменение, наблюдаемое нами обыкновенно, представляют собой время и изменение, pulverизованные нашими чувствами и сознанием в целях облегчения нашего воздействия на вещи. Уничтожим их работу, вернем наше восприятие к его источникам, и мы будем иметь перед собой познание нового рода, для приобретения которого нам не приходится прибегнуть к новым душевным способностям.

Если это познание станет общим достоянием, от этого выиграет не одно только умозрение. Наша повседневная жизнь будет этим согрета и освещена. Ведь мир, в который нас вводят обыкновенно наши чувства и наше сознание — это лишь тень себя самого; и он холоден, как смерть. Все в нем устроено для наших величайших удобств, но все расположено в настоящем, которое как бы беспрерывно возобновляется. И мы сами, искусственно сформированные по образу и подобию не менее искусственной вселенной, мы видим себя лишь в мгновенно-настоящем, мы говорим о прошедшем, как об исчезнувшем, мы видим в воспоминании какой-то странный или, во всяком случае, чуждый факт, своего рода содействие, оказанное духу материей. Но постараемся, наоборот, постигнуть себя такими, каковы мы в действительности, — в плотном и сверх того эластичном настоящем, которое мы можем расширять неопределенно далеко назад,

все более и более отодвигая закрывающий нас от нас самих экран; постараемся постигнуть мир таким, каков он в действительности, рассматривая его не только на поверхности, не только в данный момент, но и в глубину, с непосредственно предшествующим прошедшим, которое напирает на него и сообщает ему свой порыв; приучимся, словом, рассматривать все вещи *sub specie durationis*; и вот все оцепеневшее оправляет свои члены, заснувшее просыпается, мертвое воскресает в нашем гальванизированном восприятии. То, удовлетворение, которое дает искусство — и то лишь изредка — баловням природы и счастья, понятая таким образом философия даст их нам всем, в любой момент, вдувая сызнова жизнь в окружающие нас призраки и оживляя сызнова и нас самих. Благодаря этому она станет дополнением науки в области не только умозрения, но и практики. Со своими приложениями, направленными на удобства существования, наука обещает нам благополучие, в лучшем случае удовольствие. Но философия сможет дать нам радость.

«Философская интуиция» // Новые идеи в философии. Сб. № 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 1—28.

РИККЕРТ ГЕНРИХ (1863—1936)

Почему философы так много говорят о понятии своей науки, вместо того, чтобы подобно другим ученым заниматься разработкой подлежащих им проблем? Даже в определении предмета своей науки они все еще не пришли к соглашению!

Надо сказать, что — как упрек — слова эти, которые довольно часто приходится слышать, несправедливы. Правда, в других науках предмет, подлежащий исследованию, почти никогда не вызывает никаких сомнений; некоторая неуверенность существует в них только в виде исключения, в момент возникновения новых дисциплин или когда новые открытия изменяют границы старых наук. Но этим преимуществам специальные науки обязаны тому обстоятельству, что они именно частные науки, т. е. они ограничиваются отдельными частями мира. Философия же, желая весь мир в целом сделать предметом своего исследования, находится в совершенно ином положении. Так как все остальные науки изучают части того же самого единого целого, то ясно, что с их развитием и расширением должно было изменяться и понятие философии, первоначально включавшей в себя все науки. Понятно также, что только о частях мира можно образовать такие предварительные понятия, которые предшествовали бы

детальному их изучению и вместе с тем были бы достаточно определенны для того, чтобы более или менее резко отграничить соответствующие научные области. Вопрос о мировом целом относится к проблемам, разрешить которые уже дело самой философии. Таким образом, с одной стороны, у философии постепенно отнимаются старые проблемы, ей раньше подлежавшие, а с другой стороны, развитие понятия о мире ставит ей все новые и новые проблемы. Потому-то и возникает каждый раз снова вопрос о предмете философии. Что следует понимать под «миром»? В чем отличие задач специальных наук от философских? Какую проблему выдвигает мир, если мы имеем в виду его целое, и в чем состоит собственно философская работа? В дальнейшем мы попытаемся содействовать выяснению всех этих вопросов...

Это отношение мы можем также назвать как отношение субъекта к объекту, и попытаться подвести под оба эти понятия все то, что составляет мир в более широком смысле слова. В таком случае задача философии — показать, каким образом субъект и объект объединяются в едином понятии о мире. Так называемое «мировоззрение» и должно дать ответ на этот вопрос, оно должно показать нам место, занимаемое нами в мировом целом.

Таким образом поставленная мировая проблема допускает два решения. Можно сделать попытку понять мировое целое, исходя из объекта, т. е. достигнуть единства посредством вовлечения субъекта в мир объектов, или наоборот можно, основываясь на субъекте, искать объекты во всеобъемлющем мировом субъекте. Так возникают два противоположные мировоззрения, которые можно обозначить бесцветными, но в данной связи достаточно определенными терминами объективирующей и субъективирующей философии, и большинство философских споров и проблем, постоянно возникающих вновь, можно было бы до известной степени свести к понятию таким образом противоречию объективизма и субъективизма, как к последнему основанию спора. Попробуем показать, как следует понимать данное противоречие, чтобы оно действительно заключало в себе наиболее широкую мировую проблему, и какой путь следует избрать для того, чтобы подойти к ее разрешению.

К объективирующему мировоззрению обыкновенно склонны те, кто ориентирован на какой-нибудь специальной науке. Что тела познаются нами только в качестве объектов, стало теперь уже само собою понятным. Не иначе обстоит дело и с душевной жизнью, как то показала современная психология, которая не имеет более дела с душой, а только с психическими процессами. Желая эти процессы научно описать и объяснить, мы должны их объективировать подобно всякой другой действительности. Но кроме физической и психической действительности мы не знаем никакого иного

бытия. Этому различию двух родов действительности и соответствует, стало быть, противоречие объекта и субъекта, а это и решает, по-видимому, проблему понятия о мире. То, что относится ко всем частям, относится также и ко всему целому, которое эти части составляют. Понять мир таким образом значит понять его, как мир объектов; а для этого необходимо и субъект, который есть не что иное, как комплекс психических процессов, включить в общую связь объектов, подобно всем другим объектам. Еще яснее это станет тогда, если мы вспомним, что главная задача нашего знания — дать причинное объяснение явлений. Это соображение приводит нас к следующему гносеологическому обоснованию объективирующего мировоззрения. Как бы ни понимать сущность причинной связи, всякая причинная связь представляет из себя во всяком случае цепь частей объективной действительности (*Objektwirklichkeit*), протекающую во времени. То, что не поддается включению в такую цепь, исключается тем самым вообще из ведения науки. Единственно научное понятие о мире таким образом не что иное, как понятие причинной связи объектов. Субъекты тоже члены этой причинной цепи, т. е. такие же объекты, как и все остальное бытие.

С этой точки зрения всякий протест против такого объективизма основан на произвольном сужении понятия объекта. Объективирующая философия, разумеется, не имеет ничего общего с материализмом. Она вполне признает психическую жизнь во всем ее своеобразии. Она настаивает только на том, что все части этой психической жизни, так же как и то целое, которое мы называем «душой», тоже подчинены закону причинности, т. е. могут и должны быть включены в объективную действительность. Такое мировоззрение не должно также носить непременно натуралистического характера, т. е. отождествлять действительность с природой, — оно вполне согласуется и с историческим и даже с религиозным миропониманием. Первое ясно для всякого, кто не отождествляет причинности с естественной закономерностью. Причиненные ряды поддаются в таком случае двойному рассмотрению: с помощью индивидуализирующего метода — тогда мы получаем единичные исторические ряды развития, и с помощью генерализирующего метода — тогда мы получаем постоянно возвращающуюся и неизменяющуюся природу. Что же касается религии, то объективизм исключает только Бога — субъекта, существующего рядом с миром объектов на правах второй действительности. Если же, наоборот, искать Бога в самой действительности, в природе или в истории, то объективизм ничего не сможет возразить против Него. А ведь только такой Бог, в котором мы все живем, трудимся

и существуем, и достоин имени Бога. «Was wär ein Gott, der nur von Aussen stiesse»? Объективизм поэтому представляет из себя не только единственно истинное научное и «объективное» мировоззрение, но также и единственный путь к удовлетворению правильно понятым нами «субъективных» запросов духа. Панпсихизм и пантеизм являются для него таким образом последним словом философии. Самое разумное, что мы можем желать, — это растворить наше субъективное обособленное существование в великой одушевленной и божественной связи мира объектов.

И тем не менее целый ряд мыслителей не хотят довольствоваться миром объектов, как бы широко и полно мы его ни мыслили. Для них объекты вообще не представляют из себя самодовлеющей действительности, они зависят от субъекта, и потому только в этом последнем можем мы искать истины и сущности мира. Прежде всего, в чем состоит то гносеологическое рассуждение, на котором основывается объективизм? Мы увидим, его нетрудно обратить против него самого. Если верно, что специальные науки должны в целях научного объяснения явлений подчинить принципу причинности, то это только потому, что причинность является формой познающего субъекта. Только для этого субъекта и существует потому действительность объектов (Objektwirklichkeit). Мир объектов только «явление», так сказать, внешняя сторона мира. Пусть специальные науки довольствуются объективирующим описанием ее, объяснением и предвидением этих явлений. Философия, стремящаяся к познанию мира, никогда не сможет этим ограничиться. Даже отказ от возможности познать сущность мира как таковую (ибо внутренняя жизнь точно также доступна нам лишь как явление) не лишает объектов их феноменального характера. Впрочем сомнения в возможности познать «сущность» (Wesen) лишь постольку можно считать справедливыми, поскольку под познанием понимают объективирующее познание. Такое отождествление однако весьма одностороннее и даже поверхностно. Мы обладаем непосредственным познанием действительности, для этого нам нужно только углубиться в самих себя. Только идя таинственным внутренним путем, сможем мы в конце концов раскрыть мировую тайну. Объективируя, мы только ходим вокруг вещей. Нет, мы по-настоящему должны войти в них, а для этого нам необходимо пройти через чистилище нашего «я».

Оправдавши таким образом свой принцип знания, субъективизм может перейти к положительному определению мирового начала, причем обнаружится, что он повсюду приходит к выводам, противоположным выводам объективирующей философии. Следующая форма субъективизма представляется нам особенно важной. Мы сами непосредственно познаем себя,

как волю, как целеположение, как животворящую деятельность. Между этим непосредственно познаваемым миром и простой только связью объектов существует непримиримое противоречие. Но только в первом сможем мы обрести сущность мира. Объективизм разрушает эту элементарную жизнь, вечно юную и чреватую бесконечными возможностями, эту творческую эволюцию, — все застывает в мертвом причинном механизме его. Он убивает волю, превращая ее в комплекс ассоциативных представлений или в простую смену психических фактов. Надо преодолеть такой интеллектуализм в пользу волюнтаризма. Объективирующая философия, насильно включая субъект в связь объектов, делает нас автоматами. Она игнорирует непосредственность активной и личной жизни нашего «я». Против такого пассивизма и восстает субъективирующая философия, основываясь на принципе активности и свободы воли. Нет мертвых вещей, существуют только живые действия. Лишь они составляют действительность. Объективизм же игнорирует истинную действительность. Наконец, только с точки зрения непосредственного переживания нашего «я» и возможно религиозное миропонимание, на которое несправедливо притягивает объективизм. Бог-объект, о котором он говорит, — не истинный Бог. Лишь свободная, охватывающая мир, живая, творческая личность, обнаруживающаяся в излучаемых ею объектах, заслуживает имени Высшего Существа. Бог объективизма — мертвая и отвлеченная субстанция, религиозное отношение к ней возможно лишь путем внутренних противоречий.

Этой краткой характеристики достаточно, нам кажется, для уяснения основного противоречия. Как мы видели, с ним связан целый ряд философских антитез. Мы упомянули уже противоречия интеллектуализма и волюнтаризма, пассивизма и активизма, детерминизма и теории свободы воли, пантеизма и теизма. Точно также можно было бы показать, как к этому основному противоречию тесно примыкают противоречия механизма и телеологии, догматизма и критицизма, эмпиризма и рационализма, психологизма и априоризма, номинализма и реализма, натурализма и идеализма или какого-нибудь иного супранатурализма. Мы остановимся здесь только на том последнем мотиве, который лежит в основе всех этих контраверз и который многих заставляет отказываться объективизму и в значении мировоззрения.

Ставя вопрос о смысле и значении, мы в последнем счете ищем руководящие нити, последние цели для нашего отношения к миру, для нашего хотения и деятельности. Куда мы идем? В чем цель этого существования? Что должны мы делать? Некоторые мыслители правда отрицают за наукой право разрешения подобных вопросов. Но в данной связи, где

речь идет о наиболее общем понятии философии, нас не должно смущать это обстоятельство. Мы знаем, что все великие философы прошлого более или менее явно ставили также и вопрос о смысле жизни, и что их ответ на этот вопрос определял все их «мировоззрение». Но и помимо этого факта, исключение подобных вопросов из сферы философии было бы совершенно произвольно. Даже если до сих пор никто их не ставил, философия должна была бы наконец заняться ими. Философия не имеет права игнорировать ни одного действительно серьезного вопроса, на который другие науки не хотят дать ответа.

В этой потребности в мировоззрении, которое есть нечто большее, нежели простое объяснение действительности, кроется причина неудовлетворенности объективизмом. Максимум, что он может дать, это ответ на вопрос, как что существует или необходимо должно существовать. Даже более того, включение субъекта в причинную связь объектов, по-видимому, совершенно уничтожает идею того, что придает нашей жизни значение, глубину, величие. Объективизм превращает мир в совершенно индифферентное бытие, в лишенный какого бы то ни было значения процесс, о смысле которого невозможно спрашивать. Потому-то субъективизм и говорит о воле и стремлении к цели, потому-то и противится он пониманию душевной жизни, как простой смены представлений, потому-то и выдвигает он на первый план активность нашего «я» и смотрит на мир, как на деятельность, ибо только тогда мир становится близким нам, нашей настоящей родиной, где мы можем действительно жить и творить. Только с таким миром можем мы быть внутренне связаны, только об этом мире можем мы сказать, что мы его понимаем. Только он есть плоть от нашей плоти и дух от нашего духа. Объективирующая же тенденция, наоборот, уничтожает то, что наиболее близко нам: волю и деятельность. И чем сильнее развивается она, тем более удаляет она от нас этот подлинный мир. Можно даже сказать: чем лучше объективизм объясняет мир, тем непонятнее делает он его. Мысли наше собственное «я» как простую смену психических событий, мы в конце концов перестаем понимать его. То, что нами непосредственно пережито и нам известно, превращается в какой-то бледный, чуждый нам призрак, в немой и бездушный механизм. Короче говоря, философствующий объективизм, выставляющий свое всеобъемлющее понятие о мире, есть враг всякого истинного мировоззрения, ибо он уничтожает всякую личную жизнь, которая, в сознании свободы своей и ответственности, следует поставленным себе целям, и уверенность которой в собственном смысле не поддается никакому объективированию. Только субъективизм действительно дает нам единое понятие о мире, такое, которое уясняет нам наше отношение к миру, между тем как объективизм

только обостряет мировую проблему, бесконечно углубляя пропасть между жизнью и наукой.

Мы привели выше наиболее сильные и существенные аргументы субъективизма. Объективирующее мировоззрение действительно не в состоянии истолковать (denken) нам смысла нашей жизни. Мир, понятый только как объект и действительность, лишен смысла. Но отказаться в философии от истолкования смысла мы имели бы право лишь тогда, если бы было неопровержимо доказано, что наука ни в коем случае не может дать ничего большего, как только причинное объяснение явлений. Из того, что объективизм не может дать такого истолкования, еще решительно ничего не следует. Он должен был бы нам доказать, что мир вообще лишен смысла, но этот путь закрыт для него, ибо такое доказательство было бы уже своего рода толкованием мирового смысла, хотя бы и с отрицательным знаком. Нам никогда не понять, каким образом в мир простых объектов можно прийти хотя бы только к сознанию их бессмысленности. Последовательно проведенная точка зрения объективирования требует полного воздержания от суждения в этих вопросах, отказа от какого бы то ни было — положительного или отрицательного — ответа на них. Но еще больше поэтому противоречит себе объективизм тогда, когда, не ограничиваясь простым объяснением, он в форме панпсихизма или пантеизма пытается придать миру религиозный или какой бы то ни было иной смысл. Тут положение его уже совсем безнадежно. Причинные цепи объектов, из которых, по его мнению, состоит мир, вполне исчерпываются своим бытием, и нет совершенно никакого основания приписывать его физическим и иным каким-нибудь силам божественного происхождения. То обожествление объектов, с которым мы в настоящее время так часто встречаемся и которое распространяется даже на вспомогательные понятия физикальных наук, есть редкий пример спутанности и бедности мысли. Мы имеем здесь дело с действительно сильной стороной субъективирующего понимания действительности. Неудивительно поэтому, что к этому учению снова и снова примыкает столь много мыслителей.

Но это пока лишь одна сторона дела. Из того, что объективизм не в состоянии дать нам подлинного мировоззрения, еще не следует, что субъективизм безусловно прав. В той своей форме, в которой мы с ним обычно встречаемся, он также полон недостатков, лишаящих его научной ценности и принципиально мешающих ему дать то, что он обещает, и отсутствие чего в объективизме он сам отрицает с такой силой.

В особенности несостоятельны его гносеологические рассуждения, основанные на низведении мира объектов до степени простого явления. Что такое представляет из себя тот субъект, для которого единственно

существуют объекты, по мнению субъективизма? С чисто гносеологической, а не с произвольно метафизической точки зрения, такой субъект сам не есть действительность, но только логическая форма, понятие, в области гносеологии быть может очень ценное, но не допускающее никаких заключений относительно какой бы то ни было абсолютной реальности, в сравнении с которой вся эмпирическая действительность носила бы только феноменальный характер. Предметы, с которыми имеют дело естествознание и психология, история и другие науки о культуре, и которые они изучают при помощи генерализирующего или индивидуализирующего метода, суть части истинной действительности. Не признавать за ними реальности на основании чисто логического и формального положения, что каждый объект существует для субъекта, низводит их на степень какой-то внешней стороны мира может только тот, кто не останавливается предфантастической метафизикой, в конце концов неизбежно приводящей к солипсизму. Действительно существующие субъекты реальны в том же смысле, как и существующие объекты. Всякое утверждение, что будто бы они «сущность» (Wesen), объекты же только «явления», — несостоятельно.

Но признавая реальность предметов специальных наук, субъективирующая философия впадает в конфликт со специальным знанием. Специальные науки объективируют действительность, и единство мировоззрения рушится, как только один и тот же материал подчиняем двум взаимно себя исключаящим точкам зрения. Это приводит нас либо к научно несостоятельной двойственной истине, либо к нарушению принципа причинности, т. е. к конфликту со специальным знанием. Для примера укажем на витализм, который, утверждая реальное воздействие каких-то целевых и вместе с тем психических сил на физическую природу, тем самым отрицает возможность чисто физиологического понимания организмов, или на теорию свободы воли, как беспричинного изменения, отрицающего возможность какого бы то ни было объяснения психической действительности. Можно было бы привести еще много таких отрицательных примеров субъективирующего изучения действительности. Специальные науки всегда будут протестовать против такой философии, и они могут быть уверены в конечном успехе. В этой своей форме субъективизм не в состоянии дать единого понятия о мире. Он находится в непримиримом противоречии с теми началами современного специального знания, которым оно обязано своими успехами.

Но не одно только это обстоятельство говорит против субъективизма. Допустим, что не существовало бы никаких наук, ни успехов, которыми науки обязаны объективирующему методу. Что собственно могут дать субъективирующие принципы волюнтаризма и активизма? В состоянии ли

понимание мира, как деятельности, удовлетворить даже те запросы духа, которые были главными стимулами в борьбе субъективизма против включения субъекта в общую связь объектов? Конечно нет, ибо воля и деятельность, как таковая, мало что значат для мировоззрения. Весь вопрос в том, каковы те цели и задачи, которым должны служить эти воля и деятельность. В поисках за мировоззрением, которое бы ответило нам на вопрос о значении мира, мы спрашиваем прежде всего, имеет ли жизнь наша ценность, и что мы должны делать, чтобы она приобрела таковую. Если цели субъекта лишены ценности, то они не могут осмыслить нашего существования. Главный аргумент субъективизма в его борьбе против объективизма был тот, что этот последний обесценивает мир. Но и субъективирующая философия в том виде, в котором мы ее до сих пор излагали, совершенно не в силах вскрыть ценности мира. Мир, как воля и деятельность, нам так же непонятен, как и мир объектов, пока нам не известны ценности этой воли и те блага, которые эта деятельность порождает. Нетрудно вскрыть основную ошибку субъективизма. Он думает, что, распространяя категории субъекта на всю деятельность в целом, он придает смысл миру. Как будто можно чего-либо достигнуть путем такого рода квантификации! Всеобъемлющее мировое «я» может быть столь же ничтожным и лишенным всякой ценности, как и любой индивидуальный человеческий, слишком человеческий субъект. Поэтому и субъективизм, подобно объективизму, не отвечает нам на вопрос о смысле жизни.

Из этого однако не следует, чтобы субъективирующая философия во всех ее формах была одинаково несостоятельна, и чтобы протест ее против безусловного включения нашего «я» в связь объектов не заключал бы в себе целого ряда вполне правомерных мотивов. Совсем напротив. Если вопрос о смысле жизни и выдвигает прежде всего проблему ценности, проблему того, что должны мы делать, то этим он далеко не исчерпывается: мы дальше должны будем спросить себя, каким образом субъект, как простой объект среди других объектов, может иметь отношение к ценностям, придающим смысл его жизни, и какая взаимная связь существует между жизнью и ценностями. В конце концов конечно возникает также и проблема реализации ценностей, и понятия воли и деятельности могут здесь, по-видимому, снова оказаться полезными. Но тогда потребность в субъективирующем понимании мира вырастает и в этом случае, из предшествующей ей проблемы ценностей, что нам и нужно было показать. Вопрос о смысле жизни надо, значит, прежде всего ставить, как вопрос о значимости ценностей. Воля и деятельность приходят потом.

Что мировое целое — предмет философии, и что она в последнем счете стремится к тому, что мы называем малозначачим, но почти незаменимым

словом «мировоззрение», вряд ли кто решится оспаривать. Только наука ..., ставящая себе наиболее широкие познавательные задачи, может быть названа философией. Это вообще единственный способ отграничить ее от специальных наук. В этом только отношении понятие философии представляется неизменным. Что иные эпохи не знали мировой проблемы, доказывает только, что они были не философскими. Чтобы определить однако, в чем состоит эта мировая проблема, обратим внимание на двойственный смысл слова «мир». Тот, кто размышляет о мире, противопоставляет себя ему. «Я и мир», говорим мы, понимая в таком случае под миром, конечно, не все мировое целое, но только одну часть его, хотя бы и несравненно большую. Но кроме того, под миром можно понимать весь мир в его целом, обнимающем все, т. е. и меня, и мир в узком смысле, и философия имеет в виду именно это второе более широкое понятие о мире. Мировая проблема кроется таким образом в отношении «я» к «миру». <...>

Для мировоззрения, желающего понять (а не объяснить) мир, мало простого понимания субъекта, оно должно исходить из понимания ценностей. Лишь по разрешении проблемы ценностей можно подойти к проблеме субъекта, так или иначе относящегося к ценностям. В борьбе против объективизма, уничтожающего смысл жизни, недостаточно еще простого выключения субъекта из связи объектов. Это только отрицательная часть работы. Основанное только на этих чисто отрицательных результатах понятие о мире с его волонтаризмом, актуализмом и принципом свободы слишком еще бедно для того, чтобы разрешить мировые проблемы. Будем ли мы действительности объектов придавать абсолютный характер, или вставим ее в раму мирового субъекта, поставим ли мы в «начале» мира объект или деятельность, — мы не ответим этим на вопрос о ценности мира. Мы должны, если хотим уяснить себе смысл жизни, подвести под субъект положительный фундамент. Этим фундаментом может быть только царство ценностей и значения, но никогда не действительность субъективизма. <...>

Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира. <...>

Блага и оценки не суть ценности, они представляют собою соединения ценностей с действительностью. Сами ценности таким образом не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Если таким образом мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается м и р о в а я п р о б л е м а. Противоречие это гораздо шире противоречия объекта и субъекта. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира —

действительность. Им противостоит другая часть — ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих частей и их возможного единства. Распирение философского понятия о мире ведет таким образом к постановке новой основной проблемы. Философия и должна обратиться прежде всего к решению этой подлинной мировой проблемы, проблемы отношения ценности к действительности. Лишь тогда сможет она дать мировоззрение, которое было бы действительно чем-то большим, нежели простое объяснение действительности. <...>

Мы ... приходим к невозможности отождествлять понятия мира и действительности. Такое понятие о мире явно узко, раз даже понятие действительности необходимо уже требует понятия ценности. Вместе с тем выясняется понятие философии, и становится вполне определенным ее отношение к частным наукам. Все чисто бытийные проблемы необходимо касаются только частей действительности и составляют поэтому предмет специальных наук. Ведению этих наук подлежат также и оценки, и блага; они изучают все эти предметы объективирующим методом, что не может вызвать никаких трудностей, если только отвлечься от проблемы значимости ценностей, связанных с этими оценками и благами. Таким образом все решительно части действительности могут быть подчинены объективирующему методу частных наук. Поэтому можно, употребляя Гегелевскую терминологию, сказать, что в науках этих «снят» (aufheben) объективизм. Для философии не остается более ни одной чисто бытийной проблемы. Философия начинается там, где начинаются проблемы ценности. Это различие позволяет нам провести резкую границу между нею и специальным знанием. Соответственно этому и объективирующему методу также нет места в философии. Проблемы ценности не поддаются объективирующему рассмотрению. Поэтому и проблема целого действительности не может быть разрешена этим методом.

Каким же методом пользуется философия? Может быть субъективизирующим? Не противостоит ли в таком случае философия, как субъективизирующая наука о ценностях, частным наукам, как объективирующим наукам о действительности? Поскольку речь идет только о ценностях, как таковых, мы должны отрицательно ответить на этот вопрос, как это ясно следует из всего, сказанного нами уже о понятии ценности. <...>

Философские проблемы суть проблемы ценности. <...>

Это не значит однако, что теория ценностей должна совершенно отвлечься от действительности. Напротив, лишь взявши действительность за исходный пункт, становится вообще возможным найти ценности во всем их многообразии и материальной определенности. Поэтому к понятию философии, как теории ценностей относится также и понятие действи-

тельности, связанно с существенными для нее ценностями, т. е. понятие блага. Скорее всего поймем мы это последнее понятие, если вспомним, что сущность ценности заключается в ее значимости. Отсюда следует, что для теории ценностей интерес представляют именно такие ценности, которые возбуждают притязание на значимость, а только в сфере культуры можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с такого рода значащими ценностями. Культура есть совокупность благ, и только как таковая она и может быть понята. В культурных благах как бы осела, окристаллизовалась множественность ценностей. Историческое развитие и есть процесс такой кристаллизации. <...>

Но понятие философии не исчерпывается понятием чистой теории ценностей. Теория ценностей не разрешает последней проблемы, проблемы единства ценности и действительности, и задача философии поэтому — найти то третье царство, которое объединяло бы обе области, до сих пор умышленно рассматривавшиеся раздельно. Иначе философия не сможет дать нам мировоззрения, т. е. истолкования смысла жизни. Одного только понимания ценностей для этого еще недостаточно. Отрешенные нами от исторических культурных благ и приведенные в систему ценности должны быть снова связаны с действительной жизнью, которую мы тщательно ищем в истории.

В самые различные времена философия стремилась к единству ценности и действительности, даже тогда, когда не знала того, что делает, и не могла знать, так как само разделение ценности и действительности еще отсутствовало. Можно даже сказать, что с этой точки зрения нам впервые становятся вполне понятными основные мотивы тех философских построений, которые обычно обозначают именем метафизики и которые характеризуются стремлением выйти за пределы этого мира. Учение Платона об идеях может служить классическим примером такого рода метафизики, тем более что оно стало образцом для большинства позднейших метафизических учений. Платон превращает ценности, обладающие значимостью, в истинную действительность, и такого рода гипостазирование ценностей повторяется весьма часто, напр., также и там, где естественному закону придается характер реальности. В последнем случае мы имеем дело с гипостазированием теоретической ценности «всеобщего». Так как однако в непосредственно доступной нам действительности мы не можем обрести единства ценности и действительности, — не можем уже потому, что такое единство должно быть всеобщим, непосредственная же действительность никогда не всеобща, — то искомое единство и переносится необходимо в область, что лежит по ту сторону всякого опыта, т. е. в область метафизи-

ческого. Там безраздельно царствует единая действительность ценностей, как обладающая абсолютной ценностью реальность, начало всех вещей, всеобщий критерий ценности, к которой должно стремиться все, что притязает на общее значение. <...>

Смысл акта переживания или оценки не есть ни бытие ни ценность его, но сокрытое в акте переживания значение для ценности, а постольку и связь и единство обоих царств. Соответственно этому мы обозначим теперь третье царство царством смысла, чтобы тем самым отграничить его от всякого бытия, проникновение же в это царство мы обозначим также вполне определенным словом «истолкование» (*Deuten*), в отличие от объективирующего описания или объяснения (*Erklären*) или от субъективирующего понимания (*Verstehen*) действительности. <...>

Смысл, присущий акту оценки, с одной стороны не психическое бытие, ибо он выходит за пределы простого бытия, указывая на царство ценностей. С другой стороны это не ценность, ибо он только указывает на ценности. И наконец, именно благодаря своему среднему положению он связывает вместе оба разделенные царства ценностей и действительности. Соответственно этому и истолкование смысла (*Sinndeutung*) не есть установление бытия, не есть также понимание ценности, но лишь постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения (*Bedeutung*) для ценности, постижение акта оценки, как субъективного отношения к тому, что обладает значимостью. Таким образом, подобно тому как мы различаем три царства: действительности, ценности и смысла, следует также различать и три различных метода их постижения: объяснение, понимание и истолкование. <...>

Это единственное, что философия может нам дать специфически философского, после того как частные науки о бытии отобрали у нее в принципе все части действительности, а стало быть и все чистые проблемы действительности. Но такое ограничение задач философии отнюдь не уменьшает ее компетенции. Ибо ведь вся работа объективирующих наук о действительности, с точки зрения лежащих в ее основе теоретических ценностей и присущего ей теоретического смысла, необходимо становится предметом философского исследования. Таким образом все те проблемы действительности, которые прежде относили к философии и над которыми тщетно бьются теперь частные науки, ибо проблемы эти неразрешимы с точки зрения действительности, — появляются снова, но уже в преображенном виде, именно как проблемы теоретических ценностей и смысла, в этой философии истолкования смысла. Все мнимые предметы познания, так же как и целое действительности, превращает она в последние задачи позна-

ния, в теоретические требования и в необходимые цели — ценности теоретического человека. Так, вполне признавая самостоятельность объективирующих частных наук о действительности, философия все же не отказывается ни от одной из прежних своих областей. Можно даже сказать, что философия ценностей отличается от прежней философии, стремившейся к познанию действительности, только тем, что она во всех отношениях шире последней. Она не только расширила понятие о мире, включив в него кроме действительности еще ценности и смысл, но и область ценностей не исчерпывается для нее теоретическими ценностями и смыслом познания. Как теория ценностей, философия должна охватить все многообразие культурных благ и понять систему ценностей, лежащую в основе культуры. Соответственно этому она должна также связать все эти ценности с действительностью, т. е. истолковать смысл разнообразных проявлений жизни, а в последнем счете вскрыть единый общий смысл многообразия человеческого существования. Такая философия необходимо должна воспринять в себя всю полноту жизни, обнаруженную историей в процессе временного ее развития, а это откроет нам также возможность заглянуть в цели и будущее культурной работы человечества, т. е. в то, что должно (soll) прийти, а не неизбежно придет (muss). Если под смыслом понимать всю полноту смысла, обнаруживающуюся при помощи системы ценностей, то понятие смысла потеряет присущую ему с виду безжизненность. Точно также потеряет свою остроту и опасение, что у философии не останется больше никаких проблем, раз все чистые проблемы действительности целиком отойдут к частным наукам...

Не только теория ценностей, но и основанное на системе ценностей истолкование смысла, так как мы его понимаем, отнюдь не представляет из себя чего-то принципиально нового, дотоле совершенно не слыханного. Философия, собственно говоря, всегда стремилась к истолкованию смысла, и при том не только к истолкованию смысла отдельных сторон жизни, но и к проникновению в общий смысл нашего существования. Но при этом к истолкованию смысла всегда примешивались другие факторы, затемнявшие его своеобразную сущность и мешавшие ясному познанию его. <...>

Развивая понятие о мире, мы пытались показать, что понятие это составляется не из субъектов и объекта, а из трех царств: действительности, ценностей и смысла. Действительность всецело подлежит объективирующим частным наукам, к ним относятся также блага и оценки субъекта. Напротив, проблема ценностей как ценностей подлежит философии. Основываясь на понимании ценностей, философия объединяет затем оба раздельные царства путем истолкования смысла, имманентного действи-

тельной жизни. Старое противоречие субъекта и объекта из принципиального противоречия двух родов действительности превращается в лишенное всякого принципиального значения различия в сфере одной и той же объективной действительности. Если бы мир состоял только из действительности, то были бы только объективирующие науки. А так как частные науки поделили теперь между собою всю действительность, то для философии в таком случае не оставалось бы места: ее бы не существовало. Наоборот, отделение проблем ценности от проблем действительности приводит к очищению и выяснению собственно философских проблем, делая вместе с тем бессодержательными все обвинения против объективирующих наук в уничтожении ими смысла жизни. Старые противоречия воли и представления, активного действия и пассивного страдания, внешнего и внутреннего мира, механизма и телеологии лишаются своего решающего значения в вопросах мировоззрения. Включая действительный субъект в связь объектов, мы ничуть не касаемся значимости ценностей. Ограничивая объективизм сферой действительности, мы таким образом только укрепляем его. Наоборот, в вопросах мировоззрения объективирующий метод не в состоянии помочь нам. Тут мы должны исходить из субъекта. Но и здесь мы не будем пытаться понять действительность субъективирующим методом, что привело бы нас к бесконечному и тщетному спору с частными науками. Для нас важен лишь смысл субъективных актов оценки. Мы должны истолковать смысл субъекта и его оценок в научной, художественной, социальной и религиозной жизни под углом зрения ценностей, тщательно избегая всякого субъективирующего понимания действительности. Так исчезает идея двойной истины; мы уже не имеем дела с одним и тем же тождественным материалом, обрабатываемым с двух различных точек зрения. Обоим различным методам нашим соответствуют также и различные области: область бытия, устанавливаемого объективирующим методом, и область смысла, истолковываемого субъективирующим образом. Неизбежный дуализм потерял всю свою остроту. Таким и только таким образом приходим мы к примирению старого противоречия объекта и субъекта, и стало быть к единому понятию о мире, поскольку в науке вообще имеет смысл стремиться к единству. Развивая здесь понятие философии, мы, разумеется, имели в виду только указать на возможность вообще мировоззрения. Прийти же к нему можно лишь путем развития целой системы философии. <...>

«О понятии философии». — Логос. М., 1910. Кн. 1. С. 19—31, 33—34, 37, 38, 39, 42—43, 51, 52—56, 60—61.

ШЛИК МОРИЦ (1882—1936)

Время от времени учреждают призы за лучший очерк по вопросу: что достигнуто философией за некоторый период? Этот период обычно начинают именем какого-нибудь великого мыслителя, а завершение его видят в «настоящем». При этом предполагается, что прогресс философии ко времени данного мыслителя несомненно, что же касается дальнейших достижений, то они неясны.

Подобные вопросы выражают явное недоверие к философии того периода, который только что закончился. Создается впечатление, что мы имеем дело со скрытой формулировкой вопроса: а есть ли вообще хоть какое-то продвижение в философии за этот период? Ибо если бы мы были уверены, что достижения имеются, мы также знали бы, в чем они состоят.

Если мы относимся к прошлому менее скептически и видим в его философии непрерывный ряд развития, то оправданием такому отношению может служить лишь повышенное чувство почтительности, с которым мы рассматриваем все, что занимает достойное место в истории. Кроме того, по крайней мере древние философы продемонстрировали свою способность оказывать историческое влияние. Поэтому в суждениях о них имеется в виду скорее их историческая, нежели действительная значимость, особенно если мы — как это часто бывает — не отваживаемся различать то и другое.

Очень редко наиболее способные из мыслителей считали, что результаты предшествующего философствования, включая и классические образцы, являются несомненными. Это доказывается тем, что почти каждая новая система начинает все сначала — каждый мыслитель ищет свое собственное основание и не желает стоять на плечах предшественников. Декарт (не без причины) чувствовал, что начинает все совершенно по-новому; Спиноза верил, что его математическая форма (конечно, второстепенная) является открытием подлинного философского метода; Кант был убежден, что предложенный им путь в конце концов превратит философию в науку. Примеры можно множить, ибо практически все великие мыслители стремились провести радикальную реформу философии и считали это существенно важной задачей.

Эту особенность философии так часто описывали, о ней так часто сожалели, что бесполезно было бы вновь все это обсуждать. Молчаливый скептицизм и воздержание от суждений кажутся единственно правильным отношением к проблеме. Опыт двух тысяч лет, видимо, научил, что попытки положить конец хаосу систем и изменить судьбу философии нельзя более

принимать всерьез. Указание на то, что успех в решении самых упрямых проблем был все же достигнут, знающего человека не убедит; ибо есть опасность, что философия просто никогда и не доходила до постановки подлинных «проблем».

Я говорю об этой широко известной анархии философских позиций, чтобы не оставалось никаких сомнений в том, что я в полной мере осознал масштаб и значение того взгляда, который хотел бы сейчас высказать. Я убежден, что мы сейчас переживаем решающий поворот в философии, и наше мнение о том, что бесплодному конфликту систем пришел конец, можно оправдать вполне объективными соображениями. Уже сейчас мы обладаем методами, которые делают такие конфликты в принципе ненужными, и следует лишь решительным образом их применить. <...>

Не существует других способов проверки и подтверждения истин, кроме наблюдения и эмпирической науки. Всякая наука (если и поскольку мы понимаем под этим словом содержание, а не человеческие приспособления для его открытия) есть система познавательных предложений, т. е. истинных утверждений опыта. И все науки в целом, включая и утверждения обыденной жизни, есть система познаний. Не существует (в добавлении к этому) какой-то области «философских» истин. Философия не является системой утверждений; это не наука.

Но тогда что же это? Конечно, это не наука, но тем не менее она есть нечто столь значительное и важное, что ее, как и раньше, можно удостоить звания Царицы Наук. Ибо нигде не записано, что Царица Наук сама должна быть наукой. Поворот, происходящий сегодня, характеризуется тем, что мы видим в философии не систему познаний, но систему *действий*; философия — такая деятельность, которая позволяет обнаруживать или определять значение предложений. С помощью философии предложения объясняются, с помощью науки они верифицируются. Наука занимается истинностью предложений, а философия — тем, что они на самом деле означают. Содержание, душа и дух науки состоят, естественно, в том, что именно в действительности означают ее предложения; философская деятельность по наделению смыслом есть, таким образом, альфа и омега всего научного знания. Это понимали и раньше, когда говорили, что философия одновременно и лежит в основании, и является высшей точкой в здании науки. Правда, ошибочно полагали, что фундамент состоит из «философских» предложений — предложений теории познания, а венцом являются философские предложения, называемые метафизикой.

Легко видеть, что в задачу философии не входит формулирование предложений — наделение предложений смыслом не может быть осуществлено с помощью самих предложений. Ибо если, скажем, я говорю о смысле

моих слов, применяя разъясняющие предложения и определения, т. е. с помощью других слов, следовало бы спросить в свою очередь о смысле этих разъясняющих слов и т. д. Это не может продолжаться до бесконечности и всегда приходит в конечном счете к указаниям на то, что имеется в виду и, таким образом, к реальным актам; однако сами эти действия не могут быть далее разъяснены, да они и не нуждаются в разъяснении. Окончательное наделение смыслом, таким образом, всегда происходит с помощью *деяний*. Именно деяния или действия составляют философскую деятельность.

Одной из самых серьезных ошибок прошлого была вера в то, что действительное значение и подлинное содержание точно так же формулируются в виде предложений и, следовательно, могут быть репрезентированы в познавательных предложениях. Это было ошибкой «метафизики». Усилия метафизиков всегда были направлены на абсурдную цель — выразить чистое качество («сущность» вещей) с помощью познавательных предложений, т. е. высказать невысказываемое. Качества не могут быть «высказаны». Они могут быть лишь показаны в опыте. Однако к этому показыванию познание не имеет никакого отношения.

Таким образом, метафизика гибнет не потому, что человеческий разум не в состоянии и разрешить ее задач (как, к примеру, думал Кант), но потому, что таких задач не существует. С обнаружением ошибочных формулировок этой проблемы объясняется также и история метафизических споров.

Если наша концепция в главном верна, мы должны быть способны обосновать ее и исторически. Следует объяснить изменение в смысле слова «философия».

Вот в чем здесь дело. Если в древности (и даже до самого последнего времени) философия считалась тождественной всякому чисто теоретическому научному исследованию, то это указывает на тот факт, что наука была в состоянии сама выполнять задачу прояснения собственных фундаментальных понятий. Эмансипация специальных наук от философии доказывает, что смысл некоторых фундаментальных понятий стал достаточно ясен, чтобы обеспечить в дальнейшем успешную работу с ними. Если сегодня этика и эстетика, а зачастую также психология считаются ответвлениями философии, это означает, что они не обладают пока достаточно ясными базисными понятиями, что их усилия до сих пор направлены главным образом на *смысл* собственных утверждений. Наконец, если внутри уже установившейся науки в какой-то момент возникает вдруг необходимость заново поразмыслить над истинным смыслом фундаментальных понятий и в результате достигается более глубокое понимание их смысла,

это сразу же считается выдающимся философским достижением. Все согласны, например, что работа Эйнштейна, направленная на анализ смысла утверждений о времени и пространстве, была философским достижением. Здесь мы должны добавить, что решающие и эпохальные шаги в науке всегда имеют такой характер; они предполагают прояснение смысла фундаментальных утверждений, и только те достигают в них успеха, кто способен к философской деятельности. Великий исследователь — всегда философ.

Часто также название «философия» применяется к действиям, которые направлены не на чистое познание, а на поведение в жизни. Это вполне понятно. Ибо мудрый человек возвышается над неразумной толпой только тем, что может указать более ясно смысл утверждений и вопросов, относящихся к жизненным отношениям, фактам и желаниям.

Поворот в философии означает также решительный отказ от ошибочных путей, которые были намечены во второй половине XIX века и привели к совершенно неправильным оценкам того, что такое философия. Я имею в виду представление об индуктивном характере философии и соответственно убеждение, что философия состоит исключительно из предложений, обладающих гипотетической истинностью. Идея о том, что предложения философии лишь вероятны, не была ранее популярной. Мыслители прошлого отвергли бы такую идею как несовместимую с достоинствами философии, и в этом проявлялось здоровое инстинктивное ощущение, что философия должна заниматься поиском последних оснований познания. Обратной стороной медали была догма о том, что философия ищет безусловно истинные *априорные* аксиомы; это мы должны рассматривать как крайне неудачное выражение указанного инстинкта, особенно в свете того, что философия вообще не состоит из предложений. Однако мы тоже берем в достоинство философии и считаем несовместимыми с ним недоверительность и вероятность; и мы рады, что решающий поворот делает невозможными такие концепции. Ибо понятия вероятности или недоверительности просто неприменимы к действиям по осмыслению, которые образуют философию. Она должна устанавливать смысл предложений как нечто явно окончательное. Либо у нас есть этот смысл, и тогда мы знаем, что означает это предложение, либо мы не обладаем таким знанием и в этом случае имеем дело с пустыми словами, а вовсе не с предложениями. Нет ничего, что было бы посередине, и не может быть и речи о «вероятности» того, что некоторый данный смысл является верным. Таким образом, совершив поворот, философия доказывает достоверный характер своих предложений еще яснее, чем раньше.

И только за счет такого поворота может быть прекращен спор систем.

Я повторяю: в результате нового взгляда на вещи мы можем сегодня считать этот спор практически законченным. <...>

Разумеется, останутся еще многочисленные попятные движения. Конечно, многие философы столетиями еще будут бродить по проторенным путям и обсуждать старые псевдопроблемы. Но в конце концов их перестанут слушать: они станут напоминать актеров, которые продолжают играть даже после того, как аудитория опустела. И тогда не будет необходимости обсуждать какие-то особые «философские проблемы», ибо можно будет по-философски говорить о каких угодно проблемах, т. е. обсуждать их ясно и осмысленно. <...>

«Поворот в философии». — Аналитическая философия. Избранные тексты. Сост. А. Ф. Грязнов. М., 1993. С. 28—33.

ЯСПЕРС КАРЛ (1883—1969)

Путь мыслящего человека — это жизнь в философствовании. Поэтому философствование присуще человеку как таковому. Человек — единственное существо в мире, которому в его наличном бытии открывается бытие. Он не может выразить себя в наличном бытии как таковом, не может удовлетвориться наслаждением наличным бытием. Он прорывает всю как будто завершенную в мире действительность наличного бытия. Он действительно знает себя как человека только тогда, когда, будучи открыт для бытия в целом, живет внутри мира в присутствии трансценденции. Принимая свое наличное бытие, он все же настойчиво стремится к бытию. Ибо он не может понять себя в мире просто как результат мирового процесса. Поэтому он преступает пределы своего наличного бытия и мира, достигая их основ, стремясь туда, где он становится уверенным в своих истоках, как бы соучаствуя в творении. Он не защищен в истоках и не достигает цели. Он ищет в своей жизни вечное между истоками и целью.

Повсюду незамкнутость мира и разрушение каждой замкнутой картины мира, неудача планирования в мире, человеческих проектов и их осуществлений, незавершенность самого человеческого бытия ведут к границе: у края бездны познается ничто или Бог.

Однако здесь никогда не может быть доказательства в смысле неопровержимого научного доказательства. Доказанный Бог уже не Бог. Поэтому: только тот, кто исходит из Бога, может Его искать. Уверенность в бытии

Бога, какой бы зачаточной и непостижимой она ни была, есть предпосылка, а не результат философствования. <...>

От философии ждут убедительного рассудочного понимания, чего-то, что каждый должен признать правильным и что он может знать, а не чему он должен верить.

На самом деле, философия не ссылается ни на откровение, ни на авторитет. Однако то, с чем разумно выражает свое согласие философствующий человек, — нечто значительно большее, чем убедительное рассудочное знание. Это то, что он постигает как истинное из собственных истоков и привносит в настоящее посредством всех органов.

В философствовании человек совершает прорыв своего естества, но посредством собственной сущности. То, что он в этом прорыве схватывает как бытие и как самого себя, и есть его вера. В философствовании мы идем путем, который ведет к истокам веры, присущим человеку как человеку.

В своих начатках философские мысли присутствуют в каждом человеке, в наиболее чистом виде иногда в детях. Обнаруживать такие ходы мыслей, прояснять их и раскрывать, повторять их и узнавать в них то, что мыслилось на протяжении тысячелетий, — дело философии как превратившегося в профессиональное ремесло мышления. <...>

Философское содержание веры можно высказать в таких положениях как:

Бог есть.

Существует безусловное требование.

Мир обладает исчезающим наличным бытием между Богом и экзистенцией...

Трансценденция над всем миром или до всего мира называется Богом. <...>

Для философствования имеет ... особенное, более того, решающее значение удостоверение в наличии разницы между предметно познающим мышлением, применяемым в науках, и трансцендирующим мышлением, присущим философии. <...>

Трансцендирующее мышление есть мышление, которое благодаря методу научно по своему характеру, а вместе с тем из-за исчезновения определенного предмета иное, чем научное познание. <...>

...философская вера всегда пребывает в убывающей и снимающей себя диалектике.

Диалектика очень различна по своему смыслу. Общим для нее остается лишь то, что противоположности имеют в ней существенное значение. Диалектикой называется логический процесс, который идет через антитезис к разрешению в синтезе. Диалектикой называется то, что реально

происходит под действием противоположностей, которые сталкиваются, объединяются и создают нечто новое. Но диалектикой называется и доведение противоположностей до антиномий, не ведающих разрешения, падение в неразрешимость, в противоречивое; называется и приведение к границам, где бытие являет себя абсолютно разорванным, где мое собственное бытие становится верой, а вера — постижением в кажущемся абсурдом.

В философской вере заключены структуры подобных диалектик.<...>

Спрашивают: Для чего нужна философия? Философия не помогает. Платон не мог помочь грекам, он не предотвратил их гибель, более того, косвенным образом содействовал этой гибели.

Все отрицания философии исходят из того, что ей чуждо, — либо из твердого содержания веры, для которого философия может быть опасна, либо из целей наличного бытия, для которых философия бесполезна, либо из нигилизма, отвергающего как не имеющее ценности все, в том числе и философию.

Но в философствовании происходит то, чего не замечают все ее противники: с философствованием человек обретает свои истоки. В этом смысле философия безусловна и не имеет цели. Ее нельзя ни обосновать, исходя из другого, ни оправдать как полезную для чего-либо. Она — не бревно и не соломинка, за которые можно держаться. Философией нельзя распоряжаться, ее нельзя использовать.

Мы осмеливаемся утверждать: философия не может не быть, пока живут люди. Философия содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире — явить смысл, охватывающий эти цели, — осуществить, как бы пересекая жизнь, этот смысл в настоящем — служить посредством настоящего одновременно и будущему — никогда не низводить какого-либо человека или человека вообще до средств.

Постоянная задача философствования такова: стать подлинным человеком посредством понимания бытия; или, что то же самое, стать самим собой, благодаря тому, что мы достигаем уверенности в Боге. Выполнение этой задачи определяется неизменными чертами:

Всегда и сегодня необходимо совершать работу философского *ремесла*: развертывать категории и методы, структурировать наше основное знание — ориентироваться в космосе наук — усваивать философию истории — упражняться в спекулятивном мышлении метафизики, в просветляющем мышлении экзистенциальной философии.

Целью всегда остается обрести *независимость* единичного человека. Он обретает ее посредством отношения к подлинному бытию. Он обретает

независимость от всего происходящего в мире посредством глубины его связи с трансценденцией. Что Лао-цзы постигал в дао, Сократ — в божественном велении и знании. Иеремия — в Яхве, который изъяснял ему свою волю, что ведали Бозэций, Бруно, Спиноза, и было тем, что делало их независимыми. Эту философскую независимость не следует смешивать ни с либертинизмом суверенного произвола, ни с жизненной силой, упорствующей перед лицом смерти.

Задача всегда состоит в *напряжении*: обрести независимость *в стороне от мира*, в отказе от него и в одиночестве — или *в самом мире*, через мир, действуя в нем, не подчиняясь ему. Тогда о философе, приемлющем свободу лишь вместе со свободой других, свою жизнь — лишь в коммуникации с другими, можно сказать то, что глупец прокричал вслед Конфуцию: «Вот человек, который знает, что ему ничего не удастся, и все-таки продолжает действовать»; это — истина конечного знания, абсолютизирующего свою видимость, но истина, которая оставляет более глубокую истину философской веры незатронутой.

Философия обращается к отдельному человеку. В каждом мире, в каждом положении в философствовании происходит отбрасывание человека к самому себе. Ибо только тот, кто есть он сам, и способен подтвердить это в одиночестве — может истинно вступить в коммуникацию.

Можно ли, формулируя таким образом неизменные задачи философии, сказать что-либо об ее современной задаче?

Мы слышали, что вере в разум пришел конец. Важным шагом XX в. было отпадение от Логоса, от идеи мирового порядка. Одни ликуют в сознании освобожденной жизни, другие обвиняют дух в этой величайшей измене, в этом несчастье, которое неизбежно приведет к гибели человечества.

По этому поводу следует сказать: Этот шаг имеет свое оправдание в том, что он разрушил самоуверенность рассудка, оставленного разумом, показал иллюзорность мировой гармонии, уничтожил доверие к правовому состоянию и законам самим по себе. Это была позиция, которая казалась великолепной на словах, но за которой скрывалась низость жизни, разоблаченная психоанализом, этим психотерапевтическим движением, расширившимся до путаного мировоззрения и обладавшим своей частичной истиной в противостоянии изолгавшейся эпохе и в зависимости от нее.

Когда все дерево срублено, обнажаются корни. Корни — это истоки, из которых мы вышли, и, которые мы забыли в переплетении мнений, привычек, схем постижения.

Сегодня перед нами стоит задача вновь обосновать подлинный разум

в самой экзистенции. Это — самое непреложное требование в определенной Кьеркегором и Ницше, Паскалем и Достоевским духовной ситуации.

Выполнение этой задачи не может быть восстановлением прошлого. Сегодня в ней должны содержаться следующие моменты:

1) Мы ищем покоя посредством постоянного пробуждения нашего беспокойства.

2) Проходя через нигилизм, мы усваиваем наше предание.

3) Мы ищем чистоту науки в качестве предпосылки истины нашего философствования.

4) Разум становится безграничной волей к коммуникации. <...>

Неверие приводит человека к тому, что он теряет силы, пребывая в каких-либо условиях жизни среди других, к подчинению познаваемой необходимости и неизбежности, к пессимизму, вызванному приближением конца, слабеющим сознанием. Человек задыхается в мнимом качественно определенном бытии.

Философская вера есть вера человека в свои возможности, в ней дышит его свобода.

«Философская вера». — Смысл и назначение истории.
М., 1991. С. 429, 431, 434, 435, 455, 450—502.

ЮШКЕВИЧ ПАВЕЛ СОЛОМОНОВИЧ (1873—1945)

I

Не помню, какой автор, сравнивая между собой античное и современное мировоззрение, заметил, что философия была наукой древних, а наука есть наша философия. Этим была правильно указана линия развития теоретической мысли от произвольной и малообоснованной спекуляции ионийской натурфилософии до теперешнего точного знания с его широкими обобщениями и перспективами. Философия первоначально охватывала, действительно, почти всю сферу теоретического знания. Но постепенно из нее стали выделяться и вести независимое существование различные частные науки, сначала такие точные, как математика, астрономия и пр., а затем в XIX веке — и так называемые «науки о духе», наука права, психология, этика, эстетика и пр. И чем крепче становились на ноги и самостоятельнее делались эти отпрыски философии, тем более пустой и формальный характер принимала она сама, превращаясь в какую-то сморщенную, ненужную кожуру, лишь задерживающую развитие не разорвав-

ших ее еще областей знания. При таком положении вещей естественно было возникновение теории, утверждавшей, что философии предстоит раствориться в совокупности положительных наук, которая должна заметить прежде всеобъемлющие метафизические системы. Только за теорией познания (и логикой) оставались еще некоторые из старинных функций философии. Только она, наука о науке, должна была напоминать еще о былом величии науки наук, царственной науки о принципах сущего.

За последнее десятилетие этому чтению о прогрессивном самоупряднении философии был нанесен сильный удар. Системная философия, оказывается, не хочет вовсе сойти с арены борьбы идей, но, наоборот, пытается обратно завоевать некоторые из уступленных ею позиций. Метафизические настроения неудержимо растут, и не только в среде профессиональных философов, но и в значительной сочувствующей им части образованного общества. Влиятельные мыслители открыто и при явном одобрении толпы поклонников объявляют науку низшим видом знания, скользким только по поверхности явлений, и противопоставляют ей философию с ее познанием абсолютного и проникновением в сущность вещей.

Эта перемена в отношении к метафизике заставляет задать вопрос, правилен ли был прогноз теории, предсказывавшей конечное распадение и растворение философии в системе положительного знания. Нет ли в сложном явлении, называемом философией, такого осадка, такого неразложимого остатка, который не может быть впитан в себя точными науками и около которого периодически — по своим каким-то особенным законам — будут отлагаться толщи идей и образов, кристаллизуясь в разнообразные метафизические системы?

Можно, конечно, сказать, что наблюдаемый теперь рецидив метафизического умозрения представляет просто временное и преходящее явление, вызванное своими частными обстоятельствами: перед тем как свече потухнуть, светильня еще вспыхивает раз-другой ярким пламенем, но это только ускоряет момент ее окончательного погасания.

Однако допустимо и другое объяснение. Возможно ведь, что прав был Кант, когда сравнивал метафизику с рекой, которая *labitur et labetur in omne volubilis aevum* (течет и будет течь во всякий быстротекущий (мимолетный) иск (время, жизнь). — *Ред.*)

Возможно, что в человеческой душе есть какой-то спекулятивный фермент, который может быть временно связан и нейтрализован своим научным антагонистом, но который не может быть окончательно уничтожен и время от времени порождает эпохи метафизического брожения.

Чтобы ответить на эти вопросы, приглядимся к характеру метафизического творчества и к его отличиям от научной деятельности.

II

Сравнивая научные истины с философскими, мы замечаем прежде всего следующую особенность: научные понятия если и не все поддаются мере и числу, то все определены и однозначны. У них резко очерченные контуры, ясный, отчетливый диск. Как ни трудно подчас определить такие понятия, как «материя», «сила», «энергия», но объем и охват их не вызывают никаких сомнений и не порождают никаких надежд. Они чисто познавательного типа. Материя есть материя, энергия есть энергия — и ничего больше: никакого другого, особенного смысла, отличного от логического, с ними не связывается. Научные понятия — это сухие деловые бумаги, в которых каждое слово, каждый знак имеют свое, точно взвешенное и раз навсегда установленное значение.

Совсем иной характер носят философские понятия. Они какие-то мерцающие, точно звезды, то сжимающие свой пучок света, то снова разжимающие его. Они полны намеков и обетований: «сущее», «бытие», «становление» — это не сухие отвлеченные термины логики, это сложные символы, под которыми, помимо их прямого смысла, скрывается еще особенное богатое содержание. И если научное понятие можно сравнить с деловой бумагой, то философское похоже на поэтическое произведение с его метафорами и уподоблениями.

Эта расплывчатость, «мерцание» философских понятий, благодаря которому на строгий логический смысл их налагается еще какой-то другой — менее определенный, но чем-то ценный и значительный, — не есть случайный признак их, продукт недостаточного расчленения и обработки. Наоборот, это их существенная составная черта. Коренные философские понятия суть всегда понятия-образы, понятия-эмоции. Они двучленны, биполярны, как электрические термоэлементы, и достаточно обломать у них образно-эмоциональный конец, чтобы в них перестал течь философский ток и чтобы они превратились в немерцающие, с четкими контурами, термины науки.

Особенному характеру философских понятий соответствуют и специфические черты философии. Различие между философией и наукой нередко объясняют тем, будто предметы исследования у них различны, будто философия направлена на общее, а наука — на частное, или же будто первая занимается абсолютной сущностью вещей, а вторая относительными явлениями и т. п. Дело, однако, не в этом. Наука занимается не только частным,

но и обобщениями всяких родов и степеней, вплоть до высочайших, и нет оснований ставить ей в этом отношении какие бы то ни было границы и относить наиболее крупные обобщения к ведению философии. Точно так же если существует такой предмет познания, как «абсолютное», то он рано или поздно будет втянут в сферу научного анализа. Вообще все познаваемое — тем самым, что оно познаваемое, — является достоянием науки.

Дуалистический разрез человеческой психики проходит не через сферу познания, деля ее на две разнокачественные области («абсолютное» познание и «относительное» и т. д.), а вне ее. И если что-нибудь стоит за границами науки, то или потому, что в рассматриваемом случае дело не идет вовсе о познании, или же потому, что оно идет не о нем одном только. Философия от науки отличается поэтому не предмет исследования, а то, что она не есть вовсе чистое познание и подходит к миру совсем иначе, чем наука. Ее корни заложены не в уме, а в нижних этажах душевной жизни, часто в глубине бессознательного.

Современная психология все больше и больше раскрывает перед нами сложную картину, представляемую нашим «я», огромную роль бессознательного в наших переживаниях, значение таких явлений, как раздвоение личности и пр. Теперешние исследователи стали внимательнее присматриваться к строению психики, стараясь различить поверхность ее от того, что таится «на дне души» (как гласит название книжки одного сторонника Фрейда — Штекеля). Человек ведет, собственно говоря, два существования, резко отличных друг от друга, живет как бы в двух мирах: с одной стороны, в мире повседневной реальности, мире дел, социальных отношений, житейской прозы; с другой — в мире воображения, игры, мечты, являющемся как бы пережитком поры детства. Этот второй, внутренний, мир бывает обыкновенно отнесен на задний план, атрофируясь у многих людей почти до степени зачатка. Их взрослое «я», своего рода социальная личина, поглощает у них почти без остатка интимную личность. К каждому из нас рано или поздно плотно пристает какая-нибудь социальная маска из богатого запаса их, имеющегося в данном обществе, и каждый более или менее добросовестно играет ту роль, которая досталась ему в пьесе общественной жизни: роль купца, врача, инженера, писателя, любящего отца, супруга и т. д. Иной так срастается с этой своей ролью, что уходит из жизни в полном неведении того, что он был собственно не собой, а социальным манекеном, ходячим воплощением некоторой категории коллективной жизни. Других же только житейская катастрофа выбивает из колеи профессионального автоматизма, и тогда они вдруг с изумлением оглядываются на себя и окружающих точно сомнамбула, пробужденный из своего странного состояния и увидевший себя в какой-то незнакомой обстановке.

У этого ключа интимной личности и питается философское мировоззрение, строя над данной нам эмпирической действительностью, миром строгой науки и обычной социальной жизни другую, над-эмпирическую действительность, особенное царство необычного и значительного. Двойственность душевной жизни — противоположность «я» известной профессии или социальной функции и «я» глубокого, потаенного, сотканного из грез, воспоминаний, тоски по необыкновенному и концентрирующего в себе всю сущность личности, — выносится наружу в виде дуализма двух миров: относительного и обыденного мира опыта и абсолютного, преображенного мира метафизической спекуляции.

Потребность в ином, в отличном от привычных впечатлений, глубоко заложена в человеке, и чем выше уровень культуры, тем настойчивее делается она и тем многообразнее способы ее удовлетворения. Преображение действительности совершается в различных, имеющих неодинаковую ценность и значение, идеологических формах. Наиболее простая и прозрачная из них — это эстетическая идеализация, «чарование красных вымыслов», дающее человеку временное забвение от грубой обычности.

Как океан объемлет шар земной,
Так наша жизнь кругом объята снами:
Настанет ночь, и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.

(Тютчев)

«Сны» поэтического вымысла — это «преображение на миг», чистая игра, это волшебное покрывало Майн, брошенное на мгновение на повседневность и сейчас же убранное с нее.

«Творимой легенде» поэзии противоположно в своей коренной серьезности религиозное устремление, возносящее над земной юдолью иной, горный мир, неизмеримо более высокий и вечный. Религиозное чувство дало человечеству в мистическом экстазе наиболее глубокую индивидуальную форму, а в праздничном настроении наиболее яркую социальную форму преобразования действительности — преобразования, воспринимаемого не как иллюзия, не как игра, а как самая истинная и подлинная реальность.

Наконец, промежуточное место между поэзией и религией занимает метафизическая спекуляция, противопоставляющая великое, самодовлеющее, мировое «Все» незаконченному и всегда обусловленному миру науки. Позади видимого нами порядка явлений философская интуиция находит другой, с какими-то особыми связями, немногочисленными, туманными, но в своей туманности говорящими тем убедительнее чувству и

воображению. Деловой и безразличной текст свитка бытия как бы скрывает на собой другой, важный и нужный, написанный «химическими» чернилами и обнаруживающийся лишь под действием жара интимного «я». Под согревающими лучами этого «я» мир словно просветлевает; суровые, твердые очертания его смягчаются, легко раскрываясь для охваченной чувством космического личности.

В философии мирозерцания происходит приобщение внутренней личности, разбившей оковы социального автоматизма, к мировому целому. Лицом к лицу здесь становятся «я» и Вселенная. Как ни проблематично это представление о Вселенной, как ни призрачно со строго логической точки зрения, но на известной ступени развития оно неизбежно возникает как идеальное продолжение и идеальная квинтэссенция окружающего мира. Стирая все грани и межи, забывая все частности и дробления, установленные требованиями жизни и науки, человек словно обводит одним широким жестом вокруг себя, объединяя в одно неразрывное, компактное целое бесчисленные формы чувственного мира и спрашивая: «Что есть Все, захваченное этим жестом? Какое место занимаю в нем я, не я — купец, воин или другой какой-нибудь занумерованный и заэтикетированный член общества, а я во всей совокупности своих сокровенных помыслов и желаний, я, говорящий, как равный с равным, со Вселенной?»

Раз возникши в человеческой истории, этот вопрос не может быть уже вычеркнут из нее, как бы убедительно ни доказывали логическую несостоятельность образования понятия «Все» и неправомерность оперирования им. Ведь «Все» метафизики есть лишь своеобразная проекция наружу интимного «я». И пока не иссякнет в человечестве этот внутренний источник интимности, не прекратится и процесс отбрасывания на экране Вселенной «я».

«Все» философии не есть результат простого суммирования частных мировых систем, сперва земли, потом солнца с планетами, звезд, туманностей и т. д. Сколько бы звезд и туманностей мы ни слагали между собой, как бы далеко в глубь пространства ни проникали наши телескопы и спектрокопы, мы все еще не покидаем плоскости чисто научного рассмотрения вещей. «Все» отличается от различных конечных вселенных, открываемых одна за другой положительной наукой, не количественно, а качественно. В порядке «Всего» явления приобретают совсем иного рода значение и значительность, чем в порядке тех или иных мировых систем, подобно тому как события личной жизни получают иное освещение с точки зрения интимного «я», чем «я» обычного. Периферическое рассмотрение вещей уступает здесь место рассмотрению их как бы из мирового центра. Человек чувствует себя песчинкой на земле, атомом — в солнечной системе

и еще более мелкой единицей по отношению к звездному миру. Чем более объемлющие системы мы станем брать, тем ничтожнее будет удельный вес личности. Казалось бы, что в пределе должна получиться бесконечно малая дробь. И однако лишь только мы переходим к этому пределу и противопоставляем человеку мировое «Все», как рассматриваемое отношение резко меняется: из дифференциала личность становится вдруг значащей величиной, величиной того же порядка, что и мировое целое. Это ясно показывает нелогический, иррациональный характер понятия «Все», которое и дорого человеку именно этой своей иррациональностью. Неистребимый антропоцентризм человеческой природы, изгнанный из области положительного знания, нашел себе тем более неприступную позицию в самом сердце философского размышления о мире.

Философия есть размышления о вещах sub specie (с точки зрения. — Ред.) «Всего». «Все» есть основное понятие ее, оно — подлежащее — явное или неявное — всех философских суждений. И своеобразный характер этого наполовину логического, наполовину эстетического понятия отражается на всех тех сказуемых, которые соединяются с ним. В гераклитовском «все течет» идея «течения» вовсе не равнозначна научному понятию движения, процесса, изменения: она есть все это плюс еще некоторый образно-эмоциональный комплекс, содержащий в себе, например, образ реки — «реки жизни», «реки времен» — и ряд ассоциирующихся с этим — то грустных, то радостных, в зависимости от темперамента, — чувства и настроений. Точно так же в парменидовском: «бытие» (т. е. Все) едино» идея единства не совпадает с монизмом положительной науки. Единство сущего постигается здесь как что-то сбивающее все явления мира в одну твердую, неразрушимую, однородную массу, которая не терпит рядом с собой никаких особенностей, никаких раздельностей. Изменение изгнано из мира. «Все», такое энергичное, развивавшее такую кипучую и неустанную деятельность у Гераклита, наслаждается у Парменида вечным блаженным отдыхом. В вещах нет известной вражды, как учил эфесский мудрец. Наоборот, все вещи, солидарны, связаны между собой, соединены. И даже нет собственно вещей, а есть только одна умиротворяющая, беззвездная ночь бытия, в которую грезится так легко и беззаботно.

Два порядка существуют в мире, два различных текста чередуются в нем для направленного на целое взора. Но внутреннее «я» не только проявляет тайный смысл сущего; оно, собственно, продиктовывает и весь текст этой тайнописи. Там, где один мыслитель находит непрерывное движение и изменение, там другой видит лишь молчаливый, замкнутый в себе покой. Для одного сущность вещей — это стройный мир ясных и вечных идей; другой чувствует под поверхностной корой феноменального

мира могучее устремление и ропот рвущейся к жизни воли. «Все» является предметом самых разнообразных толкований. Общее подлежащее всех философских суждений, оно соединяется с различными, нередко прямо противоположными и исключаящими друг друга сказуемыми.

Здесь совершается второе логическое грехопадение философии. Объединив сперва все явления мира в одно неопределенно-собирательное «Все», философы начинают затем толковать это «Все» в терминах некоторого частного образа, одного из элементов «Всего» (в терминах «течения», «единого», «воли», «идеи» и т. д.). *Философия, таким образом, есть не только размышление о вещах sub specie «Всего», но и размышление обо «Всем» sub specie какой-нибудь отдельной вещи.*

Не следует, однако, представлять себе эти выделяемые анализом моменты философского умозрения как два отличных и раздельных во времени акта, причем сперва образуется подлежащее философии — понятие «Всего», а затем подыскивается к нему то или иное сказуемое (тот или иной частный образ, с которым отождествляется «Все»). Оба эти момента даны одновременно в том нераздельном и неразрывном переживании, каким является философское видение мира.

В каждом из нас находится зародыш философа, каждый из нас способен и известные моменты своей жизни подняться над уровнем обычного, раздробленного существования и окинуть одним всеохватывающим взглядом доступную ему сумму сущего. Философы отличаются только особенной повышенностью этого космического чувства, особенной яркостью и постоянством его и лишь затем уже диалектической сноровкой, позволяющей им развернуть в обширные логические системы немногочисленные элементы их первичной интуиции. Но в основе у всех — как у философов-творцов, так и у тех «философов на миг», какими являются обыкновенные люди, — лежит один и тот же простой акт интуиции «Всего», в котором наше интимное «я» становится, выражаясь словами Пютчева, на миг причастным «божески-всемирной жизни». Философия есть исповедь интимного «я», принявшая форму повествования о мировом «Всем».

III

Выраженная в терминах логики, философская интуиция сводится к нагромождению двух ошибок: сперва образуется проблематическое понятие «Всего», а затем ставится знак равенства между этим всеобъемлющим целым и некоторой частью его. Было бы неверно думать, будто понятие «Всего» исполняет здесь такую же функцию, какую исполняют в математике мнимые величины, которые в конце концов сокращаются друг с другом и

дают после всех выкладок вполне реальный и ценный результат. «Все» не играет вовсе вспомогательной роли такого промежуточного, уничтожающегося само собой термина. Оно не прикрывает собой других, более рациональных понятий; скорее наоборот, многие коренные философские понятия (как, например, «абсолютное», «сущность» и пр.) представляют собой замаскированные формы «Всего» (хотя, конечно, в образовании их принимают участие и другие мотивы).

Внутренние противоречия, присущие составным элементам философской спекуляции, показывают, что мы имеем здесь дело не с чисто познавательным актом. Внешне это сказывается в бесконечной пестроте и разноголосице философских систем, разноголосице, обнаруживающейся не только во времени — в смене различных взглядов и теорий, — но и в пространстве, в одновременной наличности несходных и нередко противоположных учений.

За последние годы, под влиянием исходящей от прагматизма критики, вокруг понятия истины загорелся ожесточенный спор. Какую бы позицию ни занять в этом споре, одно во всяком случае должно быть бесспорно — именно, что познание, направленное на истину, характеризуется тенденцией к однозначности. Познание центростремительно. С какой бы точки научной периферии ни начали свою работу различные исследователи, в своем поступательном движении они непременно сближаются между собою. Эволюция положительного знания — это движение сближения, схождения. Возможно, что этот процесс сближения и выравнивания научных теорий — бесконечный, неспособный никогда реализоваться вполне. Но он протекает всегда в одном направлении, по одному уклону. Эволюция науки, пользуясь математическим сравнением, представляет сходящийся бесконечный ряд.

Совсем иную картину представляет история философии. Здесь вовсе не наблюдается тенденция к объединению взглядов и к схождению. Скорее можно даже отметить известное стремление к расхождению. Время приносит с собой — правда, крайне редко — новые точки зрения на сущее, между тем как почти ни одно из выдвинутых когда-нибудь философских учений не теряется бесповоротно. Ветшает форма их, меняется диалектическое обоснование, но по существу все прошлое философии стоит тут же, у порога настоящего, как живая современность. Гераклит и Платон, Кант и Гегель — это не просто история, это — самая настоящая актуальность, если не всегда *de facto* (фактически. — *Ред.*), то всегда *de jure* (юридически. — *Ред.*). Ни в какой другой науке история самой науки не играет такой исключительно важной, почти заслоняющей все остальное роли, как в философии. Этот чрезмерный историзм вырастает за счет объективно познавательного

значения философии, превращающейся в богатейший музей миросозерцаний.

Могут сказать, что, взятая сама по себе, картина вечной философской неурядицы не представляет решающего аргумента против научно-познавательного значения философии. История мысли знает немало проблем, выжидавших столетия и даже тысячелетия своего решения. Почему не допустить, что проблема философии относится к этому же типу и что в будущем — рано или поздно — удастся разрешить вековую загадку ее и выработать мировоззрение, которое прогрессивно объединит умы так, как объединяет какая-нибудь общезначимая научная теория?

Но возражение это покоится на недоразумении. Стремиться к единой, имеющей принудительность объективного знания метафизической доктрине значит проглядывать особенности структуры философии, совсем не сходной со строением науки. В философии следует отличать ядро ее, философскую интуицию, питающуюся у источника нашего интимного «я», и ее оболочку, философскую надстройку познавательного типа, призванную выявить и оправдать эту интуицию. Научообразность этой надстройки создает иллюзию о научном характере вообще философии. Между тем если философская интуиция и не может в конце концов не принять формы некоторой логической системы, т. е. чего-то общезначимого (об этом речь будет ниже), то все же система эта неразрывно связана со своей исходной интуицией, пригнана по мерке ее. Объединение философии следовало бы поэтому начинать не с верхушек, а с корней, т. е. надо было бы свести различные интуиции друг к другу, а затем к одной основной, универсальной интуиции, из которой и должна была бы вылупиться единая для всех философия.

Но рассчитывать на такое слияние интуиций значит представлять себе чересчур упрощенно наш внутренний мир. Это, по существу, все равно, что думать, будто наступит такая пора, когда у всех людей станет одинаковый темперамент или будто все роды художественной литературы заменятся каким-нибудь одним из них, за исключением всех прочих. Гёте и Байрон несводимы друг к другу; Гомера и Гейне нельзя слить в каком-то одном, высшем, поэтическом прозрении. А если бы это даже и было возможно, то это было бы не плюсом, а минусом и представляло бы не умножение, а расточение богатства человеческого духа. Нам в известном поэте ценен его индивидуальный, особенный, неразложимый подход к явлениям; в другом поэте мы любим тоже лишь его собственную, совершенно отличную, не повторяющую первого манеру видеть вещи, — и мы никак не желаем арифметической средней из них, в которой бы погашались наиболее ценные для нас стороны их творчества.

То же самое приходится сказать и о философской интуиции. Паменидовское видение застывшего в своем покое Всеединства не имеет ничего общего с гераклитовским учением о вечном мировом потоке: обе эти концепции исключают друг друга так, как исключают взаимно друг друга спокойный, созерцательный характер и неутомимый, тревожный, ипущий всегда перемены и движения темперамент. И нет нужды вовсе, чтобы стерлось различие между этими интуициями, как нет нужды в том, чтобы все общество превратилось в одних бесстрастных созерцателей или в одних вечно подвижных сангвиников. «В доме Отца Моего обителей много». У человечества тоже много философских обителей, и это-то и составляет одну из красот человеческого существования.

Когда дело касается искусства, то, разумеется, все соглашается с неизбежностью и желательностью разнообразных художественных реакций. Всякий чувствует, как скучен и монотонен был бы мир поэзии, в котором царил бы исключительно величественный пантеизм Гёте и откуда были бы изгнаны иронизирующий над собой лиризм Гейне, отчаяние Леопарди, страсть Байрона. Но лишь только речь заходит о философии, как отношение обыкновенно радикально изменяется, и даже у таких мыслителей, которые отводят философии место между наукой и искусством и которые видят сущность философии в своеобразной интуиции. Над нами здесь властна интеллектуалистическая иллюзия, в силу которой философии приписываются познавательные функции, — иллюзия, взращенная отчасти историей философии и ее тесной связью с развитием положительного знания, но корнящаяся главным образом в самих психологических источниках философского творчества.

В основе философской спекуляции лежит всегда, как мы видели суждение, отождествляющее «Все» с некоторым составным элементом его. Суждение это, в котором целое равно части, логически несостоятельно, но в этом именно ошибочном равенстве и заключается в известном смысле весь *raison d'être* (право на существование; разумное основание; смысл. — *Ред.*) философии. «Все», заключающее в необъятном лоне своем все предикаты, не может быть, разумеется, полномерно выражено ни одним из них. Логически правильное суждение свелось бы здесь к одной колоссальной тавтологии: «Все есть Все», и собственно в эту тавтологию должны неизбежно упереться те, кто мечтает об универсальной, объединяющей все прочие интуиции. От бессодержательного тождества здесь спасает только логическая ошибка, тот плодотворный философский дальтонизм и односторонность, благодаря которым из мирового целого с силой выхватывается один элемент его, превращаемый в представителя и символ всего бытия.

Вся философия построена в известном смысле на тропе из теории словесности, носящем название синекдохи. И — при проникающем философско-логическом противоречии — она и понятна только как своеобразная эстетическая реакция на мировое целое. Философская интуиция есть в этом отношении одна гигантская метафора.

Но метафора эта отличается от образов художественного творчества одной существенной чертой: своей устойчивостью и постоянством. Как мне уже пришлось выразиться в другом месте, «поэт ветрен и легкомыслен в своих художественных видениях, он Дон Жуан всех метафор. Философ же — это поэт, неизменно верный и преданный раз выбранному им образу, «рыцарь бледный и печальный» своего мирового тропа». Интуиция философа имеет силу и убедительность навязчивой идеи, своего рода идиосинкразии. Философский образ мира не носит внешнего и случайного характера, как тот или иной художественный образ; он властен и принудителен, как властен над личностью ее темперамент, заставляющий ее видеть вещи в том или ином освещении, как властно над гипнотизированным полученное им внушение.

Неизменность философского образа мира не может не порождать уверенности в его действительном, а не только метафорическом, переносном значении. Это чувство уверенности находит себе еще новое подкрепление в том богатом эмоциональном содержании, которое связано с иносказанием философии, говорящим не только воображению, но и сердцу. С проникающим ее переживанием реальности философия так же близка к религии, как к поэзии. Философская интуиция не есть вовсе бесстрастное эстетическое созерцание сущего. Она напоминает скорее состояние перелома и обращения — своего рода кризис интимного «я», разламывающего рамки автоматизма повседневного отношения к миру. Кризис огромного значения для личности, так как, судя обо «Всем», человек производит, по существу, суд над самим собой. Поэтому хотя «Все» представляет обобщение скорее художественного типа, чем логического, но отношение к нему не может быть чисто эстетическим. Иллюзия понимания и познания здесь непреодолима, как непреодолима она, например, у человека, испытавшего большие разочарования и уверенного в том, что он знает — именно объективно знает — настоящую цену жизни с ее обманчивым блеском и мишурой. Насыщенная этим чувством объективной реальности, философская интуиция непременно будет искать своего воплощения в стройную логическую систему. Ведь гераклитовцу не просто представляется, что бытие можно уподобить потоку — в каждое мгновение по существу иному, но кажущемуся одним и тем же, — он это чувствует всем своим существом, он это непоколебимо знает — да, собственно, одно это и знает, — и он знает, далее,

как эта точка зрения меняет все отношение к вещам, создает иную перспективу сущего, — и, понятно, он станет терпеливо расчленять данные наблюдения на их составные элементы, будет подбирать аргумент к аргументу, накапливать одно свидетельство опыта за другим, чтобы превратить свое внутреннее прозрение, свое предчувствие и предвосхищение в несокрушимое и обязательное для всех знание. То же самое происходит и в других случаях: единая струя первичного видения вселенной разбивается при соприкосновении с миром высказывания на мириады радужных брызг философской аргументации.

Философия не наука, но только наукообразна. Между областью строгого доказательства и сферой чистого вымысла и чувства есть обширная промежуточная область различных идеологий, полу-знания, полу-поэзии, полу-мысли, полу-чувства. Царство этих идеологических образований все растет и усложняется: публицистика, художественная критика, литературная критика и пр. занимает все более и более значительное место в идейном творчестве человека. И в этом царстве, в средоточии его, находится философия, как высочайшая из идеологий, направленная не на те или иные частные проблемы, а на проблему мира в его целом. Философское мирозерцание не может не быть идеологией, не может превратиться в одну чистую космическую поэзию. Гёте не заменит нам Спинозы, а Леопарди — Шопенгауэра. Философская интуиция, лишенная логического основания и оправдания, становится что-то бесформенным и протекающим сквозь пальцы, как морская звезда, извлеченная из водной стихии, но только она придает идейную консистенцию питающей ее интуиции и создает основу для заражающего действия последней. Если это и парадокс, то парадокс, коренящийся в самом существовании идеологического творчества с его своеобразным переплетением чувственных и познавательных элементов.

Различные философские системы, несмотря на их наукообразность, несводимы друг к другу. В этом отношении их можно уподобить тем многочисленным не-евклидовым геометриям, которые создала наука XIX в. Новейшая математика показала, что можно, исходя из различных посылок, построить ряд обширных дедуктивных систем, логически одинаково правомерных, но приводящих к совершенно несходным результатам. Вопрос о том, какая из этих геометрий истиннее, утрачивает всякий смысл. В формальном отношении, т. е. применительно к своим посылкам, они одинаково истинны. Выбор же той или другой из них определяется практическими соображениями целесообразности.

То же самое можно в известном смысле сказать о философских системах. Все они представляют более или менее замкнутые идейные целые, «истинные» лишь применительно к своим исходным посылкам, т. е. к тем

несводимым друг к другу видениям мира, которые, подобно характерам или темпераментам, проводят резкие грани между людьми. Философские системы истинны не по отношению к миру, а по отношению к известным типам реакции на вселенную. И цель их не объединить в общезначимом познании всех людей, но выразить возможно последовательнее, полнее и стройнее эти типические, дифференцирующие людей отношения к совокупности сущего.

Философские понятия, сказал я выше, биполярны. Обломайте у них образно-эмоциональный полюс, и вы превратите их в точные понятия науки. Лишите их полюса логического — и перед вами окажутся художественные образы, окрашенные в особый чувственный тон. И в том, и в другом случае получаются вполне длительные результаты: наука, с одной стороны, поэзия — с другой. Но зато утрачивается своеобразный синтез их, то как будто неустойчивое, а на самом деле необыкновенно стойкое и упорное соединение их, каким оказалось в истории мысли философское мирозерцание.

IV

Идеологический характер философии, ее глубокая связь с миром чувств и настроений объясняет и ее исторические судьбы, своеобразный характер ее развития, не укладывающегося в такой прямолинейный ряд, как эволюция науки. Точное знание приобрело в целом такую независимость от движущих сил общественной жизни, что его развитие определяется — если не во всем, то в основном — его собственной, внутренней закономерностью. Состояние науки в любой данный момент зависит от ее состояния в предшествующий момент, является, как говорят математики, функцией прошлого науки. Состояние же философии в известную эпоху является функцией не только ее состояния в предыдущую эпоху, но и социальных отношений в их целом.

Правда, в развитии философии наблюдается и некоторого рода собственная закономерность — например, приблизительно регулярная смена эпох «реалистических» и эпох «романтических» и пр., — но наличие подобных формальных циклов только подтверждает мысль о непознавательном характере философии. Эволюция знания всегда поступательная. Она никогда не приводит науку к раз пройденным ступеням. Траектория движения здесь никогда не пересекает самой себя. Крутовые же формы развития и маятникообразное движение характерны для эволюции искусства и различных идеологий. К этому же типу относится, очевидно, и развитие философии.

Бывают эпохи равнодушия к философским вопросам — эпохи вообще не худшие в истории народов. Общественная жизнь может тогда быть кипучей и яркой во всех ее проявлениях; экономическая и политическая деятельность может быть ключом. Но в обществе нет потребности в рефлексии и самоанализе, в нем не чувствуется общей неудовлетворенности и сомнения в ходе жизни в ее целом. Жизнь течет — бурная или тихая, — но уверенная в себе и в своих целях, раздробленная в своих специальностях и профессиях, как река, разбиравшаяся при впадении в море на ряд отдельных рукавов. Но вот — в результате ли какой-нибудь общественной катастрофы или незаметным молекулярным процессом социальных изменений — вносится какая-то новая струя в прочно налаженный, по-видимому, строй мыслей и настроений. Прежняя уверенность и непосредственность, создававшаяся автоматизмом привычных мыслей, чувств, жестов, разрушается. Происходит какая-то заминка и неожиданный перерыв в правильном течении жизни.

Это — состояние, напоминающее моменты душевного кризиса у отдельной личности, когда человек как бы останавливается внезапно в беге жизни, охваченный вдруг оторопью и сомнением в нужности и значительности всего того, что он делал до сих пор. Жизнь начинает представляться каким-то механическим сцеплением отдельных, худо прилаженных частей. В ней нет центрального светила, нет того, что бы оправдывало и освещало отдельные моменты ее. Вся перспектива чувств и настроений меняется. Со дна души поднимается возмущение против автоматизма прежнего существования, против машинообразного характера его. В свои права вступает интимное «я» с новой расценкой всех фактов жизни и его особыми требованиями, с извечной тоской человека по утверждению себя в этом мире движения и изменения. Человек как бы собирает себя, стягивает все щупальца духа своего жадно направленные на соблазны внешнего мира, в одну внутреннюю точку.

Такие же моменты раздумья и собирания переживают время от времени и идейно руководящие слои общества. Крупное национальное бедствие, крушение идеала, к которому стремились ряд поколений одно за другим, предчувствие нарастающего социального катаклизма — все это способно вызвать глубокие потрясения в общественной психике, и в особенности в психике тех идеологических элементов общества, которые являются как бы его «я». Эти кризисы интеллигентских настроений обыкновенно сопровождаются или выражаются в форме философского искательства. Философия здесь призывается лечить раны, нанесенные суровой действительностью, от нее требуют ответа на новые возникшие запросы жизни. Каким-то странным процессом душевной химии различные частные и специальные вопросы общественной жизни принимают несвойственную

им форму философских проблем. И если социальные и политические злобы дня — по своеобразной иллюзии, делающей в это время из философии высшую и решающую инстанцию, — превращаются в вопросы вечности, то и, наоборот, вопросы вечности превращаются в злобу дня. Все интересуется философией, входящей вдруг в моду, подобно какому-нибудь новому литературному или художественному течению. В эти моменты переполняются малолюдные обыкновенно аудитории профессоров философии. Мелкий, почти высохший ручеек интереса к университетскому лобомудрию превращается в бурный, многоводный поток, стремительно захватывающий всех и все. Философия — эта совокательница масок — становится теперь своего рода маской, прикрывающей процесс лпания и превращения общественных идеалов.

Может показаться, что последние замечания противоречат характеристике философского мирозерцания, данной выше. Как, спросят, интимное может стать модным? Каким образом то глубоко личное, что лежит в основе философии, способно связываться с потребностями эпохи и служить для выражения известных социальных отношений?

Для разрешения этого кажущегося противоречия можно было бы прежде всего указать на роль статистической закономерности. Если количество преступлений, совершаемых в данном обществе, если число самоубийств, даже число писем, отправляемых без адреса, и пр. обнаруживает такую удивительную правильность, то естественно ожидать, что социальный момент скажется и в тех интимных переживаниях, которые характеризуют существо философии. В известную эпоху личности будут стихийно тяготеть к позитивизму, в другую к идеализму, в третью — перед нами будет период философского индифферентизма и т. д.

Но в действительности здесь обнаруживает свое влияние не один только закон больших чисел, в силу которого более или менее значительные группы отдельных личностей должны в данном обществе реагировать сходным образом на окружающий мир. Между людьми с одинаковым философским мирозерцанием более тесная и внутренняя связь, чем между лицами, забывающими и надписать местопребывание адресата, или другими разрозненными субъектами статистических средних. Между ними существует еще связь социального внушения. <...>

Механизм социального внушения и лежит в основе того парадокса идеологий, благодаря которому личное, интимное может принимать характер общественно-симптоматического. Вообще личное не есть что-то *an und für sich* (в себе и для себя. — *Ред.*) противоположное социальному и исключяющее его. Наоборот, во многих случаях личное и общественное естест-

венно дополняют друг друга. Так, некоторые интенсивнейшие личные переживания (как, например, переживания мистиков) являются продолжением внутри индивидуальности и спущением рассеянных в обществе религиозных чувств. Религиозный гений с этой точки зрения является своего рода собирательным фокусом социально-психической энергии, которую он, свою очередь, излучает затем в потоках исходящего от него социального внушения. Это относится не только к религии, а и вообще к идеологии и, следовательно, к философскому мировоззрению, являющемуся собственно обмирщенной, светской формой религиозного отношения к миру. Интимное философии может поэтому, без всякой тени внутреннего противоречия, принимать облик общественно значимого, превращаясь даже на окраине социального интереса в нечто злободневное и модное.

Психическая зараза, как и физическая, требует для проявления себя не только присутствия «болезнетворных» агентов, но и наличности predisположения, восприимчивости к заражению. Заботу об этом берет на себя тот «статистический» социальный момент, о котором я говорил выше. В обществе в любую эпоху имеются «бациллы» позитивистского отношения к миру или романтического и т. д.; для расцвета же того или иного мировоззрения нужна главным образом подготовленная к этому почва социальных отношений. Раз почва возделана, то и без гениальной личности образуется поток соответственного идеологического внушения. За отсутствием больших пророков эпоха создает себе пророков малых. Роль гениев берут на себя большие и малые таланты. Худо ли, хорошо ли, но изменения в социальной психике находят себе все-таки надлежащее идеологическое — и в частности философское — выражение.

Мы видим, таким образом, что судьбы философии определяются взаимоотношениями трех различных факторов. Момент индивидуально-психологический (характерологический) дает ту сравнительно постоянную и, во всяком случае, крайне медленно изменяющуюся совокупность интуиций, из которой разворачивается пестрый клубок философских систем. Общее состояние и уровень науки определяют очертания тех логических построений, которые воздвигаются на основе этих интуиций. Наконец, социальный момент приносит с собой отбор тех или иных реакций на сущее, характерный для известной эпохи.

Из этих трех факторов для перипетий исторического странствия философии особенно важны первый и последний. Если философская интуиция и не может обойтись без облегающей ее и укрывающей теоретической надстройки, то все же эта последняя похожа скорее на раковину, в которой поселяется краб-отшельник, чем на тело, неразрывно связанное с душой.

За время своего существования любая философская интуиция успела пребывать не в одном таком твердом логическом домике.

Что касается фактора характерологического, то он, в общем, должен представлять величину постоянную. В любую историческую эпоху имеются, надо думать, всевозможные типы отношения к сущему, смешанные, вероятно, даже приблизительно в той же самой пропорции. Одинаково ли хорошо вооружены в борьбе за существование люди, скажем, романтического склада духа или люди позитивистского типа мышления, имеет ли место биологический отбор миросозерцательных реакций — ответить на этот вопрос я не берусь. Но зато, несомненно, действует социальный отбор, давая в различные эпохи торжество тем или иным типам мировоззрения. И действует он, насколько можно судить, не безразлично в разных направлениях. В идеологическом развитии наблюдается, думаю я, некоторая определенная тенденция, в нем намечается довольно ясно линия движения в сторону позитивного, реалистического мировоззрения. Но тенденция эта замечается, лишь если рассматривать общественную эволюцию в крупном, вековом масштабе, и она не исключает вовсе существования более мелких, вторичных циклов, во время которых могут взять верх в общественной психике и враждебные позитивизму учения.

Такой вторичный, побочный цикл переживаем теперь мы с той современной тягой к метафизике, о которой говорилось в начале статьи. Теория, видевшая уже сумерки спекулятивного мышления и ожидавшая скорой окончательной гибели системной философии, оказалась ошибочной. Но не совсем прав был, по-видимому, и Кант. Река метафизического искаательства, действительно, все еще течет, и еще долго будет течь она, маня к своим приветливым берегам усталых странников жизни, но ей суждено все больше и больше мелеть, так как человеческий дух постепенно прокладывает себе иное, более приспособленное к новым условиям его существования ложе, по которому и устремятся воды личной и социальной реакции на мировое «Все».

О сущности философии. (К психологии философского миросозерцания). Одесса, 1921. С. 7—23.

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ (1874—1948)

Всю жизнь меня сопровождала тоска. Это, впрочем, зависело от периодов жизни, иногда она достигала большей остроты и напряженности, иногда ослаблялась. Нужно делать различие между тоской и страхом, и

скукой. Тоска направлена к высшему миру и сопровождается чувством ничтожества, пустоты, тленности этого мира. Тоска обращена к трансцендентному, вместе с тем она означает неслиянность с трансцендентным, бездну между мной и трансцендентным. Тоска по трансцендентному, по иному, чем этот мир, по переходящему за границы этого мира. Это говорит об одиночестве перед лицом трансцендентного. Это есть до последней остроты доведенный конфликт между моей жизнью в этом мире и трансцендентным. <...>

Тоска, в сущности, всегда есть тоска по вечности, невозможность примириться с временем. В обращенности к будущему есть не только надежда, но и тоска. Будущее всегда в конце концов приносит смерть, и это не может не вызывать тоски. Будущее враждебно вечности, как и прошлое. Но ничто не интересно, кроме вечности. Я часто испытывал жгучую тоску в чудный лунный вечер в прекрасном саду, в солнечный день в поле, полном колосьев, во встрече с прекрасным образом женщины, в зарождении любви. Эта счастливая обстановка вызывала чувство контраста с тьмой, уродством, тлением, которыми полна жизнь. У меня всегда была настоящая болезнь времени. Я всегда предвидел в воображении конец и не хотел приспособляться к процессу, который ведет к концу, отсюда мое нетерпение. Есть особая тоска, связанная с переживанием любви. Меня всегда удивляли люди, которые видели в этом напряженном подъеме жизни лишь радость и счастье. Эросу глубоко присущ элемент тоски. И эта тоска связана с отношением времени и вечности. Время есть тоска, неутоленность, смертоносность. <...>

Философия ... освобождена от тоски и скуки «жизни». Я стал философом..., чтобы отрешиться от невыразимой тоски обыденной «жизни». Философская мысль всегда освобождала меня от гнетущей тоски «жизни», от ее уродства. Я противопоставлял «бытию» «творчество». <...>

Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ. В свободе скрыта тайна мира. Бог захотел свободы, и отсюда произошла трагедия мира. Свобода в начале и свобода в конце. В сущности, я всю жизнь пишу философию свободы, стараясь ее усовершенствовать и дополнить. У меня есть основное убеждение, что Бог присутствует лишь в свободе и действует лишь через свободу. <...>

Мое мышление интуитивное и афористическое. В нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать. И мне кажется это ненужным. <...>

Моя философская мысль была борьбой за освобождение, и я всегда

верил в освобождающий характер философского познания... Философия была для меня также борьбой с конечностью во имя бесконечности. <...>

Я всегда был экзистенциальным философом, и за это на меня нападали. Думаю также, что русская философия в наиболее своеобразных своих течениях всегда склонялась к экзистенциальному типу философствования. <...>

Самопознание. М., 1990. С. 45, 47, 49, 51, 79, 84, 95.

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности. Философия подвергается нападению сверху и снизу, ей враждебна религия, и ей враждебна наука. Она совсем не пользуется тем, что называется общественным престижем. Философ совсем не производит впечатления человека, исполняющего «социальный заказ». В трех стадиях Огюста Конта философии отведено среднее, переходное место от религии к науке. Правда, Огюст Конт сам был философ и проповедовал позитивную, т. е. «научную», философию. Но эта научная философия обозначает выход из философской стадии в умственном развитии человечества и переход к стадии научной. Сиантизм [сциентизм] отвергает первородность и самостоятельность философского познания, он окончательно ее подчиняет науке. Точка зрения Конта гораздо более вкоренилась в общее сознание, чем это кажется, если иметь в виду контизм или позитивизм в узком смысле этого слова. Наименование «философа» было очень популярно в эпоху французской просветительной философии XVIII века, но она вульгаризировала это наименование и не дала ни одного великого философа. Первое и самое сильное нападение философии пришлось выдержать со стороны религии, и это не прекращается и до сих пор, так как, вопреки О. Конту, религия есть вечная функция человеческого духа. Именно столкновение философии и религии и создает трагедию философа. Столкновение философии и науки менее трагично. Острота столкновения философии и религии определяется тем, что религия имеет свое познавательное выражение в теологии, свою познавательную зону. Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология. Поэтому теологи всегда утесняли философов, нередко преследовали их и даже сжигали. Так было не только в христианском мире. Известна борьба арабских магометанских теологов против философии. Отравленный Сократ, сожженный Дж. Бруно, принужденный уехать в Голландию Декарт, отлученный от синагоги Спиноза

свидетельствуют о преследованиях и мучениях, которые философии пришлось испытать от представителей религии. Философам приходило защищаться тем, что они практиковали учение о двойной истине. Источником мучений и преследований лежит не в самой природе религии, а в социальной объективации. Потом это станет ясно. Основа религии — откровение. Откровение само по себе не сталкивается с познанием. Откровение есть то, что открывается мне, познание есть то, что открываю. Может ли сталкиваться то, что открываю я в познании, с тем, что открывается мне в религии? Фактически да, и это столкновение может стать трагическим для философа, ибо философ может быть верующим и признавать откровение. Но так бывает потому, что религия есть сложное социальное явление, в котором откровение Бога, т. е. чистый и первичный религиозный феномен, перемешивается с коллективной человеческой акцией на это откровение, с человеческим использованием его для различных интересов. Поэтому религия может быть социологически истолковываема.¹ Откровение в чистом и первичном виде не есть познавательный элемент в себе не содержит. Этот познавательный элемент привносится человеком, как реакция мысли на откровение. Только философия, но и теология есть познавательный акт человека. Теология не есть откровение, она есть вполне человеческое, а не божественное. И теология не есть индивидуальная, а социально-организованная коллективная познавательная реакция на откровение. Из этой организованной коллективности вытекает пафос ортодоксии. Тут и происходит столкновение между философией и теологией, между мыслью индивидуальной и мыслью коллективной. Познание не есть откровение. Но откровение может иметь огромное значение для познания. Откровение философского познания есть опыт и факт. Трансцендентность откровения есть имманентная данность для философии. Философское познание духовно-опытное. Интуиция философа есть опыт. Теология всегда заключает в себе какую-то философию, она есть философия, легализованная религиозным коллективом, и это особенно нужно сказать про теологию христианскую. Вся теология учителей церкви заключала в себе огромную дозу философии. Восточная патристика была проникнута платонизмом без категорий греческой философии не в силах была бы выработать христианской догматики. Западная схоластика была проникнута аристотелизмом и без категорий аристотелевской философии не могла бы выработать даже католического учения об евхаристии (субстанции и акциденции). Лабуртоньер не без основания говорит, что в средневековой схоластике

¹ У Маркса, у Дюркгейма можно найти много социологически верного о религии

философия была служанкой теологии, а теология была служанкой философии, известного, конечно, рода философии. Это верно про Фому Аквината, у которого теология была целиком подчинена аристотелевской философии. Так создается очень сложное отношение между философией и теологией. Против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Философия страдает от себя же, от догматизирования некоторых элементов философии и философии известного рода. Совершенно так же мешали свободному развитию науки quasi-научные элементы Библии, библейская астрономия, геология, биология, история, наука детства человечества, а не религиозное откровение Библии в чистом виде. Религиозное откровение может быть очищено от философских и научных элементов, создававших невыносимые конфликты. Но трагизм положения философа этим облегчается, но не устраняется, так как остаются религиозные притязания самой философии, так как познание ставит себе религиозные цели.

Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения. Таковы были индусские философы, Сократ, Платон, стоики, Плотин, Спиноза, Фихте, Гегель, Вл. Соловьев. Плотин был враждебен религии, которая учит спасению через посредника. Философская мудрость была для него делом непосредственного спасения. Между Богом философов и Богом Авраама, Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт. Гегель в крайней форме выразил понимание философии, как высшей стадии по сравнению с религией. Философия постоянно боролась против народных религиозных верований, против мифологических элементов в религии, против традиции. Сократ пал жертвой этой борьбы. Философия начинает с борьбы против мифа, но кончается она тем, что приходит к мифу, как увенчанию философского познания. Так было у Платона, у которого познание через понятие переходит в познание через миф. Миф лежит и в основании немецкого идеализма, его можно открыть у Гегеля. Греческая философия хотела поставить жизнь человека в зависимость от разума, а не от судьбы. Религиозное сознание грека ставило жизнь человека в зависимость от судьбы. Греческая философия поставила ее в зависимость от разума. И это деяние греческой философии имело всемирно-историческое значение. Оно положило основание европейскому гуманизму. Никогда настоящий философ не откажется от того, чтобы ставить и решать вопросы, которыми занята и религия, которые теология считает своей монополией. В философии есть профетический элемент, и не случайно предлагают делить философию на научную и профетическую. Именно профетическая философия сталкивается с религией и теологией. Научная философия могла бы быть нейтральна.

Настоящий, призванный философ хочет не только познания мира, но и изменения, улучшения, перерождения мира. Иначе и быть не может, если философия есть прежде всего учение о смысле человеческого существования, о человеческой судьбе. Философия всегда претендовала быть не только любовью к мудрости, но и мудростью. И отказ от мудрости есть отказ от философии, замена ее наукой. Философ есть прежде всего познающий, но познание его целостно, оно охватывает все стороны человеческого существа и человеческого существования, оно неизбежно учит о путях осуществления смысла. Философы иногда опускались до грубого эмпиризма и материализма, но настоящему философу свойствен вкус к потустороннему, к трансцендированию за пределы мира, он не довольствуется посюсторонним. Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилюющего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему. Я даже думаю, что нелюбовь, безразличность к окружающей эмпирической жизни порождает вкус к метафизике. Бытие философа, погруженность его в существование предшествует его познанию, и познание его совершается в бытии. Есть совершающийся в его существовании акт, философия не может начать с пустоты, с выключения философа из бытия, с лишения его всякого качества существования. Философу не удастся выведение бытия из познания, ему может удастся лишь выведение познания из бытия. И трагедия философа разыгрывается внутри самого существования. Изначальная сопричастность философа к тайне бытия только и делает возможным познание бытия. Но религия есть жизнь в бытии, открывающая себя человеку. Как может освободиться от этого философ? Трагично то, что философия не может и не хочет внешне зависеть от религии и что она истощается, удаляется от бытия, отрываясь от религиозного опыта. Философия всегда, в сущности, питалась от религиозного источника. Вся досократовская философия связана с религиозной жизнью греков. Философия Платона связана с орфизмом и мистериями. Средневековая философия сознательно хотела быть христианской. Но религиозные основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, в немецком идеализме. Я даже склонен думать, как ни парадоксально это на первый взгляд, что философия нового времени, и особенно немецкая философия, по своим темам и характеру мышления, более христианская, чем схоластическая средневековая философия. Средневековая схоластическая философия была греческой по основам мышления, аристотелевской или платоновской. Христианство не вошло еще внутрь мысли. В новое время, начиная с Декарта, христианство входит внутрь человеческой мысли и меняет проблематику. В центре становится человек, что есть результат совершенного христианством пере-

ворот. Греческая философия по основной своей тенденции направлена на объект, она объективная философия. Новая философия направлена на субъект, что есть результат совершенного христианством освобождения человека от власти природного мира объектов. Раскрывается проблема свободы, которая была закрыта для греческой философии. Это не значит, конечно, что немецкие философы были лучшие христиане, чем Фома Аквинат и схоластики, что их философия была вполне христианской. Лично Фома Аквинат был, конечно, более христианин, чем Кант, Фихте, Шеллинг или Гегель. Но его философия (не теология) возможна была и в мире нехристианском. Между тем как философия немецкого идеализма возможна лишь в мире христианском. Но вхождение христианства внутрь человеческой мысли и познания означает освобождение от внешнего авторитета церкви, от ограничений теологии. Философия делается более свободной именно потому, что разрывается связь христианства с определенными формами философии. Но теологи, представляющие религию на территории познания, не хотят признать того, что христианство делается имманентным человеческой мысли и познанию. Эта имманентность всегда беспокоит представителей религии. В действительности философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии, может освобождать ее от сращенности с элементами не религиозного характера, не связанными с откровением, элементами социального происхождения, закрепляющими отсталые формы знания, как и отсталые формы социальные. Философу предстояло вести героическую борьбу. И она тем более трудна была, что он встретился с врагом совершенно иным.

Философа не хотят признать свободным существом. Не успел он освободиться от подчинения религии, вернее, теологии и церковной власти, как потребовали его подчинения науке. Он освобождается от власти высшего и подчиняется власти низшего. Он сдавливается между двумя силами — религии и науки — с трудом может дышать. Лишь краткие миги был свободен философ в своем философствовании, и в эти миги были обнаружены вершины философского творчества. Но философ есть существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании. По отношению к философу существует *ressentiment* (злоба, упоминание — *фр.*). Даже университет приютил философа под тем условием, чтобы он поменьше обнаруживал свою философию, чтобы он побольше занимался чужой философией, историей философии. Не только религия, но и наука очень ревнива. У религии была своя познавательная, теологическая, конкурирующая с философией сфера. У науки тоже есть своя конкурирующая с философией, претендующая быть философской сфера. И в этой сфере происходит борьба против философии. Философия

ограничивается в своей компетенции и, наконец, совсем упраздняется, ее заменяют универсальные притязания науки. Это и есть то, что называют сциентизмом [сциентизмом]. М. Шелер говорит, что «научная» философия есть восстание рабов, т. е. восстание низшего против высшего. Философия отказалась подчиниться религии и согласилась подчиниться науке. Шелер думает, что, подчинившись вере, философия стала бы господином наук. Необходимо подчеркнуть: подчинившись вере, а не теологии, не внешнему авторитету церкви, не религии, как социальному институту. Вера есть внутренний духовный опыт и духовная жизнь, есть возрождение души, и она не может поработать философию, она может лишь питать ее. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре за дерзновение познания, философия отпала от веры, как внутреннего просветления познания. Положение философа стало трагическое, да оно может быть трагическое по существу, не временно трагическое, а вечно трагическое. Трагично положение философа неверующего, и трагично положение философа верующего. Философ неверующий есть существо с очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров. Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бестрагичность неверующего философа очень трагична. Свобода неверующего философа есть его рабство. Под верой же мы разумеем раскрытие сознания для иных миров, для смысла бытия. Но по-иному трагично положение верующего философа. Верующий философ тоже хочет быть свободным и в своем познании. И он сталкивается с социальной объективацией своей веры (авторитет церковной иерархии, авторитет теологии, которая его держит под подозрением, ограничивает, обвиняет в ересь и преследует). Это есть вечное столкновение веры, как первичного феномена, как отношения к Богу, и веры, как вторичного феномена, как социальной объективации, как отношения к религиозному коллективу. Но глубочайший трагизм не в этом. Как и всякий глубокий трагизм жизни, он переживается философом, когда он стоит перед самим собой, а не перед другими. В свободном своем познании, не допускающем никаких внешних ограничений или запретов, философ не может забыть своей веры, забыть того, что в вере ему открылось. Перед нами стоит не внешняя проблема отношения его философии к другим, представляющим религию, а внутренняя проблема отношения его философского познания к его собственной вере, к его собственному духовному опыту, раскрывающему иные миры. Фома Аквинат решил этот вопрос через систему иерархических ступеней, в которой каждая ступень относительно самостоятельна и соподчинена высшей ступени. Философ познает так, как будто бы никакой веры нет. Христианский философ познает так, как познавал

Аристотель. Но выше есть ступень теологии, которой в конечных вопросах философия иерархически соподчинена. Еще выше ступень мистического созерцания. Таким образом, томизм думает избавиться от всякого трагизма философа и философии. Столкновения между философским познанием и верой не существует. Философии представляется кажущаяся свобода, в действительности же она находится в совершенном рабстве, ибо известного рода философия догматизирована. Св. Бонаventura решал вопрос иначе, у него вера просветляет интеллект, изменяет его. Эта точка зрения представляется мне более верной. Но она тоже не знает трагедии философа, трагедии познания.

Ошибочно думать, что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать, что познающий лишь через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остается в своем субъективном мире. Так думает томизм, так думает рационализм, так думала почти вся греческая философия, которая стремилась перейти от мнения к знанию, так думает большая часть философов. Это старый философский предрассудок, который ныне преодолевается. М. Шелер много сделал для его преодоления, как и вся Existenz-Philosophie. В действительности можно было бы сказать и обратное. Человеческие эмоции в значительной степени социально-объективированы, совсем не субъективны. Лишь часть эмоциональной жизни субъективна и индивидуальна. Человеческое же мышление бывает более индивидуально, чем эмоции, менее зависящим от социальной объективации, от социальных группировок, хотя тоже лишь частично. Да и смысл слов «субъективно» и «объективно» требует радикального пересмотра. Большой вопрос, субъективно ли или объективно познание истины? Во всяком случае, одно несомненно: философское познание есть духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и волящее существо. Сейчас все более и более признают, что существует эмоциональное познание. Это утверждал Паскаль, это утверждает Шелер, на этом настаивает Кейзерлинг. Предрассудок думать, что познание всегда рационально и что нерациональное не есть познание. Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогает не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце прежде всего христианская истина. Вся оценочная сторона познания — эмоционально-сердечная. Оценке же принадлежит огромная роль в философском познании. Без оценки не познается Смысл. Познание Смысла прежде всего сердечное. В познании философском познает целостное существо человека. И потому в познание неизбежно приходит вера. Вера приходит во всякое философское познание, самое рационализированное. Она была у Декарта,

у Спинозы, у Гегеля. И это одна из причин несостоятельности идеи «научной» философии. «Научная» философия есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Она есть продукт демократизации, порождение демократического века, в котором философия утеснена. Так называемый сиантизм не в состоянии обосновать самого факта науки, самую возможность познания человека. Ибо постановка этой проблемы выводит за пределы науки. Для сиантизма все есть объект, самый субъект есть лишь один их объектов. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. «Научная» философия есть отрицание философии, отрицание ее первородства. Признание эмоционального познания, познания через чувство ценности, через симпатию и любовь не есть отрицание разума. Дело идет о восстановлении целостности самого разума, который в средние века, несмотря на интеллектуализм схоластики, был более целостен, так что интеллект часто обозначал дух. Философия должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его. В этом отношении учение Канта об антиномиях сохраняет свое руководящее значение. Но критерий истины не в разуме, не в интеллекте, а в целостном духе. Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей. Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования. Но это предполагает, что сам познающий философ несет в себе опыт о противоречиях человеческого существования и что самая трагедия философа есть путь познания. Философ, который не знает этой трагедии, обеднен и ущерблен в своем познании.

Философия может существовать лишь в том случае, если признается философская интуиция. И всякий значительный и подлинный философ имеет свою первородную интуицию. Но философская интуиция не из чего не выводима, она первична, в ней блеснул свет, освещающий весь процесс познания. Этой интуиции не могут заменить ни догматы религии, ни истины науки. Философское познание зависит от объема пережитого опыта, опыта всех противоречий человеческого существования, опыта трагического. Опыт человеческого существования в его полноте лежит в основе философии. В этом опыте нельзя отделить жизнь интеллектуальную от жизни эмоциональной и волевой. Разум автономен в отношении ко всякому внешнему авторитету, он автономен вовне. Но он не автономен внутри, не автономен в отношении к целостной жизни познающего философа, не отрезан от его эмоциональной и волевой жизни, от его любви и ненависти, от его оценок. Разум имеет свою онтологическую основу в

бытия самого философа, в его внутреннем существовании, он зависит от веры или неверия философа. Разум меняется в зависимости от веры или неверия, от расширения или сужения сознания. Разум меняется от откровения. В этом отношении учение о католичности разума ошибочно. Аргюи подвижны и меняются. Откровение Бога и мира невидимых вещей не есть еще их познание. Познание исходит от человека. Человек познает откровение Бога и невидимого мира. Но разум его иной, когда Бог ему открывается. Разум переживает потрясение, он внутренне меняется, он ясно видит свои противоречия и границы. Но в самом восприятии откровения всегда присутствует, хотя бы в зачаточном виде, какая-то философия. Откровение дает реальности, факты мистического порядка. Но познавательное отношение человека к этим реальностям и фактам не есть самое откровение. Это уже есть та или иная философия. Нет человека, который был бы вполне свободен от философии, хотя бы примитивной, детской, наивной, бессознательной. Ибо каждый мыслит, говорит, употребляет понятия, категории или символы, мифы, совершает оценки. Самая детская вера связана с какой-то детской философией. Так, принятие библейской науки детства человечества без всякой критики предполагает пользование категориями мысли (например, творение во времени). Процесс познания не есть пассивное приятие вещей, не есть только действие объекта на субъект, оно неизбежно активно, оно есть осмысливание того, что приходит от объекта, оно всегда означает установление сходства и соизмеримости между познающим и познаваемым. И это прежде всего верно в отношении познания Бога. Познание есть гуманизация в глубоком, онтологическом смысле слова. Причем есть разные ступени этой гуманизации. Это связано с тем, что человек есть образ и подобие Божье, а значит, и Бог заключает в себе образ и подобие человека, чистую человечность. Далее идет философское познание, которое есть также гуманизация, познание тайны бытия в человеке и через человека, познание смысла существования, соизмеримого с человеческим существованием, с человеческой судьбой. Минимум гуманизации происходит в научном познании, особенно в науках физико-математических. В современной физике мы видим дегуманизацию науки. Она как бы окончательно выходит из человеческого мира, даже из привычного человеку физического мира. Но физики не замечают, что самые успехи дегуманизированной физики ставят вопрос о силе человеческого познания. Самая эта сила человеческого познания, обнаруживаемая в головокружительных успехах физики, есть сила человека перед тайнами природы, есть гуманизация. Это приводит нас к тому, что познание, всякое познание погружено в человеческое существование и есть обнаружение человеческой силы, силы человека, как целостного существа, и сила эта

обнаруживается и в самых противоречиях и конфликтах, в самой трагедии философа и философии. В познании действуют три начала: сам человек Бог и природа. В познании взаимодействуют: человеческая культура, Божья благодать и природная необходимость. Трагедия философа в том, что одни хотят ограничить его познание от лица Божьей благодати, другие от лица природной необходимости. Это и есть конфликт философии с религией и наукой. Философ делает предметом своего познания Бога и природу, но его сфера есть по преимуществу сфера человеческого существования, человеческой судьбы, человеческого смысла. И он познает и Бога и природу в этой перспективе. Он неизбежно сталкивается с объективацией познания Бога и с объективацией познания природы, претендующей быть последней познавательной истиной. Он признает откровение и веру, но он не допускает натуралистического истолкования откровения и веры, как не допускает притязаний универсального натурализма науки. В этом натурализме философ встречается в конце концов не с верой и не с наукой, а с философией же, но с философией низшей стадии, подлежащей преодолению. В конфликте религии и философии правда на стороне религии, когда философия претендует заменить религию в деле спасения и достижения вечной жизни. Но в этом конфликте правда на стороне философии, когда она утверждает свое право на познание более высокое, чем то, которое давали наивные познавательные элементы религии. <...>

Философы всегда составляли небольшую группу в человечестве, их всегда было немного. И тем более поразительно, что их так не любят. Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи церкви и простые верующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят инженеры и техники, не любят артисты, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы люди самые безвластные, они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной или стремящиеся ее играть, чего-то не могут простить философам. Прежде всего не могут простить того, что философия кажется им ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногих, пустой игрой мысли. Но остается непонятным, почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызывает такое недоброжелательство и почти негодование. Это психологически сложная проблема. Философия чужда большей части людей, и вместе с тем каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ. Весь технический аппарат философии чужд большей части людей. Большая часть людей готова

употреблять слово «философ» в насмешливом и порицательном смысле. Слово же «метафизика» в обыденной обывательской жизни почти ругательство. Из «метафизики» сделали смехотворную фигуру, и она действительно бывает смехотворной. Но каждый человек, хотя бы он этого не сознавал, решает вопросы «метафизического» порядка. Вопросы математики или естествознания гораздо более чужды огромной массе людей, чем вопросы философские, которые, в сущности, ни одному человеку не чужды. И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий как существует обывательская политика. Человек, испытывающий отвращение к философии и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию. Ее имеет государственный деятель, революционер, специалист-ученый, инженер-техник. Они именно потому и считают ненужной философию. Мы должны констатировать социальную незащищенность философии и философа. Философия не выполняет непосредственных социальных заказов. Философ видит даже свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. Философия не социальна, философия персональна. Религия и наука, столь разные по своей природе и столь часто враждующие, социально защищены, они выполняют социальный заказ, за ними стоят коллективы, готовые их защищать. Философия социально беззащитна, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое беззащитное. Философ должен в своем разуме, а не в разуме других раскрыть истину, раскрыть сверхчеловеческое и божественное. Он познает не через коллектив. В философе всегда есть что-то от Спинозы и от спинозовской судьбы. Социальная беззащитность философа и персоналистический характер его философии напоминают положение пророка и пророческое служение. Пророк также социально беззащитен и гораздо более гоним, чем философ, хотя он гораздо более философа обращен к судьбам общества и народа. Философия пророческого типа самая беззащитная и наименее признаваемая, наиболее обреченная на одиночество. Бесспорно, в философии есть традиция. Философ чувствует себя принадлежащим к философской семье. И есть разные философские семьи. Например, есть платоновская философская семья, есть кантовская философская семья. Философская традиция может кристаллизироваться в национальной духовной культуре, она может образовывать школу. Национальная философская традиция и школа могут защищать философа от нападений, укрывать его. Но это не относится к первоначальным философским интуициям, к зарождению философского познания, к философскому творчеству в собственном смысле слова. Академическая философия есть уже социальный феномен и может пользоваться социаль-

ной защитой. То же мы видим и в религиозной жизни. Основатели религий, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены. Но религия принимает социализированные и объективированные формы, и тогда она имеет социальную защиту. Два положения может занимать человек в познании, как и во всяком творчестве. Или человек стоит перед тайной бытия и перед Богом. Тогда возникает первичное и оригинальное познание, настоящая философия. В этом положении человека ему дается интуиция и дается откровение. Но тогда же он и наименее социально защищен. Или человек стоит перед другими, перед обществом. Тогда и философское познание и религиозное откровение подвергаются социальному приспособлению и социальной объективации. Но тогда человек наиболее социально защищен. Эта социальная защищенность покупается нередко тем, что совесть и сознание искажаются социально полезной ложью. Человек — актер перед другими, перед обществом. Познающий немного актер и тогда уже, когда пишет книги. Он играет роль в обществе, занимает положение в обществе. Актер зависит от других, от человеческого множества, но функция его социально защищена. Голос же познающего, который стоит лицом к лицу перед Богом, может быть совсем не услышан. Он подвергается нападению со стороны социализированной религии и социализированной науки. Но такова первородная философия и такова трагедия философа. <...>

Я решительно избираю философию, в которой утверждается примат свободы над бытием, примат экзистенциального субъекта над объективированным миром, дуализм, волюнтаризм, динамизм, творческий активизм, персонализм, антропологизм, философия духа. Дуализм свободы и необходимости, духа и природы, субъекта и объективации, личности и общества, индивидуального и общего для меня является основным и определяющим. Но это есть философия трагического. Трагическое вытекает из примата свободы над бытием. Только утверждение примата бытия над свободой бестрагично. Источник трагического для философского познания лежит в невозможности достигнуть бытия через объективацию и общения через социализацию, в вечном конфликте между «я» и «объектом»: в возникающей отсюда проблеме одиночества, как проблеме познания, в одиночестве философа и в философском одиночестве, — чему и посвящена эта книга. Это связано также с различием между философией многопланности человеческого существования и философией однопланности.

«Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения». — Философия свободного духа. М., 1994. С. 230—240.

ШПЕТ ГУСТАВ ГУСТАВОВИЧ (1879—1937)

МУДРОСТЬ ИЛИ РАЗУМ?

*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae
et ecclesiae?*

Тертуллиан

I

Следует тщательно различать между философией как чистым знанием и научной философией. Научная философия определяется отрицательно, в исключаящую противоположность философии ненаучной, под которой понимается философия «метафизическая», ненастоящая, *псевдофилософия*. На первый взгляд может показаться, что такое определение задач философии диктуется научной скромностью, но при ближайшем рассмотрении нетрудно заметить, что на самом деле мы здесь встречаемся с своеобразным типом самомнения. За притворным самоограничением научной философии можно открыть большие претензии: в своем желании быть «научной» она принимает за норму приемы и методы какой-либо частной области научного знания и, таким образом, провинциальными средствами собирается решать мировые вопросы. По самому своему заданию научная философия оказывается несостоятельной, — одно из двух: или она бесцельно удваивает научные решения вопросов, или она выходит за границы отдельных наук и берется решать научными средствами вопросы, которые научному решению не подлежат. Фактически она идет этим последним путем. Взяв за образец научного познания какую-нибудь специальную науку, она тотчас выходит за ее границы и в ее терминах пытается разрешить сперва проблемы других наук, а затем и те проблемы, которые эти науки не берутся решать, в силу ли эмпирической ограниченности нашего знания, или в силу принципиальной для них недоступности этих проблем. Безразлично, дальше, какая наука выбирается за образец, научная философия неизбежно выполняет то дело, значение которого она отрицает, — она сама становится философией ненастоящей, «метафизической», *псевдофилософией*. Названием *псевдофилософии* я обозначаю: 1, позитивистические фантазии о «синтезе» всего знания по типу какой-либо специальной науки, 2, мифологические и в узком смысле метафизические фантазии, облеченные в наукообразные формы, также по преимущественному образцу какой-либо специальной науки, 3, теологические фантазии, облакающие верования и произвольно прокламированные догматы в наукообразную форму, 4, всякого рода гностические фантазии; — между всеми — общее: придать своим фантазиям наукообразную форму и именовать ее философией. Поскольку

все эти «фантазии» выходят за сферу строгих пределов науки, они в широком смысле могут быть названы *метафизикой*. Последняя, как свободное индивидуальное творчество, может быть выражением истинно философского *переживания* и в этом смысле не подлежит, разумеется, никаким ограничениям, пока она не претендует на «научность». Следовательно, псевдофилософия есть метафизика в широком смысле, претендующая быть точной наукой. И только в том редком случае, когда термин «метафизика» намеренно и произвольно употребляется в качестве синонима философии как чистой науки, метафизика не подходит под это определение. Таким образом, механизм, динамизм, биологизм (эволюционизм), субъективизм (психологизм, гносеологизм), историзм и тому подобные направления научной философии принципиально не отличаются от метафизических учений, например, материализма, спиритуализма, монизма, с их привативными подвидками: механистическим, эволюционным, историческим материализмом, динамическим, интеллектуалистическим, волюнтаристическим и подобным спиритуализмом, идеалистическим, реалистическим, энергетическим и подобным монизмом и пр., и пр. Эта многочисленность направлений научной философии лишает ее единства оснований, и мы можем говорить здесь, самое большее, только о единстве ее типа. При многообразии объяснительных направлений она оказывается дробной, привативной; каждое направление в ней относится отрицательно к другим направлениям; это — философия по преимуществу нетерпимая.

Философия как чистое знание имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях. Единая по замыслу, она и в путях своих единообразна. Она может показаться претенциозной, когда она объявляет предмет своего изучения *все*, но строгость ее метода и высокие требования, предъявляемые ею к выполнению своих задач, точно и надежно обурочивают ее границы. Ее задачи определяются ее предметом, отличным от предметов других видов и типов, как научного, так и ненаучного познания. Ее самоограничение — искренно и недвусмысленно; она эмпирически ограничена мерой наших человеческих сил, и в этом же смысле безгранична, как безграничен в идее их рост или как безгранично в идее прозрения гения; принципиально она ограничена тем, что не может брать на себя решение задач, не подлежащих решению по ее строгим методам, но и в том смысле она — безгранична, как безгранично содержание ее собственного предмета. Философия как чистое знание не противопоставляет себя в своем исключительном положении другим наукам, потому что она сама — наука; точно так же, как часть, — а не как противоречие, — она занимает свое определенное место *в целом* философии, под которой в широком смысле понимается и строгое знание, и «метафизика», и «жизнь». «Муд-

рость», с одной стороны, и псевдофилософия, с другой стороны, суть житейские соблазны для философии как знания, но строго соблюдая свой собственный путь, она занимает по отношению к ним определенное положение. В истории можно констатировать не один случай, что она поддавалась этим соблазнам, и тогда она оказывалась смешной, пытаясь применить свою строгость там, где последней не должно быть места. Но, разумеется, не слепым отрицанием псевдофилософии или мудрости философия как знание может укрепить свое место, а только положительным уяснением собственного содержания и отношения к целому и другим частям «философии» в широком житейском смысле слова.

В движении мысли человечества ни одна наука не обошлась без странных и таинственных попутчиков-незнакомцев: искателей эликсиров жизни, магов и чародеев, наконец, просто уличных фокусников и колдунов. Непреклонно и последовательно науки освобождают свое общество от компании темных проходимцев. У философии есть свои алхимики, астрологи и маги; черным налетом налегли они на нее; философия как знание имеет прямой обязанностью очистить себя от этой колючей и показать прямо и честно свои истинные цели и намерения. В наши дни пересмотра научных путей и методов приходится иногда слышать сожаления о том, что напрасно наука в свое время отбросила как негодную ту или иную «алхимическую» проблему, так как теперь при строгом отношении науки к своим обязанностям та же проблема вновь возникает перед нами... Но науке торопиться некуда, — по крайней мере, той науке, которая не состоит в услужении и на посылках у современного престижджигатора — *техники*, вершащей сейчас судьбы науки и человеческой мысли!... Заброшенные были проблемы, говорят, теперь поднимаются вновь... Значит, поднимаются все-таки! А если из этого требуется извлечь мораль, то она — только в том, что очищение науки не должно идти путем голого отрицания, что оно должно стать еще строже и осмотнительнее. Философия как знание имеет, поэтому, перед собою громадные постройительные задачи, но и не меньшие исторические и критические. Исходным пунктом ее должно быть точное указание своих целей и тех средств, которыми она располагает для их осуществления, а равным образом и своего состава, т. е. тех органов, которые должны выполнять намеченные ею себе цели. Философия как знание, будучи частью по отношению к некоторому более обширному целому, сама составляет целое из нескольких *философских наук*.

II

Наша культура, — по происхождению: средиземноморская, теперь: всемирная, — направляется, вообще говоря, двумя стихиями — восточной и европейской. В этом противопоставлении я беру название *европейская* в

узком и собственном смысле самостоятельного творчества народов, населяющих Европу. Его, это самостоятельное творчество, в *чистом* виде можно проследить в культуре европейцев только до распространения в Европе христианства, т. е. главным образом, и выражаясь точнее, — *идей* христианства, христианской *идеологии* и христианского «мировоззрения». Едва ли можно сомневаться, что и там, в дохристианской Европе, мы найдем следы и отголоски восточного происхождения, но точно так же нет сомнения, что на новом месте создавалось и нечто свое, новое. Европейское же в более широком смысле, и в особенности в течение последних двадцати веков европейской истории, включает в себе так много восточного, что само сделанное нами противопоставление Востока и Европы подчас теряет свой смысл. Во всяком случае, выделение той или иной из названных нами стихий в составе нашей культуры — дело не легкое, требует большого внимания и все-таки остается только приблизительным. Поэтому и на нижеследующие разъяснения нужно смотреть не более как на тенденцию.

Именно Восток есть родина мудрости, всяческих сказок, сказаний и мифов. Восток их *переживает*, ими питается и в них выражается. Он не знает, что такое *рефлексия*; умственная жизнь для него — нечто чуждое; он с трудом отличает ее от тяжелого физического труда, он отдыхает, когда от него не требуют умственного напряжения; умственная лень — его природа и его добродетель. Чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человека его собственные переживания. Европа, — это — умственное напряжение, но не труд, а «досуг», восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее — творчество мысли; и никакая сила, — ни меч, ни моральная проповедь, — не могли уничтожить в европейце его *страсти мыслить*. Европа пережила сказок и мифов, мудрости и откровений не меньше, чем Восток, но она *не только* их переживала, она их также *передумывала*. Как глубоко она переживала и как глубоко передумывала пережитое, об этом свидетельствует ее создание — *трагедия*, высшая форма художественной рефлексии. Вообще, это ее создание — основные направления рефлексии: строгое искусство и строгое чистое знание. «Строгое искусство» — нередко синоним «античного искусства», т. е. европейского. К «строгой науке» мы как будто пришли позже, когда Европа «ориентировалась», когда ее историю вело христианство. Но нужно ли напоминать мартиролог философии, когда она стала обнаруживать волю быть наукой, и мартиролог науки, когда она становилась строгой наукой?

Философия как чистое знание есть порождение античной языческой Европы, т. е. Европы в нашем узком и более точном смысле. Восточная стихия надолго оттеснила ее на задний план истории, но не могла уничто-

жить вовсе, а, напротив, сама впитала в себя немало от столь чуждого ей европеизма. Настал момент Возрождения наук и искусств, и Европа открыто и в полной мере стала обнаруживать себя и свое, — все, что тлело до тех пор под спудом, но не угасало ни на мгновение. Философия никогда не переставала быть философией, и средние века не менее богаты ею, чем последующее время, и в средневековой философии можно открыть все те же моменты, что и в предшествовавшее ей или следующее за ней время, — речь идет только о том, что с Возрождения опять выдвигается на первый план истории то, что было чисто европейским созданием и что было оттеснено на задний план средневековым христианским. Дело, начатое Возрождением, еще не доведено до конца. Новое время есть время завершительной борьбы между Востоком и Европой. На чью сторону склонятся весы истории? Европейская в широком смысле культура — теперь мировая культура, и борьба, о которой идет речь, давно уже далеко вышла за пределы того пространства, которое обозначается географическим титулом «Европа». Восток все меньше *переживается* и все больше *изучается*. Сам Восток приобретает способность рефлексии и, во всяком случае, все больше «упражняется» в ней. Философия в европейском понимании становится мировым достоянием. Нужно отдать себе по возможности ясный отчет в том, что составляет ее существенные признаки и в чем ее собственный смысл.

Философия как чистое знание есть чистая европейская философия, — дитя Европы. Удивительно, с какой строгой неизменностью эта философия на протяжении всей своей истории понимала свои задачи, с какой неуклонной последовательностью она выполняла их, с какой, наконец, прямо-той возвращалась к ним, когда соблазн сказки и мудрости отвлекал ее от ее верного пути или когда фанатизм Востока силою и угрозой преграждал ей этот путь. Уже в момент своего возникновения ей удалось определить свой предмет и довольно ясно обозначить своеобразный метод, ведущий к раскрытию и уяснению этого предмета. Моментом зарождения философии как знания, философии в понимании и в смысле чистой европейской мысли, нужно считать тот момент, когда эта *мысль* впервые направила свой рефлектирующий взор на *самое же мысль*.

Парменид, по определению Платона, *Великий*, — был *первым* европейским философом. У него мы находим ясно проведенное различие между философией, как чистым знанием, и псевдофилософией, как сказкой, мифом, «мнением», поскольку они претендуют на философский титул. Он точно устанавливает для философии ее собственный предмет и открывает тот путь, которым философия призывается разрешить проблему этого предмета. Две части Парменидовой поэмы легко согласуются, если смот-

реть на первую из них как на утверждение принципов философии как чистого знания, а на вторую как на характеристику псевдофилософии или, по крайней мере, как на изображение одного из самых первоначальных и самых распространенных типов псевдофилософии. Как та и другая не исключают друг друга, так и обе части поэмы не находятся во взаимно противоречивом отношении, как это иногда себе представляют. Истина есть истина, ее связи и отношения — истинны; видимость есть видимость, связи и отношения в ней случайны, «вероятны» и гипотетической природы. Каждому свое. Нельзя только думать, что в сфере истины господствует такая же немощь, как в наших головах, устремленных на эту сферу; и нельзя думать, что мы внесем строгий и абсолютный порядок в область по своему существу случайной и беспорядочной видимости. Другими словами, нельзя смотреть на «истину» как на «мнение», а на «мнение» как на «истину». Это — наши ошибки, когда мы «истину» провозглашаем относительной и вероятной, а «мнение» — истиной. В действительности, повторяю, истина — истинна сама по себе, — такова она есть, а видимость нам кажется, и потому она есть для нас, как она кажется.

«Ты должен все узнать, — говорит сам Парменид, — и неколебимое сердце совершенной Истины, и мнения смертных, в которых нет истинной достоверности».

III

Предметом философии как знания является, следовательно, истина, т.е. то, что есть, *бытие*. Не тот или иной вид бытия в частности, а само бытие, как такое, в его сущности, значит, бытие в противоположность не-бытию. Как бы ни казалось нам такое понятие бытия «формальным», тем не менее оно — самостоятельный и своеобразный предмет для познания. Бытие — то, что есть, его противоположность — не то, что есть, — прежде всего то, что не есть, а затем и то, что сверх и помимо того, что есть, то еще, что не есть, а приключается, происходит или истекает, появляется и опять исчезает, что кажется. «Нужно говорить, — утверждает Парменид, — и мыслить о бытии того, что есть, Бытие есть, а то, что — ничто, то не есть».

Это ясно, но это еще не определяет вполне философии как знания, так как еще не видно, как мы приходим к философскому познанию бытия. Ведь может быть, действительно, мы приходим к нему от изучения частных, «эмпирических», «кажущихся» его видов, например, через их обобщение или через отвлечение. Но, очевидно, это был бы не-философский путь, это был бы прямой путь «мнения». Как я указывал, философия как знание сознается тогда, когда мы направляем свою мысль на самое бытие. Бытие, как то, что есть, как истина, тогда изучается подлинно философски, когда

наша рефлексия направляется на самую мысль о бытии. Ибо для мысли мысль открывается в себе самой, в своей подлинной сущности, а не как возникающее и преходящее, «нам кажущееся», — здесь подлинно «незыблемое сердце совершенной Истины». Бытие само по себе есть бытие, и только. Лишь через мысль бытие становится предметом мысли и, следовательно, предметом философии как знания. Нужно прийти к этому сознанию, что бытие философски есть через мысль, что предмет мысли и предмет бытия есть одно и то же, есть *один* предмет. «Одно и то же, — по Пармениду, — мышление и бытие». Или он говорит еще яснее: «Одно и то же мышление и то, на что направляется мысль; и без сущего, в зависимости от которого высказывается мысль, ты не найдешь мышления». Итак, не только предмет бытия для философии есть предмет мысли, но и мысль, на которую направляется философия, есть непременно мысль о предмете, и мысли «ни о чем», следовательно, нет. Здесь у философии как знания — прочное и надежное начало.

Философия как знание не исключает человеческого «мнения», «мнения смертных», которое определяется своим предметом, отличным от предмета-«истины» и допускающим только относительное и условное знание. «Мнение» в философии имеет свое законное право на существование рядом с философией как знанием, но оно не может быть отождествляемо с последней. «Метафизика» в узком смысле входит в состав философии в ее целом и через это имеет, конечно, пункты соприкосновения с философией как знанием. «И любитель мифов (*μυθολόγος*), — говорил Аристотель, — есть в некотором роде философ». Можно сказать, что предмет псевдофилософии есть также бытие, но она берет его не через мысль и не в мысли, а как если бы оно было само по себе, и как оно тогда было бы. Она сразу, следовательно, допускает некоторую гипотезу о бытии *как природе*, которую, затем, пытается оправдать, сводя бытие к тем или иным частным типам его. Но так как для человеческого «мнения», руководимого теперь не мыслью, а «чувственным восприятием», более основной или достоверной *«кажется»* то один, то другой из названных типов, то мы и получаем в результате столько псевдофилософских «учений», сколько только можно различить типов эмпирической природы. Самый метод при этом решительно меняется. Начав с предположения о действительном бытии той или иной природы, мы и дальше не сходим с пути предположений о ее возникновении, развитии, назначении и т. д. «Мнения смертных», таким образом, плодятся и распространяются, каждому хочется занять место истины, но, в действительности, они — только «мнение», докса, и можно говорить лишь о большей или меньшей их «вероятности» и стремиться к соответственному исследованию «мнения».

Если «мнение» хочет занять *истинное* свое место в целом философии, то все же никто иной, как сама философия как знание, может определить это место. Само «мнение» она может сделать предметом мысли и этим самым провести четкую грань между «мыслью» и «мнением»: «мнение» всегда останется «мнением», по существу отличным от мысли, как бы последняя глубоко ни проникла в сущность «мнения». Даже больше, чем глубже философская рефлексия проникает в сущность «мнения», тем ярче она обнаружит его неустойчивую и колеблющуюся природу. Философия как знание самое псевдофилософию может изучать среди других вопросов и тем, но только в виде своего, выше характеризованного, предмета. Одного лишь должна остерегаться философия, чтобы не покинуть *своего* пути истины: не идти по пути исследуемой ею псевдофилософии.

Парменид: «А все-таки ты и то узнаешь, как мнение, всегда все проникающее, должно занять надлежащее место... Но удерживай мысль от этого пути исследования, и да не совлечет тебя на этот путь много раз испытанная привычка»...

Много типов псевдофилософии занес Восток в Европу уже до Парменида, но последний, насколько можно судить, имеет в виду преимущественно космогонические или космологические и вообще всякого рода («генетические») теории о «происхождении». Предметом рассмотрения является в таком случае не «бытие», а «кажущееся» устройство; задача же — в том, чтобы во всем была найдена «природа» и «откуда оно произошло»: земля, солнце, луна, эфир и звезды и даже «крайний Олимп», а если верить сообщению Диогена Лаэртского, то и человек. Все это, как очевидно, вопросы, которые в современных «Введениях в философию», — изобретение новейшего времени, — именуются «онтологическими» и «космологическими проблемами» и которые, согласно данным выше разъяснениям, составляют не философию, как науку, а один из типов псевдофилософии, вместе с завезенными к нам с Востока — мудростью, мировоззрением, моралью... Но поскольку именно названные «проблемы» претендуют на «научное» разрешение, они и составляют, действительно, преимущественное содержание «псевдофилософии».

IV

Я не имею в виду увеличивать собою числа интерпретаторов Парменида, мне важны только основные руководящие нити его философского замысла, который я хочу понимать по прямому смыслу слов Парменида и исходя из сущности самой философии. Здесь не место «доказывать» правоту моего понимания, могу сослаться только, кроме общего смысла, на первого

интерпретатора Парменида и гения положительной европейской философии — *Платона*.

Платон углубляет, укрепляет и развивает начала, заложенные Парменидом, точнее и всесторонне освещает философский путь, а вместе с тем определеннее отмежевывает философию, как знание, от псевдофилософии. Платон не раз высказывается на эту тему, но, пожалуй, наиболее ярко он проводит различие между ними, между «наукой» и «мнением» (эпистеме и докса), в самом псевдофилософском из своих диалогов, в «Тимее»: «Нужно, по моему мнению, — говорит Тимей, — прежде всего различать: что всегда есть, но не происходит, и что всегда происходит, но никогда не есть; то, что постигается в мышлении с помощью понятия, что всегда — одно и то же, и то, что предполагается в мнении при помощи алогичного чувства, что происходит и исчезает, не обладая безусловным бытием... То самое, что по отношению к происхождению — сущность, то по отношению к вере — истина». С той же афористической выразительностью это противопоставление находится в «Государстве»: «мнение (докса) — о происхождении, мышление (ноэсис) — о сущности». Платон нашел и имя для любителя «мнения»: философу он противопоставляет *филодокса*.

Замечательна та последовательность и неуклонность, с которыми Платон развивает свою мысль. «Мнение» и «знание», сказали бы мы в современной терминологии, суть состояния сознания, и так как сознание необходимо есть сознание чего-нибудь, то отсюда ясна необходимость и возможность *предметной* характеристики этого сознания. Именно этим путем идет Платон. Совершенно наивным *quid pro quo* было бы думать, будто мы Платону приписываем современное понимание философских задач и определений, — как раз наоборот, современность вновь оживляется и одухотворяется Платоном...

Вспоминая платоновские определения философии, при всей необходимости быть кратким, я не могу не привести по крайней мере одну следующую страничку из «Государства», — разумеется, как я ее понимаю, но стараясь быть возможно близким к подлиннику.

«Скажи нам вот что: познающий познает что-нибудь или ничего? Отвечай ты мне за него. — Отвечу, сказал, что познает что-нибудь. — То, что есть, или не то? — То, что есть; как же можно было бы познать что-нибудь, что не есть? — Итак, достаточно ли этого, — с каких бы сторон мы ни рассматривали, — что безусловно сущее — безусловно познаваемо, а не сущее никоим образом не познаваемо? — Вполне достаточно. — Допустим. А если что-нибудь так обстоит, что оно и бытие и не бытие, не между ли оно находится тем, что явно есть, и тем, что никоим образом не есть? — Между. — Так как о сущем было знание, а незнание по необходи-

мости — о несущем, то об этом «между» следует и искать что-нибудь между не знанием и знанием, не найдется ли что-нибудь такое? — Конечно. — Не называем ли мы нечто мнением? — Отчего же нет? — Иную способность, чем знание, или ту же? — Иную. — На иное, следовательно, направляется мнение, и на иное — знание, — то и другое сообразно разной своей способности. — Да. — Итак, знанию не естественно ли по отношению к сущему познавать, что сущее есть? Однако, мне кажется, нужно, пожалуй, прежде разъяснить вот как. — Как? — Мы скажем, что способности есть некоторый род того, что есть; благодаря им только и мы способны к тому, к чему мы способны, и все иное, что бы ни обладало способностью: например, зрение и слух, я называю способностями, если только мы понимаешь, что я хочу сказать этим понятием. — Понимаю, конечно, — сказал он. — Слушай же, что мне представляется относительно их. Я не вижу ни какого-либо цвета способности, ни облика, как во многом другом, взирая на что я кое-что различаю вокруг себя: одно — такое, другое — иное. В способности я вижу только то, на что она направляется и что выполняет, и сообразно этому я называю каждую способность; той, которая направляется на одно и выполняет одно, я даю одно имя, той, которая направляется на другое и выполняет другое, я даю иное имя. А ты что? Как поступаешь?...

На этом вопросе можно остановиться. Сказанного достаточно. Нужно ли переводить это еще на современную терминологию? Получим ведь мы то же, — может быть, наши термины строже, но существо дела выражено Платоном ясно. Вопросы происхождения, т. е. вопросы объяснения эмпирической деятельности, составляют предмет мнения, решаются на основании предположений и допускают только более или менее вероятные ответы — «мнения»; знание имеет дело с иным предметом, принципиально отличным от чувственно-воспринимаемого и кажущегося. Но те не точно понимают положительные задачи философии, сформулированные Платоном, кто думает, будто *всю* действительность Платон объявлял «призраком». Такое утверждение «идеализма» или, точнее, феноменализма и иллюзионизма, отрицательное по существу, а никак не положительное, есть также восточный импорт. Напротив, первая задача философии, как знания, в различении того, что иллюзорно («та файномена»), оттого, что существенно или сущно есть («усиа»), в самой данной действительности («та онта»). Такова, между прочим, тема платоновского «Софиста». То, что остается, затем, как подлинный предмет философии, как знания, что остается в изменчивой текучести «тем же» («тавтон»), есть названная сущность, постигаемая нами в определенных, логически и словесно фиксируемых формах («эйдос»). Но самое замечательное — то, что Платон, показав так ясно, в чем — предмет философии, как знания, и резко отделив философию

от псевдофилософии, не впал в ошибку, которая здесь так естественна и которая делается, по-видимому, признаком *сегодняшней* философии, в противоположность психологизму *вчерашней* философии, — разумею ошибку формального «*онтологизма*». Для Платона — ясно, что различие предметов есть различие и способов направленного на них сознания: предположения и мышления, чувственной интуиции и интуиции «умной», различие между которыми есть различие самой направленности. Это-то «открытие» и предугадывает философии ее единственный и верный путь. Рефлексия на самую направленность, вникание в нее, восхождение по ней к первично-данному («анамнезис»), спасает философское знание от формализма чисто онтологических наук, вроде, например, «математики», составляющей все-таки предмет рассудка («дианойа») или «рассуждения», а не умственного постижения в строгом смысле («нозис»), разума («нус»). Направляясь на самое мышление в его предметной направленности, философская мысль созерцает его в чистой интуиции, как «идею», т. е. как содержание, значение или смысл предметных форм. Это-то и возводит собственно философию, как знание, диалектику, — уже в противоположность «рассуждению», — на самую высшую ступень: постижения смысла, разума («логос») самой *сущности*, как определяет диалектику в «Государстве» сам же Платон. Впрочем, именно учение об «идеях» нуждается в особом разъяснении и углублении, так как именно оно дало повод к многочисленным искажениям псевдофилософского характера: идеи как «реальности», идеи как «законы» и «методы», идеи как «имманентный предмет», наконец, по наименее удачному остроумию восточности, идеи как «мысли Бога», — все это — соблазны, но никак не углубления.

V

Если мы задумаемся в смысл приведенных разъяснений и вспомним «историю» европейской философии, мы должны будем признать удивительную устойчивость философии, как знания, в понимании и *чувстве* своего методологического пути. К нему постоянно обращалась, и на него возвращалась, пресыщенная житейскими и псевдофилософскими искушениями, утомленная мудростью и моралью, философская мысль; на нем она находила новые источники для своего творчества и почерпала новые силы для своей серьезной работы. Не только положительная, но и отрицательная философия обнаруживала подчеркнутое мною чутье, и мы легко можем под разными названиями уловить одно: «сознание», «память», «мышление», «мысль», «*cogitatio*», «перцепция» (Юм), «познание» (Фихте), «первознание» (Шеллинг), «дух» и много других имен, в числе коих даже, — *propositum est*, — «душа», прикрывали собою честную верность философии, как знанию, наряду с изменою ей.

Чего же мы теперь достигли, что касается понимания задач философии, в результате многих веков философского труда? Мы прежде всего утверждаемся в том, что истина, как задача философии, истинна, а не условна и не относительна. Мы знаем, что действительным источником заблуждений и блужданий является человек, который в своей эмпиричности — весьма многим обусловлен и весьма ко многому соотнесен. Мы понимаем, что вследствие этого самые ошибки его и заблуждения имеют только условное и относительное значение, что их источником является его собственная недостаточно твердая философская воля, поддающаяся нефилософским соблазнам. Мы добились, далее, большой точности не только нашей терминологии, но и анализов, достигающих иногда несравненной глубины и силы диалектики. Приходится подчас слышать жалобы на «трудность» современных философских книг, и, что особенно странно, жалобы эти часто исходят от людей, допускающих законность этой «трудности» для других научных областей. Это — все еще пережитки *просветительства*: от философии ждут и в ней ищут «просвещения». Спора нет, бывают моменты, когда философия, выполняя свой *гражданский* долг, занимается «просвещением», но видеть в этом существо философии — такая же ошибка, как видеть существо математики или физики — в их *технической* приложимости. И, наконец, еще в одном отношении мы достигли больших успехов, — и это, может быть, самое главное, — мы достигли большой точности в понимании задач философии.

Когда речь заходит о *точности*, ее часто понимают как какую-то словесную неподвижность, оледенелость, забывая, что это означало бы не успехи знания, а остановку в развитии языка и его творчества, застывающего в однообразии уже созданных форм. Нередко со стороны «точности» сопоставляют философию с другими науками, в особенности с математикой, — к мнимому посрамлению философии: каких, дескать, «успехов» достигла математика и что — в сравнении с этим философия... Мы оставим в стороне суждения *темных людей*, — *obscurum vitium*, — современности, которые руководятся только одним своеобразно прагматическим критерием — техникой. Но не будем отрицать правомерности сравнения с точки зрения самого знания. Сравнение можно здесь провести в двух плоскостях: в плоскости достигнутых успехов и в плоскости особенностей предмета точной математики и точной философии. В первом случае результат сравнения — отрицательный, во втором — положительный; в первом случае обыкновенно подчеркивают различие, во втором — сходство. Обратим внимание, напротив, на сходство в первом случае и различие — во втором, и мы убедимся, что названная квалификация результатов сравнения сильно упрощает действительное положение вещей.

Не важнее ли, в самом деле, *различие*, которое мы можем констатировать во втором из названных случаев? Не оно ли именно ближе открывает существенное в каждом из сравниваемых типов знания? Это различие происходит из того, что результаты математики все-таки отвлеченны, она абстрагируется от живого опыта, от факта, что все данное нам дано *через* сознание. Но отвлеченность от сознания есть отвлеченность от содержания. Математика, поэтому, существенно *онтологична*. Как точно определял ее место Платон, — рассудок, способность геометров, *между* мнением и умом, — математика имеет дело с предметной сущностью, но еще не с мыслью, направленной на этот предмет, как такой. Напротив, философия должна всегда оставаться конкретной, — даже псевдофилософия, поскольку она положительна, она — конкретна, — и результаты ее работы, поэтому, отличаются необычайной сложностью, которой математика не знает. Философия оперирует над безусловной полнотой данного в живом переживании; она существенно *принципиальна*, а не онтологична; философия, как знание — «основная» наука в самом прямом и первоначальном смысле. Математика и философия сходны, поскольку обе имеют дело с «сущностью», а не с «фактом», — обе — значит, скажем, *усилогическое* или *эйдетическое*, но далее они должны строго различаться. Неумение видеть это различие приводило к тому, что философия поддавалась общему увлечению математической точностью, подражала математике, становилась онтологической, абстрактной, и теряла свою *принципиальную* самостоятельность. Опять-таки и здесь, в отношении точности более существенным является отдать себе отчет в различии, чем в сходстве. Точность в математике и точность в философии — не одно и то же. Речь идет, очевидно, о логических приемах того и другого типа знания, но в то время, как в математике мы встречаемся с приемами определения, доказательства, дедукции и т. п., в философии мы требуем точности указания, описания, уяснения, приведения к первичной данности. Математика по существу дискурсивна, философия — интерпретативна. Различие методологических приемов в разных областях знания приводит к «качественному» различию точности, и слишком примитивна та мысль, которая ограничивается различием только степеней точности. Конечно, точность не есть установление навеки оцененной формулой, как заклятия, в котором не подлежит изменению ни одна буква, — точность есть большее или меньшее приближение к логическому идеалу, но сравнивать степени демонстративно-математической точности с степенями точности диалектически-философской, кажется мне, действительно, имеет не больше смысла, чем сравнивать ценность посылки силлогизма с ценностью почтовой посылки.

VI

Напротив, со стороны успехов обеих наук важно было бы помнить и *сходство*, которое имеется между ними; может быть, мы тогда придем не к таким уж безусловно отрицательным для философии результатам. Ни в малейшем отношении я не имею в виду отрицать или преуменьшать успехи математики, — и не из того «практического» соображения, что такой прием не послужил бы нисколько к украшению философии, а прежде всего потому, что это была бы неправда. Математическое знание я ценю, как только возможно высоко, и вижу в нем, как *в чистом* знании, одну из наиболее ярких манифестаций подлинно европейского духа. Но именно с точки зрения уяснения ее чистоты, уразумения ее основ, как основ чистого знания, думается мне, она переживает судьбы, во многом аналогичные судьбам философии. Лучше всего мне при этом сослаться на суждение писателя, всецело захваченного «очищением» математики и немало положившего трудов для установления ее «принципов». Речь идет об авторе «Принципов математики» Бертроне Расселе, взгляды которого Л. Кутюра, также автор книги под заглавием «Принципы математики», характеризует следующим образом: «Они являются необходимым завершением и венцом всех критических исследований, которым посвящали себя математики в течение пятидесяти лет».

Над словами Рассела стоило бы задуматься тем, кто впадает в каталептическое состояние при звуке слов: «математическая точность». Вот, например, что он говорит о геометрии Евклида, которая, по убеждению многих, отличается тою, вообще несвойственною человеческому порождению, привилегией, будто она, только появившись на свет, уже зашагала в нем в броне неуклонной точности: «Не только сомнительно, верны ли аксиомы Евклида, но вместе с тем очевидно, что его предложения не вытекают из выставленных им аксиом... Даже первое предложение Евклида является недоказанным». Или еще пример: «Маколей, противопоставляя достоверность математики сомнительности философских учений, спрашивал, слышал ли кто-нибудь о реакции против теоремы Тейлора. Если бы он дожил до настоящего времени, то он узнал бы о тех ограничениях, которые ввели в изложение этой теоремы современные исследования». Разумеется, эти «новые», — быть может, для кого-нибудь даже футуристические, — воззрения на природу математики следует брать *cum grano salis*, и — весьма, — но все же магия заклинательной формулы: «математическая точность» должна рассеяться при свете разума, который не может на нее смотреть, как на музейную вещь, которую можно разглядывать, но нельзя трогать.

Мне хочется, опираясь на того же Рассела, отметить еще некоторые

неожиданные черты сходства между философией и математикой. Философию иногда упрекают в том, что она, вместо того чтобы идти всегда вперед, слишком часто возвращается назад, что она всегда готова, — а особенно в настоящее время, — возродить схоластику, давно оцененную нашим просвещенным временем. Рассел, утверждая, что философия Канта несовместима с настоящей математикой, — (кстати отметить, что Купюра видит причину неудач Канта в том, что Кант недостаточно был *рационалистом*), — и допуская, что схоластикам мешало несовершенство и узость их логики, тем не менее признает, что «аристотелевская доктрина схоластиков ближе по своему духу к доктринам, одухотворяющим современную математику».

Чтобы отметить важнейшее, на мой взгляд, сходство между успехами философии и математики, приведу еще одно заявление Рассела. Сколько раз приходилось слышать, что философы, мол, до сих пор не сталкивались даже о том, в чем состоит их философия... Рассел утверждает: «Один из главных триумфов новейшей математики заключается в открытии, в чем, действительно, состоит математика»... Даже жаль, что это сказано о математике, — до такой степени это подходит к философии и точно выражает ее современные успехи.

Впрочем, и еще кое-что сделала в наше время философия: еще яснее, чем математика, она умеет объяснить разницу в самих результатах философского и математического знания. Рассел следующим образом определяет математику: «Математика может быть определена как доктрина, в которой мы никогда не знаем, ни о чем мы говорим, ни того, верно ли то, что мы говорим». Расселу потому удалось дать такое меткое определение математики, что он ясно понял ее *чисто-формальный* характер как науки, и, разумеется, это — большой «триумф» для математики: осознать свою собственную природу. Но только сама философия, которая также исходит из такого понимания математики, может найти настоящее место этого рода знанию рядом с другими его видами и рядом с собою. Для философии — ясно, что при таком понимании математики, если ее и сопоставлять с логикой, то нужно сопоставлять ее с особым «ядром» и основой логики в широком смысле, с так называемой «чистой логикой», для которой существенным является ее чисто предметный *онтологический* характер, вследствие которого она только и оказывается чисто-формальной дисциплиной. Но из этого следует, что чистая математика вместе с той «чистой» логикой включают свои проблемы в сферу особой философской дисциплины — формальной онтологии, или вместе с этой последней образуют особую замкнутую область, титулованную еще старым рационализмом как *Mathesis universalis*. Напротив, сама философия, как основная и принципиальная наука, наполняющая предметные формы содержанием живого пережива-

ния, сознания этих предметов, не входит в этот формальный триумvirат, а со своими «материальными» задачами выполняет свою самостоятельную работу.

Таким образом, определение философией задач философского знания и ее ответ на вопрос, в чем состоит философия, оказывается ее двойным триумфом: она не только указывает место разным типам точного знания, но определением этого места указывает и то различие качества самой точности, неясное сознание которого порождало столько недоразумений.

VII

Однако и на этом не кончаются достижения современной философии. Она эмансипировалась от «математизма» и «онтологизма», потому что глубже поняла как их формальный, так и собственный *sui generis* предмет. Но само это понимание было ею достигнуто вследствие того, что она глубже проникла в то различие предметов, которое было открыто уже родоначальниками европейской философии, она сумела принципиально провести различие между «идеальным» и «эмпирическим» предметами, между предметами «знания» и «мнения». Она строго отмежевала себя от роковых для нее псевдофилософских искушений и в то же время рассеяла призрак *единого научного образца*. Она сумела показать, что «научная» философия есть такая же псевдофилософия, как и «метафизическая» философия, раз обе ставят себе задачей разрешение вопросов «происхождения» и «объяснения».

Здесь, в этом пункте освобождения себя от всякого рода *догматов* научного и здравого смысла, современная философия предъявляет к себе требования такой строгости, о которой она не ведала во всем своем прошлом. Только теперь она до конца проникается величием двух заповедей *философской строгости*, — исходящих опять-таки от Платона, — которым всякий философ должен следовать, приняв их с клятвенной торжественностью и искренностью.

I. Для философии как чистого знания нет истин важных или неважных.

II. Для философии как чистого знания нет ничего само собою разумеющегося.

Сам Платон всей своей деятельностью осуществлял эти заповеди, хотя как будто специальной задачей поставил себе раскрыть их значение: первой — в «Софисте», а второй — в «Тее́тете». Но, кажется, только теперь мы постигаем их сокровенный смысл во всей его полноте, когда мы требуем, чтобы в философии как чистом знании не было ничего, что не дается нашей интуиции в своей первичной и непосредственной данности; когда мы требуем, чтобы из философии, как чистого знания, была изгнана не та или

иная теория, а всякая теория и всякая гипотеза; когда мы требуем, наконец, чтобы во всяком повороте нашего интуитивного взора, во всяком движении нашей рефлексии, направленной на самую «незначительную» мысль, был отдан самый тщательный и точный отчет.

Но чем строже мы становимся в определении задач философии как знания, тем свободнее, по-видимому, мы в определении остальных видов и типов знания. Не затем мы ограничиваем философию, как знание, чтобы стеснить другие типы знания, а затем, чтобы эти последние, между прочим, яснее понять в их свободе «мнения», а также и затем, чтобы, эмансипировавшись от псевдофилософии, а с нее сняв непосильное для нее бремя чистоты, предоставить ей полный простор в ее деле «утешения» человечества и «осмысления» его судеб, равно как и в ее заботах о приведении в порядок непредусмотренных в свое время Творцом космических неурядиц. Науки сами, «специальные» науки, давно завоевали себе необычайную свободу: казалось когда-то, что мертвая «физическая» природа подчинена строгости прямо-таки математических законов. Это время давно стало воспоминанием. *Эмпирический* мир оказался много шире. «Опыт» далеко вышел за пределы «физического» опыта, и один за другим эмпирические предметы входили в состав научного знания: живая природа, душа, наконец, социальная и историческая «природа». И чем более широкую область захватывал опыт, тем яснее становилось, что строгость «законов природы» есть мнимая строгость, что, как нам ни хочется, чтобы эти законы были строги, но на самом деле они — только *эмпиричны*. «Относительность познания» становится поговоркой; «релятивизм» — припевом, который разучивается в детском саду науки. И нет, казалось бы, никаких оснований стеснять в этом отношении и псевдофилософию, кроме разве, — и то только в некоторых случаях, — основания педагогического. Дело в том, что псевдофилософия, отличаясь большой подражательностью и суггестивностью, всегда довольно верно, — сколько только поспевала, — старалась идти в ногу с эмпирической наукой. Она прекрасно сознавала, что неудобно, например, после Коперника оправдывать капризы Иисуса Навина, но, с другой стороны, после Фраунгофера она считала себя в полном праве поговорить о том, как обстоят дела на Сириусе или Веге, а после Дарвина она с большим вдохновением стала изображать нам происхождение парламентаризма из туманности, заполнявшей в свое время место нашей солнечной системы. И таким-то образом псевдофилософия, со всеми своими материализмами, спиритуализмами, монизмами, эволюционизмами, немножко отставая, немножко забегая вперед все-таки в целом старалась быть на уровне «опытного знания». Но иногда она капризничала и обнаруживала значительное своеволие, выступая с видом независимым и

к опыту пренебрежительным. В полете своей фантазии тогда она приподнимала для нас завесу с самых глубоких тайн и с большой обстоятельностью бралась передать нам свое детальнейшее «знание» обо всех замыслах, планах и действиях мировых владык, имена которых обычно пишутся с большой буквы: Фатум, Думиург, Иегова, Любовь, Воля, Бессознательное, Энергия и т. п. Вот тут-то некоторое стеснение педагогически можно, пожалуй, оправдать: надо бы все-таки, как того хотел платоновский Тимей, «ограничиваться вероятностью». Впрочем, нужно признать, что и здесь современная Европа, — и притом в самом чистом своем выражении, — в английском духе, — нашла вполне достаточный критерий: *прагматизм*...

Прагматизм открывает широкий простор для индивидуального метафизического творчества, подчиняя его оценке оценке самого творческого индивида: чем богаче, разностороннее и глубже автор метафизической системы, как изображения *его личного мировосприятия*, тем интереснее его построение. Истинно метафизические построения — честно индивидуальны и личны. Их значительность прямо пропорциональна значительности их авторов. Как я воспринимаю мир — гласит всякая подлинно метафизическая система. Потому-то и ничтожны, с другой стороны, «последователи» метафизических систем, которые являются своего рода философскими *поэмами*. Нельзя смотреть на них, как на знание, — *мое* восприятие и чувство мира не есть даже *мое* знание. Но, разумеется, личное творчество в метафизике не безусловно, оно условлено, и повторяющиеся условия, под которыми слагаются «мировоззрения» индивида, дают возможность распределять их *по типам*. «Религиозное» мировоззрение, «позитивное», «мифологическое», «спиритуалистическое» и т. п. суть такого рода типы, самое название коих указывает на источники их руководящих идей и схем. Но какие бы типы метафизики мы ни устанавливали, все-таки самым существенным для них остается индивидуальное творчество. Поэтому так бессмысленна «борьба» против метафизики. Эта «борьба» имеет своим источником одну и ту же псевдофилософию: стремление исключить индивидуальное, а на его место водворить наукообразное «общее». Скажут ли — метафизика есть точное знание, скажут ли — метафизика не есть наука, а потому нужно на ее место поставить «научное» позитивное знание, — оба раза провозглашают идею псевдофилософии. В действительности философия, как чистое знание, так же уживается с метафизикой, как и с отнositельным знанием действительности, — но только при полной автономии индивидуального, эмпирического и чистого. Покушение одного из них на свободу другого — неизменный источник псевдофилософских соблазнов.

Но довольно о псевдофилософии, и вернемся к тому положительному,

что еще достигнуто философией, которая хочет быть чистым знанием. Мы должны теперь отметить еще одно из ее крупных и существенных достижений. Располагая точным определением предмета философии как знания и установив путь для его исследования, мы вместе с тем получаем возможность по-новому осветить всю историю философии. Это определение даем нам в руки критерий, по которому мы не только различаем, что относится к положительной философии и что — к отрицательной, но отдаем себе также отчет в том, что внесла собственно отрицательная философия в общую историю мысли, какую собственно весьма полезную роль она сыграла в развитии самой положительной философии. Своим сомнением и даже отрицанием она нередко ставила перед положительной философией весьма интересные и глубокие проблемы. Всякий понимает, что есть разница между искренним сомнением Юма или Милля, пришедших к отрицанию, но задавших много проблем философии, и отрицанием Протагора или Канта, положительную роль которых можно видеть разве только в той реакции, которую они вызывают против себя. Далее, и роль псевдофилософии становится ясной с точки зрения того же критерия. Конечно, есть разница между псевдофилософией, выступающей в качестве мага и целителя душ или разгадчика «мировых загадок», и псевдофилософией, искренне убежденной в просветительной, вдохновляющей, эстетической или какой-либо иной ценности своих откровенных фантазий, как есть разница также между псевдофилософией, утверждающей свое «мнение» как истину, и «мировоззрением», не забывающим, что «мнение» есть «мнение». Так, мы легко различаем между каким-нибудь Геккелем, с одной стороны, и Джордано Бруно или Фехнером, с другой стороны; точно так же мы легко улавливаем разницу между каким-нибудь Вундтом, с одной стороны, и Джемсом, с другой. Но с новым критерием мы достигаем еще большего: у каждого философа в отдельности мы различим положительную и отрицательную философию, философию как знание и философию как мнение, «честную» псевдофилософию и оракул; и нас не введет уже в заблуждение собственное противопоставление «знания» и «мнения», если мы встретим его у какого-нибудь Спенсера, и мы тотчас против него выдвинем такого, например, вполне европейского философа, как Гамильтон. Мы, наконец, различим, где псевдофилософия приходила в близкое соприкосновение с философией как знанием, и пусть давала тут ответы по-восточному грубые, тем не менее способствовала успехам философии, и где она играла роль прямо-таки задерживающую. Так, для философии вовсе не все равно, трактовалась она в псевдофилософии как научно-абстрактное построение, или ее существенно конкретный характер не упускался из виду, не все равно, следовательно, попадала

она в руки того же, скажем, Спенсера или в руки Шеллинга; не все равно также, игнорировала она свой подлинный путь «через» мысль и сознание или помнила о нем и, — сознательно или несознательно, — обращалась к нему как единственному правомерному пути, — этим, например, ясно определяется значение псевдофилософии материалистической, с одной стороны, и спиритуалистической, с другой стороны. Нет надобности останавливаться еще на том, что наш критерий с особой ясностью раскроет нам те пункты в движении философской мысли, где она соблюдала свои традиции и оставалась верна первому началу положительной европейской философии.

VIII

Итак, во всех перечисленных нами пунктах мы можем уже говорить об осуществленных достижениях философии как знания и даже о некоторых ее «триумфах». Но обернемся в другую сторону, в сторону будущего, и мы увидим, что перед философией, строго соблюдающей свои задачи, открывается бесконечное поприще для серьезного и увлекательного труда. Здесь, в области перспектив и будущего, где мы видим задачи сегодняшней и завтрашней философской эпохи, мы не можем говорить ни об окончательных решениях, ни даже о последних постановках вопросов. Здесь непременно скажется печать времени, индивидуального интереса, не вполне законченного суждения и не до конца обоженного критикой творчества. Но в сфере философии как знания никто, конечно, не может претендовать на «окончательность», на «последнее слово», — да едва ли кто и захочет, пока только он не забыл, что перед ним философия как знание. Впрочем, ошибка памяти здесь — дело нетрудное и нередкое, — была бы только воля к исправлению. Во всяком случае, ошибается и заблуждается не философия, а философы, — и не следовало бы «отрицателям» и «позитивистам» делать вид, что они не замечают разницы между философией и философом. А философ, в свою очередь, обязан принять на себя свои философские ошибки и нести за них ответственность.

Понимая задачи философии как чистого знания в вышеуказанном смысле, мы становимся, как я указывал, на один самим существом философии предопределенный ей путь. То, что открывается нам на этом пути как конечный пункт стремлений, есть сама действительность в своем подлинном бытии, — *то, что есть, сущее*. Действительность, — то, что есть, — всегда вокруг нас, мы в ней и ею живем: страдаем, редко радуемся, боимся, негодуем, боремся, любим, умираем. Среди таких многочисленных и многообразных переживаний есть одно переживание или, точнее, одна группа переживаний, занимающих вообще наискромнейшее место в жизни человека, но иногда разрастающихся до чудовищных размеров, — группа

переживаний, которые обозначаются нами именем *философских*. В них господствует, вырастающий иной раз до подавляющих размеров, интерес к самой действительности, к тому, что есть и что, следовательно, переживается нами, в его целом, во *всем*. Лишь только мы сделали попытку удовлетворить своему интересу и только поставили себе вопрос: что есть, что — это все, — как мы уже назвали *предмет*, который потом определяем как философский предмет. Таким образом, самым этим вопросом мы противопоставили своему переживанию нечто «большее», чем оно: пока мы просто «живем», это *все* находится в нашем переживании, — одно в нем приходит, другое уходит, одно дается, другое отнимается, но все-таки мы *все переживаем* — и только. Наш вопрос как бы вывел нас за сферу нашего переживания, что уже не так легко «уходит», что не так легко и отнять: что-то останавливается пред нами и стоит как загадочный вопросительный знак, становящийся «за» всем и все останавливающий в его прежде непрерывном течении. Предмет есть вопрос; начинается искание или ожидание ответа на него — начинается философия. На то, что есть, мы теперь смотрим *другими* глазами: в нем же мы ищем разгадки на возникающий вопрос. А оно нас то обманывает в наших поисках и ожиданиях, то вселяет надежду, разочаровывает и опять одобряет. Мы становимся недоверчивее и подозрительнее: не все, что мы переживаем, годится для искомого нами ответа; мы стараемся освободить себя от обмана и нередко попадаем в его еще более тонкие и тесные сети; иногда мы всецело доверяемся, — или делаем такой вид, — тому что «кажется» в переживании, и все-таки не встречаем того, что нужно. Может быть, ничего и нет, и не нужно искать, и не нужно ждать, и никаких «ответов» не бывает, — рассуждать обо всем этом уже дело морали. Философия же остановиться не может и не должна, ее остановка — ее смерть, мораль — яд, причиняющий эту смерть. Если «ничего» нет и «ответов» быть не может, то философия и найдет *этот ответ* как *свой* ответ, а не как назидание морали. Но в чем же здесь ее *свое*, ее дальнейший путь?

Если есть «кажущееся», то есть и не кажущееся, если есть «случайное», то есть и не случайное, и притом оно есть в том же *всем*, в сущем и переживаемом, — «кое-что» в *добавлении* ко «*всему*», если оно не «ничто», также ведь глубоко моральное добавление. Философский путь ведет дальше по меже, между кажущимся и не кажущимся, истинным, и это путь для философии — *свой*, но нам он не всегда виден: и ночь, и слепота, и нежелание видеть. Приходится и самый путь разыскивать, пролагать его себе. Не все в том, что есть, есть «на самом деле», не все в переживании данное есть «действительно» данное, не все сущее есть существенно. То, что составляет в сущем существенное, его *сущность*, нужно отличить от

того, что несущественно. Мы можем повернуться лицом прямо к сущному и рассказать, в чем оно, как мы его увидим, — если бы только наши суждения о нем не были так часто ошибочными суждениями, если бы мы к сущному не приносили от себя то, что не сущно. Мы можем поступить иначе: сосредоточить свое внимание на не-сущном и «отделить» его от сущного, тщательно устранив из данного то, что «кажется», и то, что «придуманно», «очищая», следовательно, его от того, к чему мы «привыкли», от предположений, догадок, гипотез, теорий и от того, что только «слушается», «приключается», «выпадает» в сущем, но что *не пребывает* в нем. Сущное и то, что пребывает в бытии, остается собою, *«то же»*, — все это — одно; бытие, то, что есть, только через то и сущее, что в нем пребывает сущность («*ousia*»), если бы нам сказали, что переменчивость, случайность — есть сущность бытия, то тем самым признали бы, что в них — «тоже» этого бытия, признали бы, что переменчивость, «мигание» и есть то, что пребывает, — именно это разумели бы под сущностью. Сама восточная мудрость не может уйти от сущности: признавая все, что есть, иллюзией, она в иллюзии видит «то же» бытия и его сущность. Если же нам скажут, что мы часто сущность принимаем за иллюзию, а иллюзию за сущность, то мы вынуждены будем повторить, что наши ошибки не суть ошибки самого сущего, и от того, как *мы* примем сущность, она не перестанет быть сущностью.

Хотя мы таким образом подвигаемся по пути философии, мы далеко еще не вступили на тот ее путь, который прямо ведет к философии как чистому знанию, мы все же пребываем в том состоянии философии, когда она обнаруживается нами как наше *переживание*, или как наш *опыт*. Оставаясь все еще в сфере переживания, мы можем продвинуться несколько дальше. Различая в том, что есть, сущность и случайность, пребывающее и преходящее, мы убеждаемся еще в том, что мы их видим *разным взором*. Я выше отметил тот момент, когда у нас впервые открываются глаза на действительность, как на загадку, когда мы смотрели на «все» *иными* глазами, это — момент перехода от простого переживания «всего» к его философскому переживанию. Мы сделали только один робкий шаг, но опять должны заботиться о просвещении своего философского взора. Как раньше от обычного взгляда на привычную действительность мы перешли к созерцанию ее как некоторой загадки, так и теперь, различив в сущем случайное и сущное, мы констатируем, что эти два «рода» бытия мы созерцаем двояким родом зрения. Как в первый раз мы от слепого переживания действительности перешли к более просветленному, так в том же направлении идем и теперь, но и действительность все одна и та же, и взор-то — один.

Легко уловить источник этого различия и тождества: мы не находим действительности как бы разделенной на две части, положенных одна «рядом» с другою, или одна «за» другою, или одна «над» другою, или что еще, что может нам неправильно подсказать образность речи, а мы находим *одну* действительность, только взор наш то останавливается на ее случайной «поверхности», то сквозь нее проникает «глубже» до ее сущного «нутра». Два рода интуиции, направленной на данное нам, есть *одна* интуиция, но только — разной степени узрения. Едва ли мы сильно отойдем от принятого словоупотребления, если сопоставим два указанных «рода» интуиции с обычным противопоставлением зрения «внешнего» и «внутреннего», «чувственного» и «мысленного», просто *зрения* и *умозрения*. Во всяком случае, эти противопоставления весьма выплывают в своем смысле от такого сопоставления.

IX

Результаты, к которым мы, таким образом, пришли, в высшей степени важны, потому что они дают нам возможность теперь вплотную подойти к тому приему, с помощью которого философия приступает к своему делу. Мы нашли, с одной стороны, что существует принципиальное различие между двумя родами предметов, которые нами называются и на которые направляется наше переживание или наше сознание. С другой стороны, мы видим, что этому различию строго соответствует различие тех способов, какими мы приходим к этим предметам в их различного рода данности. Нетрудно заметить, что эта респективность предмета и направленной на него интуиции имеет совершенно всеобщий характер, не только в том смысле, что всякий предмет относится к сознанию, а сознание есть сознание этого предмета, но и в смысле более точном, так что предмету определенного рода соответствует свой особый уклад или состав сознания, или, как еще говорят, своя «установка» сознания. Все сознание в его целом соответствует своему роду предмета, хотя мы легко переходим из одной установки в другую: из случайного в сущное, из фактического в эйдетическое, и обратно.

Если мы теперь в нашем анализе обратимся на само сознание как такое и сделаем его предметом своего рассмотрения и изучения, мы, кроме конкретного единства, в котором находится сознание разного рода установок, найдем, что сознание того или другого из установленных нами видов существенно характеризуется своей направленностью на предмет, — или, применяя получивший опять права гражданства термин, — своей *интенциональностью*. Здесь мы на пороге философии как чистого знания, и чтобы дать себе возможно ясный отчет в том, к чему мы приходим, обратимся еще раз к различию фактического и эйдетического. И попробуем подойти

к ним теперь философски, *через* сознание их, — мы таким образом ближе уясним себе суть дела, а вместе с тем иллюстрируем способ именно философского подхождения к вопросу.

Мы называем разного рода предметы нашего переживания, подразумеваем их, приводя примеры, и совершенно непосредственно констатируем различие между двумя родами *данности*, которая выступает перед нами как «содержание» подразумеваемых предметов, некоторых «неопределенных носителей» данного. Это непосредственно сознаваемое различие может казаться «само собою разумеющимся», может быть положено в основу классификации наук, — и, действительно, полагается, — предмет, даваемый таким образом, может быть принят как предмет науки, и даже онтологии, но все-таки это — данность «догматическая», а не философская в строгом и точном смысле. Нужно обратиться, следовательно, к респективным различиям самого сознания этих предметов с данным в них содержанием. Здесь мы тотчас заметим, как по-разному «ведет себя» сознание в своей интенциональности в зависимости от той или иной из своих установок. Мы остановимся только на одной стороне, имеющей первостепенную важность в нашем вопросе, стороне, так поразившей Бл. Августина, судя по его «Исповеди», и давшей уже ему возможность заменить четкую грань между сознанием фактического и сознанием эйдетического.

Имею в виду «сторону», которая в самом общем и широком смысле может быть названа «репродуктивностью» данного в переживании. Когда мы наблюдаем действительность, в которой мы живем, мы замечаем в ней некоторые вещи, которые «длительно» остаются предметом нашего наблюдения, а рядом с ними мы замечаем другие вещи, движущиеся, постоянно меняющие свое место и форму. Вокруг нас стоят «неподвижно» дома, мимо нас проходят и пробегают люди, животные, машины, мы видим, как колеблются деревья, и дым бьет клубами из труб, — словом, одни из окружающих вещей более или менее устойчивы, другие — подвижны. Путем размышления и «теории» мы приходим, однако, к тому, что *все* подвижно, все меняется, и все обусловлено в своем месте, форме, фигуре и т. п. Но если мы в этом наблюдении действительности примем во внимание также самих себя, импрека, как «носителя» и как бы центр разного рода процессов, жизненных, душевных, социальных, процессов, которые нам даны как наши *переживания*, и если мы сообразим роль, которую они играют в акте нашего наблюдения, мы легче усвоим мысль о всеобщей подвижности и неустойчивости данной нам действительности. Не только цвет окружающих вещей, шум, производимый ими, их взаимное отношение, но даже фигура, форма, величина и пр. в значительной степени зависят от нашего собственного положения и состояния. И вот, если мы теперь сосредоточимся исключительно на самих наших переживаниях, мы

до конца поймем, что значит та характеристика действительности, которую мы так часто повторяем, говоря об этой действительности как о непрерывной смене «явлений», о потоке переживаний, о течении, о движении и т. п. Поэтому-то и получается, что мы, желая сделать какую-либо часть или «отрывок» действительности предметом своего изучения, не только извлекаем ее из целого, как бы обрывая нити, связующие в переживании этот отрывок с целым, но еще, оказывается, «останавливаем» фиксируемый «отрывок», и в то время, как сама действительность и все наши переживания ушли и уходят куда-то далеко вперед, мы остаемся, строго говоря, лишь при «прошлом», истекшем, которое *само*, так сказать, собственнолично уже не дано, а только *воспроизводится* нами. Воспроизведение однажды данного и пережитого может быть повторено, как *новое* переживание, неопределенное число раз, при этом мы не только сознаем эту «новизну», но замечательным образом также, не будучи в силах вызвать в сознании первоначальную данность переживаемого во всей его точности, мы тем не менее всегда сознаем, что есть различие между этой первоначальной данностью и всеми ее «копиями», повторяющимися в нашем переживании. Никакое рассмотрение «вещи» немислимо без воспроизведения уже «бывшего», сравнения его, суждения о нем и т. д. И в этом отношении нет *принципиальной* разницы между «наблюдением» над вещью и «самонаблюдением», т. е. наблюдением жизненных и душевных, «психофизических» процессов в самом наблюдателе, — в обоих случаях мы имеем дело с «фактическим»: *factum*. Фактически данное, таким образом, рассматривается нами всегда как данное опосредствованно, оно требует, чтобы было предметом рассмотрения, *репрезентации*, и нисхождения до того, что здесь действительно первично дается, что — *презентативно*, что, — еще иначе, — «остается» по удалении всего, что привносится нашим «вспоминанием», «воображением», «рассуждением», «желанием», «апперцепцией» и пр., — дойти до чего в высшей степени трудно.

Если мы представим себе свободную форму воспроизведения и, связав ее с комбинирующей деятельностью, назовем это деятельностью *фантазии*, мы найдем в ней самые разнообразные способы перегруппировки данных репродукции и полный «произвол» в них. В одном отношении, однако, этот произвол кажется ограниченным: мы не можем добиться *такой* репродукции, которая была бы *точной* копией первичной данности. Это по существу невозможно, и мы всегда сознаем, что *разница есть*; она принципиально, — несмотря на то, что в действительности мы часто обманываемся и принимаем «сходство» за «тожество», — *должна быть*, хотя бы мы достигли, или нам «казалось бы», что мы достигли, максимальной «точности» и «адекватности».

X

Фактическому респективно противостоит эйдетическое. Его часто изображают как законченную в себе систему, пребывающую в состоянии статической уравновешенности, где каждое «понятие» занимает свое строго определенное и скупое отмеренное «место», так что оно не может быть «сдвинуто» с этого места без того, чтобы не нарушилась связь целого, не нарушились какие-то «логические законы», не создалось какое-то, — таинственная маска смерти! — «противоречие»... Забывают, что «понятия» — не дикие звери, которых следует держать в клетках... Воображают, что именно «понятие» ответственно за *природную* ограниченность воображающих... Верно то, что есть слепые к сущному: чей умственный взор не рассекает эмпирическую оболочку предмета и не проникает непосредственно к его эйдосу, к его сущному содержанию, тому трудно «дойти» до «понятия», тот начинает его «образовывать» и в результате своих усилий получает закругленные «объемы», концепты, которые он и размещает в некотором «порядке», как развешивают картинки на гвоздочках, — одно подле другого, и над другим. Эйдос, действительно, устойчив и «крепок», — как сама истина, — он покоен, потому что свободен от житейской суеты, от суеты мудрости Екклезиаста. Но это далеко не «статизм» и отрицание «динамики» в нем. Он не динамичен в том смысле, что он не измеряется лошадиными силами и пудо-футами, ничего с места не сдвигает и не увеличивает ни самонаименьшим образом количества мировых сил и энергий. Но его существенный динамизм легко уловит тот, кто «понятием» не только отмеривает «объемы», но кто еще *понимает понятия*, — тот увидит, что эйдос не только наполняет свои формы всегда действительным содержанием, *смыслом*, но еще точнее образом отражает собственным «движением» мельчайшие требования со стороны формулирующего содержание предмета. Эйдос, вырванный из связи целого, — где он составляет необходимый член ряда системы, структуры, — статичен, ибо он безжизнен, *лишен своего смысла*; как член целого — он осмыслен и живет. Его динамика — динамика смысла. Подлинная бессмыслица — ждать от него подвижности жонглера, силы паровоза или динамитного взрыва.

Итак, против эмпирической суетливости эйдос, действительно, устойчив и самотождествен. Что это значит, мы наглядно увидим, если теперь к нему, как выше к эмпирическому, приложим тот же критерий «репродукции». Мы найдем здесь то, чего мы и вправе ожидать от эйдоса, поскольку мы характеризуем его со стороны его «устойчивости» и тождественности. То, что открывается нашему умственному взору в интуиции сущности, не убегает тотчас от него, а остается перед ним в самой своей первичной данности. Оно не меняется *так*, как меняется эмпирическое переживание,

оно не определяется нами в моментах своей «последовательности», в нем нет «после» и «сейчас», и вообще нет никакого временного определения. Таким образом, говорить о *репродукции* здесь можно только в несобственном смысле: воспроизводимое не является здесь всякий раз «новым» и измененным по сравнению с первично данным. Само первично данное «самолитно» перед нами, сознание всегда может направиться на него или «отвернуться» от него, но оно не застанет его в новом «измененном» виде. *Сущность* не нуждается ни в какой репрезентации, она дается презентативно; сущная интуиция — принципиально адекватна. Анализируя здесь сознание, мы имеем дело не с изменчивым и «случайным» переживанием, а с респективной ему необходимостью: само сознание рассматривается нами в его существенной интенциональности.

Это не значит, конечно, что само сознание, как такое, не подвергается ровно никаким модификациям, но оно подвергается им именно *как такое*. То есть, оставляя в стороне «материальное» различие актов сознания, мы в них самих можем подметить некоторые модификации, касающиеся не только их «качественного» разнообразия, но модификации самого сознания, как такого, «в целом». Кроме чисто атенциональных изменений, от сосредоточения «внимания» то на том, то на другом «пункте», и кроме апперцептивных «перестановок» его, здесь прежде всего приходится упомянуть о своеобразном «заполнении» или «поглощенности» сознания одним каким-нибудь «качеством», так что мы начинаем рассматривать его как сознание, например, рассуждающее, считающее, соображающее, оценивающее и т. п.; соответственно мы и к предмету подходим как к предмету «того или иного» сознания. Наряду с этой, можно сказать, экстенсивной изменчивостью сознания мы констатируем также «изменчивость» интенсивную, когда говорим об актуальном или инктуальном состоянии сознания. В действительном процессе переживания мы присутствуем при постоянной смене таких состояний, и тут особенно ярко обнаруживается разница между эмпирической и сущной предметностью: раз эмпирический предмет ушел из поля актуального сознания, мы принципиально не можем «вернуть» его, как не можем остановить или обратить вспять *время*. Эйдос, сущность, остается «в нашей власти», он стоит «над временем», и мы «когда угодно» можем обратиться к нему и заставить его в его безусловной тождесамости. Мы легко «переводим» рассматриваемую сущность из одного состояния сознания в другое, она всегда — «в нашем распоряжении», и когда бы она ни «понадобилась» нам, она всегда неизменной оказывается перед нами. Она всегда «есть», а не воспроизводится, тогда как *factum* — «является» и может быть потом только воспроизведено. Эта модификация сознания, как интенсивная, принципиально допускает «степени», хотя мы

и отмечаем сплошь и рядом «внезапные» переходы от одного состояния к другому. Эти степени могут быть характеризованы как степени больше или меньшей ясности сознания; предмет, на который направляется сознание, помещается на расстоянии большей или меньшей близости, он находится дальше или ближе от наиболее ясного «центра» сознания. Но при всех этих модификациях сознания, при самых разнообразных степенях его «напряжения» или «тонуса», созерцаемая в нем сущность неизменно и покойно остается одной и той же.

Допустим теперь по отношению к сущности полную свободу фантазии и произвольного комбинирования. Насколько легко и просто мы при этом меняем содержание и форму эмпирического предмета и не можем добиться только одного: адекватной точности, настолько мы связаны последней в сфере эйдоса. В первично и непосредственно данной нам сущности мы ничего изменить не в силах, — она есть, как она есть. Отсюда замечательная особенность эйдетического: даже в воображении мы его получаем и можем изучать, как первично данное. В этом — специфическое и источник «точности» эйдетического знания. «Допустим», «вообразим», «представим себе», — имеют в эйдетических науках, — в формальной онтологии, в математике, в философии, как знания, — совсем особое значение. «Недопустимо», «невообразимо» здесь то, что *немыслимо*; а мыслимо все, что только — возможно. Это — сфера чистой возможности, сфера — «закона противоречия». «Закон противоречия» — вовсе не заповедь, которую *должно* не нарушать и которая, следовательно, всегда нарушается. Он — просто ненарушим, и в этом оказывается только особой характеристикой самой сущности. «Закон тождества» только означает, что сущность (*essentiae entis*) есть, как она есть, — и с этим ничего не поделаешь; а «закон противоречия» модифицирует это же обстоятельство: сущность не есть иначе, как так, как она есть, — и с этим опять ничего не поделаешь. Мнимое нарушение его в сфере эмпирического есть, напротив, характеристика самого эмпирического, — знак, что мы из «возможности» (*possibilitas*) перешли в «действительность» (*actualitas*), из «необходимого» в «случайное». Некоторые псевдофилософские опыты гипостазирования эмпирического, и обратно, применения эмпирических определений к сущному, собственно не суть «противоречия», а просто — несоответствия, являющие собою, в конце концов, примеры глубоко комического. Наконец, в «противоречиях» в изложении или выражении наших мыслей и взглядов — не суть собственно противоречия, а есть простая несогласованность нашего изложения, наличие которой говорит только о том, что мы не всегда замечаем несогласованность своих слов и суждений, и не всегда даже об этом заботимся.

XI

Подведем итоги и двинемся дальше. «Догматическое» разделение предметов получает свое критическое оправдание в анализе направленного на них сознания; видны и преимущества такого философского метода изучения «того, что есть», — так как всякое сознание есть сознание «чего-нибудь», т.е. эта его существенная респективность дает нам возможность, изучая само сознание, раскрыть предмет во всем богатстве и во всей полноте его содержания. Во всяком случае, это — видно уже по отношению к формальной стороне эйдетического; а если может казаться, что вопрос еще не до конца освещен, что касается стороны эйдетического «содержания», то это происходит только из того, что мы еще недостаточно уяснили основную опору философии как знания: что *само сознание в этом изучении дано нам эйдетически*. В этом и заключается *гарантия* того, что философское знание всего, что есть, есть знание строгое и безусловное; в этом же — *самоограничение* философии как знания против безмерных притязаний псевдофилософии и мудрости.

«Мудрость или разум?» // Философские этюды. М., 1994. — С. 222—278.

ГАДАМЕР ХАНС-ГЕОРГ

(р. 1900)

...Герменевтика представляет собой универсальный аспект философии, а не просто методологический базис так называемых наук о духе.<...>

Феномен понимания не только пронизывает все связи человека с миром. Также и в науке он имеет самостоятельное значение и противодействует всем попыткам превратить его в какой-либо научный метод. Предлагаемые исследования опираются на это противодействие, утверждающее себя в рамках самой современной науки вопреки универсальным претензиям научной методологии. Их задача состоит в том, чтобы раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся, и поставить вопрос о его собственном обосновании. Таким образом, науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки.<...>

...то, как мы воспринимаем друг друга, то, как мы воспринимаем историческое предание, то, наконец, как мы воспринимаем природные

данности нашего существования и нашего мира, — все это образует действительный герменевтический универсум, в котором мы не заперты, как в непреложных границах, но которому и для которого мы открыты.<...>

В рамках герменевтического опыта языковая форма не может быть отделена от содержания, дошедшего до нас в этой форме. Если всякий язык есть мировидение, то он обязан этим не тому, что он являет собой определенный тип языка (в каком-то качестве его и рассматривает ученый-лингвист), но тому, что говорится или соответственно передается на этом языке.<...>

Отнюдь не само освоение иностранного языка, но его применение — будь то живое общение с иностранцами или занятия иностранной литературой — опосредует новую позицию «прежним видением мира». Даже полностью погружаясь в чуждый нам тип духовности, мы не забываем при этом «свое собственное миропонимание и, больше того, свое собственное представление о языке». Скорее другой мир, выступающий нам навстречу, не просто чужд нам, но сам является другим по отношению к нам. Он не только заключает в себе свою собственную истину — он также обладает этой истиной для нас.

Другой Мир, постигаемый здесь, как раз не является простым предметом изучения, предметом, в котором мы «разбираемся», в котором мы «знаем толк».<...>

Человек, живущий в мире, не просто снабжен языком как некоей оснасткой — но на языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще есть мир. Для человека мир есть «тут» в качестве мира; ни для какого другого живущего в мире существа мир не обладает подобным тут-бытием. Однако это тут-бытие мира есть бытие языковое. В этом и заключается подлинная сердцевина того утверждения, которое Гумбольдт высказывает в совсем ином контексте, говоря, что языки представляют собой мировидения. Гумбольдт утверждает здесь, что язык обладает своего рода самостоятельным бытием по отношению к отдельному человеку, принадлежащему к данному языковому сообществу, и что язык, в среде которого вырастает человек, определяет вместе с тем его связь с миром и отношение к миру. Важнее, однако, то, что лежит в основе этого высказывания, а именно что язык со своей стороны не обладает самостоятельным бытием по отношению к миру, который получает в нем языковое выражение (*zur Sprache kommt*). Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, — но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир. Таким образом, исконная человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире. Если мы хотим обрести правильный горизонт

для понимания языковой природы герменевтического опыта, мы должны исследовать связь, существующую между языком и миром.

Иметь мир — значит иметь отношение к миру. Но отношение к миру требует такой свободы от того, что встречается нам в мире, которая позволяла бы нам ставить это встречающееся перед собою таким, каково оно есть. Эта возможность представления означает одновременно обладание миром и обладание языком. Понятие *мира* (Welt) оказывается, таким образом, противоположным понятию *окружающего мира* (Umwelt), которым обладают все живущие в мире существа.

Разумеется, понятие окружающего мира первоначально употреблялось применительно к миру, окружающему человека, — и только к нему. Окружающий мир — это «среда» («Milieu»), в которой живет человек; значение его заключается в том влиянии, которое он оказывает на характер и образ жизни человека. Человек отнюдь не независим от того особенного аспекта, который являет ему мир. Следовательно, понятие окружающего мира было первоначально понятием социальным, говорящим о зависимости отдельного человека от общественного мира, то есть понятием, соотношенным исключительно с человеком. Однако в более широком смысле это понятие может быть распространено на все живое; в таком случае оно суммирует условия, от которых зависит его существование. Но именно это распространение и показывает, что человек, в отличие от всех прочих живых существ, имеет «мир», поскольку эти существа не знают отношения к миру в человеческом смысле, но как бы впущены (eingelassen) в окружающий их мир. Таким образом, распространение понятия окружающего мира на все живое меняет в действительности сам смысл этого понятия.

Поэтому можно сказать так: отношение к миру человека в противоположность всем другим живым существам характеризуется как раз *свободой от окружающего мира*. Эта свобода включает в себя языковое строение (Verfaßtheit) мира. Одно связано с другим. Противостоять натиску встречающихся в мире вещей, возвыситься над ними значит иметь язык и иметь мир. Новейшая философская антропология, отталкиваясь от Ницше, рассматривала особое положение человека именно в этом аспекте; она показала, что языковое строение мира менее всего означает, что человек со своим отношением к миру загнан в схематизированный языком окружающий мир (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен). Напротив, везде, где есть язык и есть человек, человек этот не только возвышается или уже возвысился над натиском мира, — но эта свобода от окружающего мира есть вместе с тем свобода по отношению к именам, которыми мы наделяем вещи. <...>

Герменевтику сделало действенной ... то, что со строгими обычаями науки вовсе не находится в натянутых отношениях. Никакой плодотворно

работающий исследователь не может в глубине души сомневаться в том, что хотя методическая чистота неизбежна для науки, но одно лишь применение привычных методов в гораздо меньшей степени составляет сущность всех исследований, чем нахождение новых, — и за этим стоит творческая фантазия исследователя. Сказанное имеет значение не только в области так называемых гуманитарных наук.

Кроме того, существует герменевтическая рефлексия, которая была установлена в работе «Истина и метод», все другое — только лишь игра понятий. Она вырастает повсюду из конкретной практики науки и существует, само собой разумеется, для методологических убеждений, то есть контролируемого опыта и фальсифицируемости. Более того, эта герменевтическая рефлексия была повсеместно обнаружена в рамках философии нашего столетия, то нужно как раз исходить из того, что я пытался примирить философию с наукой и в особенности — плодотворно развивать радикальные проблемы Мартина Хайдеггера, которому я обязан в самом главном — в широкой области научного опыта, по которой я дал лишь обзор. Это, конечно, принуждает к тому, чтобы перешагнуть ограниченный горизонт интересов научно-теоретического учения о методе. Но можно ли поставить в упрек философскому сознанию то, что оно не рассматривает научное исследование как самоцель, а делает проблемой, наряду с собственно философской постановкой вопроса, также условия и границы науки во всеобщности человеческой жизни? В эпоху, когда в общественную практику все больше и больше проникает наука, она может осуществлять свою общественную функцию соответствующим образом лишь тогда, когда не скрывает своих границ и условности своего поля деятельности. Это должна прояснить именно философия — в век, когда до суеверия верят в науку. Именно на этом основан тот факт, что напряжение внимания к истине и методу имеет непреходящую актуальность.

Таким образом, философская герменевтика включает философское движение нашего столетия, преодолевшее одностороннюю ориентировку на факт науки, которая была само собой разумеющейся как для неокантианства, так и для позитивизма того времени. Однако герменевтика занимает соответствующее ей место и в теории науки, если она открывает внутри науки — с помощью герменевтической рефлексии — условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей. В так называемых гуманитарных науках в некоторой степени обнаруживается — как это видно уже из самого их обозначения в английском языке («моральные науки»), — что их предметом является нечто такое, к чему принадлежит с необходимостью и сам познающий. <...>

Фактически абсолютизирование идеала «науки» — это большое ослеп-

ление, которое каждый раз снова ведет к тому, чтобы герменевтическую рефлексию вообще считать беспредметной. Сужение перспективы, которое следует за мыслью о методе, кажется исследователю трудно понимаемым. Он всегда уже ориентирован на оправдание метода своего опыта, то есть отворачивается от противоположного направления рефлексии. Даже если он, защищая свое сознание метода, в действительности рефлектирует, он и тогда опять не позволяет своей рефлексии становиться темой сознания. Философия науки, рассматривающая научную методику как теорию и не принимающая участия ни в какой постановке вопроса, которая не может быть охарактеризована как осмысленная методом *trial and error* (проб и ошибок), не сознает, что этой характеристикой она сама себя ставит вне ее.

Природа вещей такова, что философский разговор с философией науки никогда не удастся. Дебаты Адорно с Поппером, как и Хабермаса с Альбертом, показывают это очень ясно. Герменевтическая рефлексия рассматривается самым последовательным образом как теологический обскурантизм в научном эмпиризме, когда он поднимает «критический рационализм» до абсолютного масштаба истины.

К счастью, соответствие в вещах может состоять в том, что имеется только единственная «логика исследования», но и это еще не все, так как избирательная точка зрения, которая, в согласии с обстоятельствами, выделяет определенную постановку вопроса и поднимает его до темы исследования, сама не может быть получена из логики исследования. Примечательно здесь то, что теорико науки хотят, ради рационализма, «дать» полному иррационализму, а тематизирование такой познавательно-практической точки зрения путем философской рефлексии считают незаконным; ведь философию, которая так поступает, упрекают как раз в том, что она защищена в своих утверждениях от опыта. Сторонники такого подхода не понимают, что сами более зависимым образом содействуют оторванности от опыта, например от здравого человеческого смысла и жизненного опыта. <...>

Предмет философии не ограничен рефлексивным высветлением метода наук. И не в образовании «суммы» из многообразия наших знаний и тем самым в закружении «мировоззрения» в целом он состоит. Конечно, философия — как никакая другая наука — должна иметь дело с нашим мировым и жизненным опытом в целом, но только так, как это делает сам жизненный и мировой опыт, выражаемый в языке. Я далек от того, чтобы утверждать, что знание об этой тотальности представляет собой действительно твердое знание, и более того — оно должно подвергаться все новой глубокой критике. Однако нельзя игнорировать такое «знание», в котором форма всегда имеет выражение в религиозной или в народной мудрости,

в произведениях искусства или в философских мыслях. Даже диалектика Гегеля — я имею в виду не схематизирование метода философского доказательства, а лежащий в его основе опыт «обыгрывания понятий, которые претендуют на охват целого, в противоположность ей», — эта диалектика принадлежит к формам самоуяснения и intersubъективного изображения нашего человеческого опыта. <...>

Часто мои исследования упрекают в том, что их язык неточен. Я не рассматриваю данный упрек лишь как обнаружение недостатка, который довольно часто может иметь место. Это, как мне кажется, скорее соответствует задаче философского языка понятий — давать понять цену точного отрицания понятий от путаницы во всемирном языковом знании и тем самым сделать живым отношение к целому. Это позитивная импликация «языковой нужды», которая с самого начала была присуща философии. При уравновешенной понятийной системе в весьма особые мгновения и при весьма особых обстоятельствах, которых мы не найдем ни у Платона или Аристотеля, ни у Майстера Экхарта или Николая Кузанского, ни у Фихте и Гегеля, но, возможно, найдем у Фомы Аквинского, у Юма и Канта, эта бедность языка остается скрытой, но и там она с необходимостью вскрывается опять-таки только при следовании за движением мысли. Я указываю затем на мой дюссельдорфский доклад «История понятий и язык философии». Слова, которые используются в философском языке и заостряются до понятийной точности, постоянно имплицитно момент «объектно-речевого» значения и сохраняют поэтому нечто несоответствующее. Но взаимосвязь значения, которая звучит в каждом слове живого языка, входит одновременно в потенциальное значение термина. Данную особенность нельзя исключать ни при каком применении общезыковых выражений для понятий. Но в естественных науках это не требуется при образовании понятий постольку, поскольку в них всякое употребление понятий контролируется отношением к опыту, то есть обязывает к идеалу однозначности и подготавливает логическое содержание высказываний.

Другое дело — философия и вообще те области, где послышки донаучного языкового знания включаются в познание. Там язык, кроме обозначения данного — по возможности однозначно, — имеет еще и другую функцию: он является «самоданным» и вносит эту самоданность в коммуникацию. В герменевтических науках с помощью языкового формулирования не просто указывают на содержание предмета, который можно познать иным путем после повторной проверки, а постоянно также выясняют, как сделать ясным его значение. Особое требование к языковому выражению и образованию понятий состоит в том, что здесь должна быть вместе с тем отмечена та взаимосвязь понимания, в которой содержание

предмета что-то значит. Сопутствующее значение, которое имеет выражение, не затуманивает, таким образом, его ясность (поскольку оно неоднозначно обозначает общее), а повышает ее, поскольку подразумеваемая связь достигается в ясности как целое. Это то целое, которое построено с помощью слов и только в словах становится данностью.

На этот феномен смотрят традиционно как на чисто стилизованный вопрос и относят его к области риторики, где убеждение достигается с помощью возбуждения аффектов, или измышляют современные эстетические понятия. Тогда появляется «самоданность» как эстетическое качество, которое берет свое начало в метафорическом характере языка. Можно не добавлять, что здесь лежит момент познания. Но мне кажется сомнительной противоположность «логического» и «эстетического» там, где речь идет о действительном языке, а не о логическом искусственном построении орфографии. <...>

Истина и метод. Основы философской герменевтики.
М., 1988. С. 550, 39, 41—42, 510—514, 615—619,
627—629.

САРТР ЖАН-ПОЛЬ (1905—1980)

Одним философия кажется какой-то гомогенной средой: там рождаются мысли и там же они умирают, там создаются системы, чтобы там же прийти в негодность и рухнуть. Другие считают ее некоторой позицией, которую мы якобы всегда свободно занимаем. Третьи — определенной сферой культуры. На наш взгляд, *такой философии нет* в той форме, в какой ее ценят и уважают, эта тень науки и серый кардинал человечества оказывается всего лишь гипостазированной абстракцией. Фактически имеется *много философов*. Или, поскольку живая среди них всегда не более чем одна, скорее так — в некоторых, строго определенных обстоятельствах, для выражения основного движения общества конституируется *единственная философия*, которая, пока жива, как раз и служит культурной средой для современников. Этот приводящий в замешательство объект одновременно обнаруживается в существенно различных аспектах, которые он же постоянно унифицирует.

Прежде всего — это определенный способ обретения самосознания «поднимающимся» классом; <...> подобное сознание может быть ясным или смутным, прямым или косвенным: во времена дворянства мантии и меркантилизма буржуазия юристов, коммерсантов и банкиров уловила кое-что о себе самой с помощью картезианства; спустя полтора века, в

эпоху первоначальной индустриализации, буржуазия фабрикантов, инженеров и ученых обнаружила себя в образе универсального человека, который предлагало ей кантианство.

Но чтобы быть подлинно философским, это зеркало должно представлять собой тотальность современного ему Знания: философ осуществляет унификацию всех знаний, руководствуясь некоторыми направляющими схемами, которые выражают позиции и технику восходящего класса по отношению к своей эпохе и миру. А когда детали этого Знания будут одна за другой оспорены и низвергнуты прогрессом просвещения, останется в виде недифференцированного содержания их совокупность: после того как знания эти были связаны принципами, они, раздавленные и почти не поддающиеся расшифровке, будут в свою очередь связывать уже сами принципы. Сведенный к своему простейшему выражению философский объект останется в «объективном духе» в форме регулятивной Идеи, указывающей на бесконечную задачу; так сегодня у нас говорят о «кантовской Идеи», а в Германии — о *Weltanschauung* (мировоззрение. — В. Р.) у Фихте. Дело в том, что философия, будучи в силе, никогда не является какой-то инертной вещью, пассивным и уже завершенным единством Знания; рожденная из социального движения, она сама по себе есть движение и устремлена в будущее; в то же время эта конкретная тотальность выступает абстрактным проектом продолжения унификации до ее крайних пределов. Здесь философия является уже методом исследования и объяснения; ее вера в себя и свое будущее лишь воспроизводит уверенность несущего ее класса. Практична любая философия, даже та, которая поначалу кажется наиболее созерцательной, метод же есть социальное и политическое оружие: аналитический и критический рационализм великих картезианцев пережил их; рожденный из борьбы он возвращается к ней, чтобы прояснить ее; в тот момент, когда буржуазия начала подрывать институты Монархии, он обрушился на устаревшие значения, которые пытались их оправдать.<...> Позднее он служил либерализму и дал теоретическую доктрину манипуляциям по «атомизации» пролетариата.

Таким образом, философия эффективна, пока жива породившая и несущая ее *практика*, которую первая проясняет. Но философия преобразуется, теряет свою уникальность, лишается исходного и устаревшего содержания в той самой мере, в какой она мало-помалу проникает в массы, чтобы в них и через них стать коллективным орудием эмансипации. Так, в XVIII в. картезианство предстает в двух, неразрывно связанных и взаимодействующих, аспектах: с одной стороны, как идея Разума и аналитический метод оно вдохновляет Гольбаха, Гельвеция, Дидро и даже Руссо и именно картезианство находят в основе как антирелигиозных памфлетов,

так и механистического материализма; с другой стороны, сохраняя свое инкогнито оно определяет позиции Третьего сословия; в каждом из этих аспектов универсальный и аналитический Разум углубляется и возвращается в форму «спонтанности», а это значит, что непосредственный ответ угнетенного будет *критическим*. Подобный абстрактный бунт на несколько лет опередил Французскую революцию и вооруженное восстание. И насилие, совершаемое при помощи оружия, уничтожало привилегии, уже растворенные в разуме. Дело дойдет до того, что философский дух преодолеет классовые границы буржуазии и просочится в народную среду. Именно в этот момент французская буржуазия будет считать себя универсальным классом: распространение ее философии позволяло ей скрывать борьбу, начинающую раздирать Третье сословие, и находить общие для всех революционных классов язык и формы действий.

Если философия должна одновременно быть знанием, методом, регулятивной Идеей, наступательным оружием и языковым сообществом, если это «видение мира» к тому же еще разъедает и подтачивает общество, если взгляды одного или нескольких людей становятся культурой, а иногда и природой целого класса, то вполне понятно, что эпохи созидания философии достаточно редки. Между XVII и XX вв. я вижу лишь три таких «момента», которые и обозначу знаменитыми именами Декарта и Локка, Канта и Гегеля и, наконец, Маркса. Три этих философии, каждая в свое время, становятся питательной средой любой частной мысли и горизонтом всей культуры; они непреодолимы до тех пор, пока не преодолен выражаемый ими момент истории. «Антимарксистский» аргумент, и я часто указывал на это, есть не более чем внешнее омоложение какой-нибудь домарксистской идеи. Так называемое «преодоление марксизма» будет в худшем случае всего лишь возвращением к домарксизму, а в лучшем — повторным открытием какой-нибудь мысли, уже содержащейся в философии, которую полагали превзойти. Что же касается «ревизионизма», то это либо трюизм, либо абсурд; нет никакой необходимости повторно приспособлять живую философию к движению мира; составляя одно целое с движением общества, она адаптируется сама, через тысячи инициатив и частных исследований. Те же, кто считает себя простыми рупорами идей своих предшественников, произвольно преобразует мысли, которые хотят просто повторять; методы изменяются потому, что применяются к новым объектам. Если нет больше подобного движения философии, то тогда одно из двух: либо она умерла, либо находится в «кризисе». В первом случае следует говорить не о ревизии, а о разрушении прогнившего здания; во втором — «кризис философии» — это своеобразное выражение кризиса социального и ее неподвижность обусловлена противоречиями, которые

раздирают общество: так называемая «ревизия», проводимая «экспертами», будет только идеалистической и не имеющей реального содержания мистификацией; только само движение Истории, борьба людей на всех уровнях человеческой деятельности освободят плененную мысль и позволят ей достичь своего полного развития.

После великих расцветов приходят люди культуры, которые начинают приводить в порядок системы или отправляются на завоевание неизвестных земель с помощью новых методов; они наделяют теорию практическими функциями, используют ее как орудие разрушения и созидания, но не стоит называть их философами: они исследуют определенную область, проводят ее инвентаризацию, возводят там кое-какие строения, им даже случается внести некоторые внутренние изменения, но пытаются они все еще живой мыслью великих покойников. Сохраняемая толпой на марше, мысль эта конституирует их культурную среду и их будущее, определяет поле исследований и даже то, что они «создают». <...>

Главное для Ясперса — извлечь из всего этого субъективный пессимизм и вывести его на просторы теологического оптимизма, который не осмеливается назвать свое имя; фактически трансцендентное остается завуалированным и обнаруживает себя только через собственное отсутствие; мы не выйдем за пределы пессимизма и будем лишь *предчувствовать* примирение, оставаясь на уровне непреодолимого противоречия и разорванной целостности; подобное осуждение диалектики направлено уже не против Гегеля, а против Маркса. И это отказ уже не от *Знания*, а от *практики*. Кьеркегор не желал фигурировать в гегелевской системе как понятие, Ясперс отказывается сотрудничать с историей, создаваемой марксистами, как *индивид*. Утверждая *реальность* пережитого, Кьеркегор от Гегеля шел вперед, прогрессировал, Ясперс же регрессирует, он уходит от реального исторического движения *практики* в абстрактную субъективность, единственная цель которой — достичь некоего интимного *качества*. <...> Еще вчера эта прихотливая идеология достаточно хорошо выражала как позицию вполне определенной Германии, столкнувшейся с двумя поражениями, так и позицию вполне определенной европейской буржуазии, которая через аристократизм души хочет оправдать привилегии и бежит от своей объективности в изысканную субъективность, очаровывает себя несказанным настоящим, чтобы не видеть своего будущего. С философской точки зрения, такая вялая и неискренняя мысль — не более чем малоинтересный пережиток. Но есть и другой экзистенциализм, развивающийся не вопреки, а рядом с марксизмом. Именно к нему мы и причисляем себя и именно о нем я теперь и буду говорить.

Своим *реальным* присутствием философия трансформирует структуры

Знания, порождает идеи; определяя практические перспективы эксплуатируемого класса, она тем самым поляризует культуру и господствующих классов, изменяя ее. Маркс пишет, что доминирующими являются идеи господствующего класса и *формально* он прав. В 1925 г., когда мне было 20 лет, в университетах не существовало кафедр марксизма и студенты-коммунисты весьма остерегались обращаться или даже просто упоминать его в своих работах; их проваливали на всех экзаменах. Боязнь диалектики была такова, что мы не знали и самого Гегеля. Конечно, нам позволяли читать Маркса и даже советовали это делать: «чтобы его опровергнуть», надо с ним познакомиться. Но без гегелевской традиции, без преподавателей-марксистов, без программы и инструментов мысли наше поколение, точно так же как предшествующее и последующее, совершенно не знало исторического материализма.<...> Наоборот, нас старательно учили аристотелевской логике и логистике. Именно тогда я и прочитал «Капитал» и «Немецкую идеологию»: я все прекрасно понял, и я не понял абсолютно ничего. Понять — значит измениться, выйти за пределы самого себя: это же чтение меня не изменило. Наоборот, изменять меня начала *реальность марксизма*, тяжкое присутствие в поле моего зрения трудящихся масс, огромного и мрачного тела, которое *переживало* марксизм, *практиковало* его и издала неодолимо притягивало мелкобуржуазных интеллектуалов. Когда мы читали об этой философии в книгах, она не пользовалась в наших глазах никакими привилегиями. Один священник <...>, который недавно написал обширный и, впрочем, весьма интересный труд о Марксе, на первых же страницах спокойно заявляет: «Вполне возможно изучать (его) мысли точно так же, как изучают мысли какого-нибудь другого философа или социолога». И поскольку они возникали перед нами как печатный текст, мы именно так и думали, оставаясь «объективными» и говоря себе: «А вот это — концепция одного немецкого интеллектуала, который в середине прошлого века жил в Лондоне». Но когда эти мысли выступали реальным определением пролетариата как глубокий — для себя и в себе — смысл его действий, они непреодолимо влекли нас, хотя и здесь не было ни их знания, ни преобразования всей приобретенной нами культуры. Я повторяю: нас потрясла не идея и тем более не положение рабочих, о котором у нас имелось лишь абстрактное знание, а не опыт. Нет, здесь одно связано с другим, что это сделал пролетариат как воплощение и носитель определенной идеи. И я полагаю, что надо дополнить формулу Маркса: когда поднимающийся класс приобретает самосознание, оно оказывает косвенное воздействие на интеллектуалов и разлагает идеи, содержащиеся в их головах. Мы отказались от официального идеализма во имя «трагизма жизни».<...> Этот отдаленный, невидимый, недоступный,

но сознательный и действующий пролетариат предоставил — неясное для большинства из нас — доказательство того, что *все* конфликты остались неразрешенными. Нас воспитали в духе буржуазного гуманизма, и этот оптимистический гуманизм лопнул, так как мы догадались, что наш город окружен гигантской толпой «недочеловеков, осознавших свою недочеловечность» («*sous-hommes conscients de leur sous-humanité*»), но прочувствовали мы этот крах все еще на индивидуально-идеалистической манер: в то время любимые наши авторы объясняли нам, что экзистенция — это *скандал*. И все-таки нас интересовали реальные люди с их трудами и страданиями, мы требовали философии, которая бы все приняла во внимание, не замечая, однако, что такая философия уже существует, и именно она справедливо провоцирует в нас это требование. Большим успехом в нашей среде тогда пользовалась книга Жана Валя «Навстречу конкретному» («*Vers le concret*»). Но нас опять-таки разочаровало это «навстречу»: *исходить* мы хотели из конкретной тотальности, а прийти желали к конкретному абсолюту. Однако само сочинение нам нравилось, потому что, открывая в универсуме парадоксы, двусмысленности и неразрешенные конфликты, оно ставило идеализм в тупик. Мы научились обращать плюрализм (это *правовое* понятие) против монистического и оптимистического идеализма наших профессоров во имя все еще игнорируемой левой мысли. С энтузиазмом воспринимались нами все доктрины, разделявшие людей на герметично закрытые группы. «Мелкобуржуазные» демократы, мы отвергали расизм, но нам нравилось думать, что «примитивный менталитет», универсум ребенка и сумасшедшего останутся для нас совершенно непроницаемыми. Под влиянием войны и русской революции мы противопоставляли — только в теории, разумеется, — насилие сладким грезам наших профессоров. Это было дурное насилие (оскорбления, бурные ссоры, убийства и самоубийства, необратимые катастрофы), которое могло привести нас к фашизму, но оно имело в наших глазах то преимущество, что акцентировало внимание на противоречиях реальности. Итак, марксизм как «философия, ставшая миром», оторвал нас от почившей буржуазной культуры, которая вертелась вокруг своего прошлого; мы наощупь двинулись по опасному пути плюралистического реализма, направленного на человека и вещи в их «конкретном» существовании, оставаясь тем не менее в рамках «господствующих идей»: мы хотели познать человека в его реальной жизни, но у нас и в мысли не было рассматривать его прежде всего как работника, который производит условия своей жизни. Мы долго путали *тотальное* (*le totale*) и «индивидуальное: плюрализм — столь хорошо используемый нами против идеализма господина Брюншвига — мешал понять, что такое диалектическая тотализация; нам больше нравилось

описывать сущности и искусственно изолированные типы, чем реконструировать синтетическое движение истины «в становлении». Из-за политических событий мы стали пользоваться схемой «борьба классов» как системой координат, системой скорее удобной, чем правдоподобной, и потребовалась вся кровавая история последних пятидесяти лет, чтобы мы уловили ее реальность и нашли свое место в разорванном обществе. Именно война разрушила прежние рамки нашего мышления. Война, оккупация, сопротивление и последующие годы. Мы хотели бороться на стороне рабочего класса и наконец поняли, что конкретное — это история и диалектическое действие. Мы отреклись от плюралистического реализма, чтобы вновь найти его у фашистов, и открыли мир.

Почему же тогда «экзистенциализм» сохранил свою автономию? И почему он не растворился в марксизме?

Лукач полагал, что ответил на эти вопросы в маленькой книжке, озаглавленной «Экзистенциализм или марксизм». По его мнению, буржуазные интеллектуалы вынуждены были «отказаться от идеалистического метода, полностью сохраняя его результаты и основания: отсюда историческая необходимость «третьего пути» (между материализмом и идеализмом) в существовании и сознании буржуазии эпохи империализма». В дальнейшем я укажу на те опустошения, которые произвела в марксизме эта *априорная* воля к концептуализации. Здесь же просто отметим, что Лукач совершенно не учитывает принципиального факта: мы *одновременно* убеждены в следующем: во-первых, исторический материализм предлагает единственно приемлемую интерпретацию Истории, и, во-вторых, экзистенциализм остается единственно конкретным подходом к реальности. Я не собираюсь отрицать противоречивость данной позиции, а просто констатирую, что Лукач о ней даже не подозревает. Однако многие интеллектуалы и студенты жили и живут еще в напряжении этого двойного требования. Откуда оно? Причина Лукачу хорошо известна, но в свое время он ничего не мог сказать о ней, притянув к себе, преобразовав все наши идеи, уничтожив категории буржуазного мышления, марксизм внезапно покинул нас; он больше не удовлетворял нашей потребности в понимании; он остановился и потому не было у него ничего нового, чему он мог бы научить нас в той особой области, где мы находились.

Марксизм остановился, остановился именно потому, что эта философия хочет изменить мир и нацелена на «становление мира философии», потому, что она *практична* и хочет быть таковой; в нем произошел настоящий раскол: с одной стороны оказалась теория, с другой — практика. С того момента, когда Советский Союз, окруженный и одинаковый, начал прилагать гигантские усилия для проведения индустриализации, марксизм

не мог не подвергнуться удару со стороны практической необходимости, новых форм борьбы и тех ошибок, которые почти неразрывно связаны с этими формами борьбы. В этот период планомерного отхода (для СССР) и отступления (для революционного пролетариата) сама идеология подчинена двойному требованию: безопасность, т. е. единство и построение социализма в СССР. Конкретная мысль должна рождаться из практики и возвращаться к ней, проясняя ее; возвращаться не случайно и беспорядочно, но — как и в любой науке и технике — в соответствии с принципами. Однако упорно стремясь к предельной интеграции группы, руководители Партии боялись как бы свободное, со всеми своими дискуссиями и конфликтами становление истины не нарушило единство борьбы; они оставили за собой исключительное право интерпретации событий и определения генеральной линии; кроме того, из страха как бы опыт не внес собственную ясность и не поставил под сомнение некоторые из их руководящих идей, содействуя тем самым «ослаблению идеологической борьбы», они использовали доктрину не по ее прямому назначению. Следствием разделения теории и практики было превращение первой из них в чистое и застывшее Знание, а второй — в беспринципный эмпиризм. С другой стороны, планирование, навязанное бюрократией, не желающей признавать свои ошибки, превратилось в насилие над реальностью и поскольку будущее производство нации определялось в кабинетах, часто удаленных от нее территориально, то это насилие дополнялось абсолютным идеализмом; люди и вещи были в строгой подчинены идеям, опыт же, когда он не подтверждал предвидений, мог быть только ошибочным.<...> Марксизм подходил к историческому процессу с универсализующими и тотализующими схемами. И тотализация, разумеется, осуществлялась не кое-как и случайно; перспективу и порядок обусловливания определяла теория, она же изучала тот или иной особый процесс в рамках общей эволюционирующей системы. Но нигде в работах Маркса подобное задание перспективы не мешает оценке процесса как *уникальной* тотальности и не делает эту оценку бесполезной. Например, при изучении краткой и трагичной истории Республики 1848 г. Маркс не ограничивается — как это делается сегодня — декларациями о предательстве мелкобуржуазными республиканцами своего союзника — пролетариата. Он пытается воссоздать эту трагедию и в деталях и в целом. Анекдотические факты он подчиняет тотальной целостности (движения или позиции), и именно через них он хочет обнаружить последнюю. Иначе говоря, у Маркса каждое событие, кроме своего частного значения, выступает в роли разоблачителя-проявителя, и, поскольку исследование подчинено принципу — в поисках синтетического ансамбля каждый, однажды установленный, факт вопрошается и расшиф-

ровывается как часть целого, то именно на нем через изучение его незавершенности и его «сверхзначений» и, определяется в качестве гипотезы тотальность, внутри которой этот факт и найдет свою истину. Поэтому живой марксизм *эвристичен*: его принципы и прошлое знание оказываются регуляторами конкретного исследования. У Маркса вы никогда не найдете сущностей, у него есть живые тотальности (например, «мелкая буржуазия» и «Восемнадцатом брюмера Луи Бонапарта»), которые определяются через самих себя в рамках исследования. <...> Иначе нам была бы понятна та значимость, которую марксисты (еще и сегодня) придают «анализу» ситуации. Разумеется, одного этого анализа недостаточно, он является лишь первым моментом усилия по синтетической реконструкции. Очевидно также и то, что он необходим и для последующей реконструкции ансамблей.

Однако марксистский волонтаризм, который любит поговорить об анализе, свел эту операцию к простой церемонии. В общей перспективе марксизма больше не ставится проблема изучения фактов для обогащения познания и прояснения действия: анализ состоит только в освобождении от деталей, в силовом преодолении значения некоторых событий, в стерилизации фактов или даже в их изобретении для того, чтобы где-нибудь внизу обнаружить, как их субстанцию, незывлемые и фетишизированные «синтетические понятия». Открытые марксистские понятия закрылись, это больше не «ключи», не схемы интерпретации; они полагаются ради самих себя как уже тотализованное значение. Из этих особых и фетишизированных типов марксизм, говоря словами Канта, создает конститутивные понятия опыта. Реальным содержанием этих типичных понятий является всегда *прошлое Знание*, но современный марксизм превращает его в вечное знание. В момент анализа его единственная забота — «найти место» для подобных сущностей. Чем больше он убежден, что они и являются *a priori* истинной, тем меньше будет затруднений в доказательстве: чтобы «поместить» в основание венгерских событий такую сущность, как «мировой империализм», французским коммунистам было достаточно поправки Керстайна, призывов радиостанции «Свободная Европа» и слухов. Место тотализирующего исследования заняла схоластика тотальности. Эвристический принцип: «искать целое через части», превратился в практику терроризма: «ликвидировать своеобразие». И не случайно, что именно Лукач, который столь часто насиловал Историю, нашел в 1956 г. самое удачное определение для этого застывшего марксизма. Двадцать лет практики позволили ему со всей необходимой авторитетностью назвать подобную псевдофилософию *волонтаристским идеализмом*.

В настоящее время социально-исторический опыт оказывается за пределами Знания. Буржуазные понятия уже не обновляются и быстро

изнашиваются; остающимся же не хватает основы: реальные достижения американской социологии не могут скрыть ее теоретическую неуверенность; после ошеломляющего начала застыл и психоанализ. Знания деталей предостаточно, но отсутствует база. У марксизма же есть теоретические основания, он охватывает всю человеческую деятельность, но больше ничего *не знает*: его понятия оказываются диктатом, цель его — не познание, а самоконструирование а priori в абсолютное Знание. На фоне этого двойного неведения экзистенциализм смог возродиться и сохраниться, потому что он вновь утверждал реальность людей, как утверждал, вопреки Гегелю, свою собственную реальность Кьеркегор. Однако Датчанин отвергал гегелевскую концепцию человека и реальности. Экзистенциализм и марксизм, наоборот, нацелены на один и тот же объект, но марксизм растворил человека в идее, экзистенциализм же ищет его везде, где он есть — на работе, дома, на улице. Разумеется, мы не утверждаем — как это делал Кьеркегор — что такой реальный человек непознаваем. Мы говорим только, что он не познан. И если пока еще реальный человек не доступен Знанию, то именно потому, что для этого в нашем распоряжении имеются лишь понятия, заимствованные у правого и левого идеализма. Мы долго не различали эти два вида: первый из них идеалистичен в силу *содержания* своих понятий, второй — из-за способа их *применения*. Правда, практика марксизма в массах почти или совсем не отражает склероза его теории, но конфликт революционного действия и схоластики оправдания действительно мешает ясному самосознанию человека-коммуниста, мешает везде — как в социалистических, так и в капиталистических странах: одна из наиболее поразительных особенностей нашего времени состоит в том, что История делается без ее самопознания. Наверняка скажут — так было всегда, — и это верно, верно вплоть до второй половины прошлого века, т. е. до Маркса. Но сила и богатство его учения состояла как раз в наиболее радикальной попытке осветить исторический процесс в его тотальности. Но вот уже двадцать лет как тень марксизма наоборот затемняет Историю именно потому, что он больше не живет *вместе с ней*, а пытается через бюрократический консерватизм свести изменения к тождеству.

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

ровать. Экзистенциализм, как и марксизм, обращается к опыту, чтобы найти в нем конкретный синтез, постичь который можно только изнутри движущейся и диалектической тотализации, которая есть не что иное, как история, или — с нашей строго культурной точки зрения — «становление мира философии». Для нас истина — в становлении, она *есть и будет* в становлении. Это непрерывно тотализующаяся тотальность; отдельные факты ничего не значат, они не истинны и не ложны до тех пор, пока не соотнесены, через опосредование различных частных тотальностей, с осуществляющейся тотализацией. Идем дальше: мы согласны в Гароди, когда он пишет: «Сегодня марксизм является единственной системой координат, позволяющей располагать и определять мысль в некоей области, которая простирается от политической экономии до физики, от истории до морали» (Юманите. 1955. 17 мая). Если бы он, хотя это и не его тема, распространил свое утверждение на индивидуальные и массовые действия, на людские творения, на способы жизни и работы, на чувства, на особую эволюцию какого бы то ни было института или характера, то мы опять-таки согласились бы с ним. Более того, мы полностью согласны с Энгельсом, когда в письме, предоставленном Плеханову по поводу знаменитой атаки на Бернштейна, он пишет: «Следовательно, экономическое положение не оказывает своего воздействия автоматически, как это для удобства кое-кто себе представляет, а люди сами делают свою историю, однако в данной, их обуславливающей среде, на основе уже существующих действительных отношений, среди которых экономические условия, как бы сильно ни влияли на них прочие — политические и идеологические, — являются в конечном счете все же решающими и образуют ту красную нить, которая пронизывает все развитие и одна приводит к его пониманию»¹. Как известно, мы понимаем экономические условия не как простую статичную структуру незыблемого общества: двигателем Истории являются как раз их противоречия. Забавно, что Лукач в указанном выше сочинении, напоминая марксистское определение материализма — «превосходство существования над созданием», — считает себя не похожим на нас, в то время как экзистенциализм, на что указывает и само его название, делает данное превосходство предметом принципиального утверждения.

Для большей точности мы без каких бы то ни было оговорок примем и ту формулу из «Капитала», которая, по мнению Маркса, определяет его «материализм»: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще»²; но постичь подобное обуславливание мы можем только в форме диалектиче-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 175.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7.

ского движения (противоречия, преодоление, тотализация). Иногда меня упрекают, что я не ссылаюсь на этот «марксов материализм» в статье «Материализм и Революция» (1946). Но тут же указывают причину умолчания: «Понятно, что автор метит скорее в Энгельса, чем в Маркса». Вот именно. И особенно в современных французских марксистов. Но теорема Маркса кажется мне непреодолимой очевидностью *до тех пор, пока* преобразование общественных отношений и прогресс техники не избавят человека от ита нужды (*rareté*). Известно место, где Маркс намекает на эту отдаленную эпоху: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства»¹. Как только за пределами производства жизни *для всех* появится возможность «реальной» свободы, марксизм уйдет в прошлое и его место займет философия свободы. Но у нас нет никаких средств, никаких интеллектуальных инструментов и никакого конкретного опыта, которые дают возможность постичь эту свободу и эту философию.

«Марксизм и экзистенциализм». // «Вестник МГУ». Философия. 1990. № 6. С. 55–56, 58–63.

Цель марксистского формализма — устранение. Метод становится равнозначным террору из-за упорного отказа *проводить различия*, его задача — тотальная ассимиляция, достигаемая минимальными усилиями. Речь идет не о том, чтобы осуществить интеграцию многообразного как такового, сохраняя за ним его относительную самостоятельность, а о том, чтобы его уничтожить; таким образом, постоянное движение *к отождествлению* отражает унифицирующую практику бюрократии. Специфические определения вызывают в области теории такие же подозрения, как личности — в реальной жизни. Для большинства современных марксистов мыслить — это значит пытаться тотализировать и под этим предлогом подменять частное всеобщим; это значит пытаться привести нас к конкретному и представить нам в качестве такового фундаментальные, но абстрактные определения. Гегель, по крайней мере, признавал существование частного в виде снятой частности — марксист решил бы, что он тратит время зря, стараясь, к примеру, понять буржуазное мышление в его своеобразии. Для него важно одно: показать, что это мышление является одним из модусов идеализма.

«Проблемы метода». М., 1994. С. 59 — 60.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 25, ч. II. С. 386 — 387.

МЕРСЬЕ АНДРЭ

Философия не есть наука.

Наука не есть ни какая-то философия, ни философия вообще.

Философия науки или наук, как обычно ее называют, не является философией, вот и все, и в любом случае впрочем не может служить решению проблемы или проблем, которые ставит особенно в наши дни заголовок нашего очерка, и который противопоставляет (или соединяет?) науку и философию.

Если иметь единую и ясную дефиницию философии, то возможно было бы легче приступить к этой проблеме. Но никакой дефиниции не имеется. На первый взгляд кажется гораздо легче сказать, чем является наука или чем является философия, но когда речь идет о том, чтобы говорить фактически, то оказывается, что это значительно труднее, если только согласиться с тем, что она является собранием того, что делают все ученые мира. Но она предстает тогда в таком разнообразии, что его трудно охарактеризовать. Одни пытаются сделать это, обращаясь к ее методу, другие — путем указания на ее объект; однако обнаруживаются многочисленные специфические методы и многочисленные объекты. <...>

Оценка сознания единичного факта никогда не составляет знания, *scientia*, науки — науки, являющейся всегда сознанием того, что носит характер универсальности в противоположность единичному, всецело относящемуся к конкретному, а не к чистым созданиям разума. <...>

Наука почти всюду производит впечатление, что она поставлена в положение — если не агрессии — то, по меньшей мере, господства и часто даже исключительности, легко забывая другие вещи, остающиеся урезанными в ее старой философской традиции. Около них построена ограда, о них думают, что они одни служат питанию философии, а наука и философия стали во многом двумя различными предубеждениями, кажушимися несовместимыми, и в этом последнем случае одно должно казаться невозможным для другого, и потому что наука господствовала не иначе как посредством своего чрезвычайного успеха, то философия, редуцированная к теологизирующей метафизике и к а-научной и обедненной антропологии, должна казаться ей неупотребительной, дряхлой, иллюзорной, некомпетентной.

Чтобы спасти философию, пытались либо заключить ее в область *existenzwissenschaften* и таким образом свести ее к собственной истории, либо переделать ее, приводя ее к нулю и приговорив ее быть ничем иным как философией наук, видеть некую философию, подчиненную контролю наук или контролю так называемой науки (например в форме логики). Это

было риском — делать из нее либо псевдо-философию, либо псевдо-науку, такую логику, которая не является ни наукой, ни философией, но протоматематикой.

Дело в том, что мыслители того поколения, которое предшествовало моему, можно сказать почти добровольно разделились на два лагеря почти в духе распри между старыми и новыми, причем эти последние соответствуют тем, которые хотели сделать из одной науки единственный критерий хорошей философии. Это разделение имело место не только в лоне академических действительностей, но и в плане национальных или интернациональных организаций культуры; оно именно, так сказать, политизировано. Оно превратилось в свою очередь, если не в распрю, то по меньшей мере в спор.

Но в наши дни это состояние вещей почти никого не удовлетворяет, как если бы кто-то пробудился от кошмара. К тому же мы все должны помочь себе установить если не прежнее единство, поскольку прежнего не вернешь в том виде, каким оно было, то новую связь между составными частями мысли.

Необходимо хорошо осознать, что население мира и особенно та часть молодежи, которая желает расцвета мысли, которая хочет во что бы то ни стало «мочь со всей свободой любить мудрость», без упущения, раздражена тем, что видит науку, превращенную в сциентизм и завладевающую областями, где она не может служить линией поведения.

Я бы предпочел описывать этот феномен [философию], обращаясь к способам познания, которые являются установками, которые могут брать разум-субъект против объекта своего когнитивного понимания. Это следующие: объективный способ или проще объективность, которая характеризует науку (и только науку, не только философию), затем субъективный способ или субъективность, также более аутентичная и действенная, чем объективность, которая характеризует искусство (и только искусство, а не философию и, например, мораль или религию), затем способ общности или общительности, который характеризует мораль (и только мораль), и наконец созерцательный способ или созерцательность, которая является способом мистики. Каждый из этих способов является родовой формой аутентичных суждений. Он здесь соответствует точно четырем кардинальным попыткам: науки, искусства, морали и мистики. (Не надо смешивать мистику с религией). В частности, субъективность, о которой я здесь говорю, не имеет ничего общего с тенденцией некоторых умов заключиться в круг идей и индивидуальных чувств и выводить суждение согласно вкусам или состояниям личного сознания. <...>

Также и способы общительности (*communautivite*) и созерцательности здесь также являются необходимыми дополнениями, и они в свою очередь

отличны от субъективности, так как суждения, оперируемые согласно первому, происходят в лоне моральной ситуации, а не ситуации художественного творчества, а созерцание является именем, которое дают попытке, в которой именно сам субъект подвергается оценке (через бытие, свой объект), а не тот, кто высказывает ее. Кто бы сегодня осмелился сказать, что художественное творение или моральное поведение не оперируют аутентичными суждениями? Только адепты какого бы то ни было сициентизма, которые еще верят в то, что объективность является единственным приемлемым способом, и которые исказили жизнь духа, отказывая ему в том, чтобы считать аутентичными (подлинными) те способы, которыми человек располагает благодаря своей природе и своей подлинной ситуации в мире. <...>

В наши дни, со многих точек зрения, именно наука — наука, деформированная и превращенная помимо сициентизма, в объект необузданной торговли и фикцию низкого наслаждения — которая стала псевдонаукой и сусерием, служит опиумом для того же народа в той точке, в которой трудно различить между истинными людьми науки и теми, которые являются ее ложными жрецами.

И здесь, например, марксистское общество является настолько же виноватым, как и капиталистическое общество, потому что в лоне обоих из науки делают капитал, который состоит наряду с настоящими из фальшивых монет: марксизм, потому что он неправильно привлекает для объяснения научные причины, чтобы оправдать свою мораль, в то время как его причины не зависят от науки; капитализм — потому, что он коммерциализировал науку и обманом сделал ее заменителем морали, что является абсурдным.

Наука ни в коем случае не может служить морали. Она не может, moreover, служить ни искусству, ни созерцанию. Но она в состоянии диалектически сотрудничать с ними.

Мы живем в тот исторический период, когда между собой серьезно сталкиваются только два из четырех способов мысли и действия: наука и мораль. Мы знаем, что они встречаются в технике. А в течение долгого времени мораль господствовала посредством государства, после того, как она догнала и опередила науку в процессе Французской революции и ее последствий; она достигла кульминационного пункта в гегелевском приписании государства за единственно способное снабдить человека отвечающим Разуму существованием. Но государство, особенно гегелевское государство, не удовлетворяет с моральной точки зрения больше никого, а наука между тем в свою очередь догнала и далеко опередила мораль, в то время как Государство осталось почти неподвижным (только социализация,

начавшаяся с революции, продолжалась, но она сегодня едва ли не завершена несмотря на различия между отдельными режимами). Только наивные и неосторожные цепляются за науку как за безличного спасителя, и наше общество угрожает превратиться в сциентизированное вместо того, чтобы быть этатизированным, каким он было. Именно против этого начинается проявляться чуть ли не всеобщая реакция. Одним из аспектов этого является разрушение университетов. «Истэблшмент» не является так называемым «буржуазным обществом», которое существует не так уж долго...

А человек нуждается и в субъективности, и в созерцательности. Они, и главным образом, созерцательность, подкопаны, в то время, как субъективность продолжает быть терпимой хотя и в уединении, очень близком к «искусству для искусства» (на что, впрочем, «современные» реагировали бы), и именно из-за недостатка созерцания и аутентичного искусства, которое в большинстве пристрастилось к подделкам, доходящим до дряни (наркотиков) и до порнографии (разложение морального порядка). Но ни наука, ни мораль не могут служить искусству или мистике.

Что делать тогда при всем этом с философией? И как встает перед нами сегодня проблема Философии и Науки?

Философия может быть определена как интегральное слияние (встреча) четырех кардинальных видов: науки, искусства, морали и созерцания. Но это «слияние» не означает ни чистого и простого приращения, ни присоединения, ни даже наложения одного на другое. И так как частичная встреча науки и морали диалектически составляет то, что обыкновенно называют техникой, то философия является в этом смысле идеальной техникой, она в таком случае является, если хотите, квинтэссенцией, встречей этих модусов, в которой все споры разрешаются в покой разума и в тотальное удовлетворение думающего и действующего человечества: короче в полную гармонию мысли и действия согласно всем естественным способам, где сотрудничают наука, искусство, мораль и созерцание. Но это еще не делает из философии род сверхнауки или сверхморали, сверхискусства или сверхсозерцания.

Впрочем не философия ищет и открывает ценности, решение же этой задачи берут на себя именно кардинальные попытки. Философия — это образ жизни в этом множественном исследовании, образ, одновременно критический и ангажированный, во всей его ответственности и любви. В этом смысле она является интегральной логикой, но также и экзистенциальной связью, эпистемической диалектикой и онтической динамикой. <...>

Тот факт, что существует четыре кардинальных способа мышления, дает преимущество в создании напряжения внутри этого человеческого материала, где играет тогда динамика, где пропагандируются импульсы во всех смыслах и где производятся удары, роль которых состоит в том, чтобы

разрушить заботу по мере того, как она заводится. Это именно история мысли, это историческая сторона философии, основание, на котором те, кто говорит, что философия отождествляется со своей историей, отчасти правы, но только отчасти, поскольку эта история не имела ничего, кроме как вершину волны, которая прогрессирует, она остановится на этот раз больше не в форме заботы, но в форме смерти духа. Если бы не существовало более одного, например, объективного способа науки, то не было бы философии. <...>

То, что возвращает здоровье жизни духа, — это борьба способов: не борьба доктрины, но та борьба, которая включает различные способы познания в диалектическом синтезе (встрече, поединке) примером чего является современная техника, которой современное состояние этой борьбы, впрочем, придало преувеличенное значение.

Нет философа, который бы, с одной стороны, достиг того, чтобы достаточно оторваться от этой борьбы, чтобы сообщать историю, полностью оставаясь здесь, с другой стороны, достаточно вовлеченным (антажируемым), чтобы прожить современный опыт. Чтобы быть в него включенным, недостаточно, чтобы он удовлетворялся анализом и критикой феномена; необходимо, чтобы он имел корни в составных частях этого феномена, чтобы он действительно играл персонажей драмы, которыми являются наука, искусство, мораль и мистическое созерцание. Нет философа, который был бы всем этим одновременно.

Но в то же время нельзя согласиться с каким-либо первенством одного перед другим.

Это потому, что проблема Философия и Наука, столь животрепещущая сегодня по причине обстоятельств, которые мы преодолеваем, является ничем иным, как частной проблемой, могущей служить в качестве примера. Но в то же время она имеет огромную важность, поскольку в наши дни философия находится под угрозой до пункта, в котором она редко за свою историю находилась, исчезновения под залог какой-нибудь науки в какой-либо «победоносный» вид, чьи сторонники и приверженцы забудут эту философию. Для философии также существует случай проявить себя посредством возобновления; надо, чтобы философия утвердилась для того, чтобы люди замечали, что именно это — динамика духа (тогда как способы: наука, искусство, мораль, мистика, составляют нечто иное, как составные части силы, которую они одушевляют). Это случай, когда не должно давать возможность уйти, не для того, чтобы проповедовать свою науку и приписывать ей больше достоинств, чем она их имеет, но для того, чтобы помочь найти равновесие духа, в котором сегодня есть недостаток.

«Философия и наука». — Proceedings of the XV-th World Congress of Philosophy. Sofia, 1973. P. 25—31.

РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

БЭКОН ФРЭНСИС

(1561—1626)

Есть четыре вида идолов, которые осаждают умы людей. Для того, чтобы изучать их, дадим им имена. Назовем первый вид *идолами рода*, второй — *идолами пещеры*, третий — *идолами площади* и четвертый — *идолами театра*. <...>

Идолы рода находят основание в самой природе человека... Ибо ложно утверждать, что чувства человека есть мера вещей. Наоборот, все восприятия как чувства, так и ума покоятся на аналогии человека, а не на аналогии мира. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде.

Идолы пещеры суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя особая пещера, которая ослабляет и искажает свет природы. Происходит это или от особых прирожденных свойств каждого, или от воспитания и бесед с другими, или от чтения книг и от авторитетов, перед какими кто преклоняется, или вследствие разницы во впечатлениях, зависящей от того, получают ли их души предвзятые и предрасположенные или же души хладнокровные и спокойные, или по другим причинам... Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знаний в малых мирах, а не в большом, или общем, мире.

Существуют еще идолы, которые происходят как бы в силу взаимной связанности и сообщества людей. Этих идолов мы называем, имея в виду порождающее их общение и сотоварищество людей, *идолами площади*. Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждают разум. Определения и разъяснения, которыми привыкли вооружаться и охранять себя ученые люди, никоим образом не помогают

делу. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

Существуют, наконец, идола, которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств. Их мы называем *идолами театра*, ибо мы считаем, что, сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры... При этом мы разумеем здесь не только общие философские учения, но и многочисленные начала и аксиомы наук, которые получили силу вследствие предания, веры и беззаботности. <...>

Человеческий разум не сухой свет, его кропят воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум.

Но в наибольшей степени запутанность и заблуждения человеческого ума происходят от косности, несоответствия и обмана чувств, ибо то, что возбуждает чувства, предпочитается тому, что сразу чувств не возбуждает, хотя бы это последнее и было лучше. Поэтому созерцание прекращается, когда прекращается взгляд, так что наблюдение невидимых вещей оказывается недостаточным или отсутствует вовсе. Поэтому все движение духов, заключенных в осязаемых телах, остается скрытым и недоступным людям. Подобным же образом остаются скрытыми более тонкие превращения в частях твердых тел — то, что принято обычно называть изменением, тогда как это на самом деле перемещение мельчайших частиц... Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений в соответствующих, целесообразно поставленных опытах. Здесь чувство судит только об опыте, опыт же — о природе и о самой вещи.

Человеческий ум по природе своей устремлен на абстрактное, и текучее мыслит как постоянное. Но лучше рассекать природу на части, чем абстрагироваться. Это и делала школа Демокрита, которая глубже, чем другие, проникла в природу. Следует больше изучать материю, ее внутреннее состояние и изменение состояния, чистое действие и закон действия или движения, ибо формы суть выдумки человеческой души, если только не называть формами эти законы действия. <...>

Одни умы склонны к почитанию древности, другие увлечены любовью к новизне. Но немногие могут соблюсти такую меру, чтобы и не отбрасывать то, что справедливо установлено древними, и не пренебречь тем, что верно предложено новыми. Это наносит большой ущерб философии и наукам, ибо это скорее следствие увлечения древним и новым, а не суждения о них.

Истину же надо искать не в удачливости какого-либо времени, которая непостоянна, а в свете опыта природы, который вечен.

Поэтому нужно отказаться от этих устремлений и смотреть за тем, как бы они не подчинили себе ум. <...>

Но тягостнее всех идола площади, которые проникают в разум вместе со словами и именами. Люди верят, что их разум повелевает словами. Но бывает и так, что слова обращают свою силу против разума. Это сделало науки и философию софистическими и бездейственными. Большая же часть слов имеет своим источником обычное мнение и разделяет вещи в границах, наиболее очевидных для разума толпы. Когда же более острый разум и более прилежное наблюдение хотят пересмотреть эти границы, чтобы они более соответствовали природе, слова становятся помехой. Отсюда и получается, что громкие и торжественные диспуты ученых часто превращаются в споры относительно слов и имен, а благоразумнее было бы (согласно обычаю и мудрости математиков) с них и начать для того, чтобы посредством определений привести их в порядок. <...>

Идолы, которые навязываются разуму словами, бывают двух родов. Одни — имена несуществующих вещей (ведь подобно тому как бывают вещи, у которых нет имени, потому что их не замечают, так бывают и имена, за которыми нет вещей, ибо они выражают вымысел); другие — имена существующих вещей, но неясные, плохо определенные и необдуманно и необъективно отвлеченные от вещей. Имена первого рода: «судьба», «перводвигатель», «крути планет», «элемент огня» и другие выдумки такого же рода, которые проистекают из пустых и ложных теорий. Этот род идолов отбрасывается легче, ибо для их искоренения достаточно постоянного опровержения и устаревания теорий.

Но другой род сложен и глубоко укоренился. Это тот, который происходит из плохих и неумелых абстракций. Для примера возьмем какое-либо слово — хотя бы «влажность» — и посмотрим, согласуются ли между собой различные случаи, обозначаемые этим словом. Окажется, что слово «влажность» есть не что иное, как смутное обозначение различных действий, которые не допускают никакого объединения или сведения...

Тем не менее в словах имеют место различные степени негодности и ошибочности. Менее порочен ряд названий субстанций, особенно низшего вида и хорошо очерченных (так, понятия «мел», «глина» хороши, а понятие «земля» дурно); более порочный род — такие действия, как «производить», «портить», «изменять»; наиболее порочный род — такие качества (исключая непосредственные восприятия чувств), как «тяжелое», «легкое», «тонкое», «густое» и т. д. Впрочем, в каждом роде одни понятия по

необходимости должны быть немного лучше других, смотря по тому, как воспринимается человеческими чувствами множество вещей. <...>

Идолы театра или теорий многочисленны, и их может быть еще больше, и когда-нибудь их, возможно, и будет больше...

Существует... род философов, которые под влиянием веры и почтения примешивают к философии богословие и предания. Суетность некоторых из них дошла до того, что они выводят науки от духов и гениев... Корень заблуждений ложной философии троякий: *софистика, эмпирика и суеверие*. <...>

Итак, об отдельных видах идолов и об их проявлениях мы уже сказали. Все они должны быть отвергнуты и отброшены твердым и торжественным решением, и разум должен быть совершенно освобожден и очищен от них.

Новый Органон // Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1978. С. 18—20, 22—24, 33.

ЛОКК ДЖОН (1632—1704)

1. *Положительные идеи от отрицательных причин*. — Что касается простых идей ощущения, то надо обратить внимание, что все устроенное в природе таким образом, что оно способно воздействием на наши чувства породить в душе какое-нибудь восприятие, вызывает этим в разуме простую идею. Какова бы ни была внешняя причина ее, когда она станет заметной нашей различающей способности, ум ее рассматривает и считает такой же реальной положительной идеей в разуме, как и всякую другую. Хотя, быть может, причиной ее является лишь недостаток чего-нибудь в предмете.

2. Так, идеи и тепла и холода, света и мрака, белого и черного, движения и покоя — одинаково ясные и положительные идеи в уме. Хотя, быть может, производящей причиной их иногда является только отсутствие чего-нибудь в предметах, от которых наши чувства получают эти идеи. При рассмотрении идей разум считает все идеи отличными друг от друга, положительными, не обращая внимания на вызывающие их причины; исследование этой причины относится не к идее, как она существует в разуме, а к природе вещи, существующей вне нас. Это две совершенно различные вещи, которые нужно старательно различать. Одно дело воспринимать и знать идею белого и черного, а совсем другое — исследовать, какие и в каком порядке расположенные на поверхности частицы заставляют предмет казаться белым или черным. <...>

7. *Идеи в уме, качества в телах*. — Чтобы лучше раскрыть природу

наших идей и толковать о ней понятно, полезно будет различить их, поскольку они являются идеями или восприятиями в нашем уме и поскольку — видоизменениями материи в телах, возбуждающих в нас такие восприятия, чтобы мы не думали (как, быть может, это обыкновенно делают), будто идеи — точные образцы и подобию чего-то присущего предмету. Большинство находящихся в уме идей ощущения так же мало похожи на нечто находящееся вне нас, как мало похожи на наши идеи обозначающие их названия, хотя они и способны, как только их услышат, вызывать их в нас.

8. Все, что ум замечает в себе и что есть непосредственный объект восприятия, мышления или понимания, я называю «идеею»; способность, вызывающую в нашем уме какую-нибудь идею, я называю «качеством» предмета, в котором эта способность находится. Так, снежный ком способен порождать в нас идеи белого, холодного и круглого. Поэтому силы, вызывающие эти идеи в нас, поскольку они находятся в снежном коме, я называю «качествами», а поскольку они суть ощущения или восприятия в нашем разуме, я называю их «идеями». Если я говорю иногда об идеях, как бы находящихся в самих вещах, я понимаю под ними те качества в предметах, которые вызывают в нас идеи.

9. *Первичные качества.* — Среди рассматриваемых таким образом качеств в телах есть, во-первых, такие, которые совершенно неотделимы от тела, в каком бы оно ни было состоянии, такие, которые никак не удастся отделить от тела при всех его изменениях, какую бы силу не применить к нему, такие, которые чувства постоянно находят в каждой частице материи достаточного для восприятия объема, а ум находит, что они не отделимы ни от какой частицы материи, хотя бы она была меньше той, которая может быть воспринята нашими чувствами; возьмите, например, зерно пшеницы и разделите его пополам: каждая половина все еще обладает плотностью, протяженностью, формой и подвижностью; разделите его снова, и оно все еще удерживает те же самые качества; разделяйте его дальше так до тех пор, пока части не станут незаметными, все-таки каждая часть будет удерживать все эти качества. Ибо деление (а это все, что производит на другие тела мельница или пестик или какое-нибудь другое тело, сводя его к незаметным частям) ни у какого тела никогда не может отнять плотность, протяженность, форму или подвижность, а только образует две или больше различных и отделенных друг от друга масс материи из того, что прежде было одною массою; все эти отдельные массы, принимаемые за столько-то раздельных тел, после деления образуют определенное число. Эти качества тела я называю *первоначальными* или *первичными*. Мне кажется, мы можем заметить, что они порождают в нас простые идеи, т. е. плотность, протяженность, форму, движение или покой и число.

10. *Вторичные качества.* Во-вторых. Такие качества, как цвета, звуки, вкусы и т. д., которые на деле не находятся в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения своими первичными качествами, т. е. объемом, формой, сцеплением и движением своих незаметных частиц, я называю *вторичными* качествами. К ним можно бы присоединить третий вид, признаваемый лишь за силы, хотя это реальные качества в предмете в такой же степени, как и те, которые я, приравниваясь к обычному способу выражения, называю качествами, но для различения — *вторичными* качествами. Ибо сила огня производить новую окраску или густоту в воске или глине через свои первичные качества — такое же качество огня, как и его сила порождать во мне новую идею или ощущение теплоты или горения, которого я раньше не испытывал, через те же самые свои первичные качества, т. е. объем, сцепление и движение своих незаметных частиц.

11. *Как первичные качества производят свои идеи?* — Ближайший вопрос, который мы должны рассмотреть, сводится к тому, как тела вызывают в нас идеи. Очевидно, посредством толчка, единственно возможного для нас способа представить себе воздействия тел.

12. Если же внешние предметы не связаны с нашим умом, когда они вызывают в нем идеи, и мы все-таки воспринимаем эти первоначальные качества в тех предметах, которые поодиночке воспринимаются нашими чувствами, то очевидно, что через посредство наших нервов, или жизненных духов, через посредство некоторых частей нашего тела некоторое движение вследствие этого должно передаваться от них мозгу или местонахождению чувств, чтобы в нашем уме вызвать отдельные идеи этих объектов. А так как протяженность, форма, число и движение тел заметной величины могут быть восприняты зрением на расстоянии, то ясно, что некоторые в отдельности незаметные тела должны исходить от них к глазам и посредством этого сообщать мозгу некоторое движение, вызывающее наши идеи о них.

13. Как вызывают их вторичные качества? — Можно усмотреть, что идеи вторичных качеств также вызываются в нас тем же самым способом, как и идеи первоначальных качеств, т. е. воздействием незаметных частиц на наши чувства. Ведь ясно, что есть тела, и их довольно много, которые все так малы, что мы не можем ни одним своим чувством обнаружить их объем, форму или движение (таковы, очевидно, частицы воздуха, воды и другие гораздо меньшие частицы, которые, быть может, настолько же меньше частиц воздуха или воды, насколько последние меньше горошин и градин). Предположим теперь, что различные движения и формы, объемы и числа таких частиц, действуя на разные органы наших чувств, вызывают в нас различные ощущения, которые имеем от цветов и запахов тел, что,

например, фиалка от толчка таких незаметных частиц материи особой формы и объема различной степенью и видоизменениями своих движений вызывает в нашем уме идеи голубого цвета и приятного запаха этого цветка. Представлять себе, что Бог соединил такие идеи с непохожими на них движениями, так же возможно, как и то, что он соединил идею боли с движением режущего нанае тело куска стали, совершенно непохожим на эту идею.

14. То, что я сказал о цветах и запахах, равным образом относится ко вкусам и звукам и другим подобным чувственным качествам. Какую бы ни приписали им по ошибке реальность, они на деле не находятся в самих предметах, но суть вызывающие в нас различные ощущения силы и зависят от указанных мною первичных качеств, а именно от объема, формы, сцепления и движения частиц.

15. *Идеи первичных качеств суть сходства, вторичных — нет.* — Отсюда, мне кажется, легко заметить, что идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах, но что идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с ними. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями. В телах, называемых нами по этим идеям, есть только способность вызвать в нас эти ощущения. И то, что является сладким, голубым или теплым в идее, то в самих телах, которые мы так называем, есть только известный объем, форма и движение незаметных частиц.

16. Пламя зовут горячим и ярким, снег — белым и холодным, манну — белой и сладкой по идеям, которые эти предметы в нас вызывают. Обыкновенно думают, будто эти качества в вещах — то же, что в нас эти идеи, будто одно совершенно сходно с другим, как это бывает в зеркале. Большинство людей признало бы крайне странным, если бы кто утверждал иначе. Но кто обратит внимание, что один и тот же огонь на одном расстоянии возбуждает в нас ощущение теплоты, а при приближении — совершенно иное: ощущение боли, тот должен подумать, на каком основании он может утверждать, что идея теплоты, вызванная в нем огнем, действительно находится в огне, а идея боли, вызванная в нем тем же самым огнем и тем же самым способом, не находится в огне. Почему белизна и холод находятся в снегу, а боль нет, когда снег вызывает в нас и ту и другую идею и может это сделать только объемом, формой, числом и движением своих плотных частиц?

17. Особый объем, число, форма и движение частиц огня или снега реально находятся в них, воспринимают ли их чьи-либо чувства или нет. Их, следовательно, можно назвать *реальными* качествами, потому что они реально существуют в этих телах. Но свет, тепло, белизна или холод реальны

в них не более, чем недомогание или боль — в манне. Уберите эти ощущения. Пусть глаза не видят света или цветов, пусть уши не слышат звуков, небо не отведывает, нос не обоняет, и все цвета, вкусы, запахи и звуки как особые идеи исчезнут и сведутся к своим причинам, т. е. к объему, форме и движению частиц. <...>

19. *Идеи первичных качеств есть сходства, идеи вторичных — нет.* — Посмотрим на красный и белый цвет в порфире. Сделайте так, чтобы свет не падал на него, и его цвета исчезают; он более не вызывает в нас этих идей. По возвращении свет вновь вызывает в нас эти явления. Можно ли думать, чтобы в порфире происходили какие-то действительные изменения от присутствия или отсутствия света, и, чтобы идеи белизны и красноты действительно находились в освещенном порфире, когда в темноте он, очевидно, не имеет никакой окраски? Действительно, порфир имеет такое взаимное расположение частиц и днем и ночью, которое способно вызывать в нас идею красноты, когда лучи света отражаются одними частями этого твердого камня, и идею белизны, когда они отражаются другими его частями. Но в нем самом никогда не бывает ни белизны, ни красноты, а есть только то или иное соединение частиц, способное вызывать в нас такие ощущения.

20. Растолките миндаль. Чистый белый цвет превратится в грязный, сладкий вкус — в маслянистый. Но какую реальную перемену в теле могут произвести удары пестиком, кроме перемены в сцеплении его частиц?

21. Если так различать и понимать идеи, то можно объяснить, каким образом одна и та же вода в одно и то же время может через одну руку вызывать идею холода, через другую — идею тепла. Если б эти идеи действительно находились в воде, то было бы невозможно, чтоб одна и та же вода в одно и то же время была и горячее, и холодной. Наоборот, если мы вообразим себе, что теплота, как она чувствуется нашею рукою, есть только известный вид и степень движения в мельчайших частицах наших нервов или жизненных духов, то мы можем понять, каким образом возможно, что одна и та же вода в одно и то же время в одной руке вызывает ощущение тепла, а в другой — ощущение холода. С формой, однако, никогда не бывает ничего подобного: никогда не вызывает идеи квадрата в одной руке то, что вызвало идею шара в другой. Но если ощущения тепла и холода есть только увеличение или уменьшение движения в мельчайших частицах нашего тела, причиняемое корпускулами других тел, то легко понять, что если в одной руке движение сильнее, чем в другой, и если к обеим рукам приложено тело, движение в мельчайших частицах которого сильнее, чем движение в мельчайших частицах одной руки и слабее, чем движение в мельчайших частицах другой, то оно усилит движение в одной

руке и уменьшит движение в другой и таким образом вызовет зависящие отсюда различные ощущения тепла и холода.

22. В только что сказанном я занялся физическим исследованием немного больше, чем я, быть может, был намерен. Но необходимо было сделать хоть сколько-нибудь понятной природу ощущения и сделать ясной разницу между качествами тел и идеями, которые они вызывают в уме, без чего невозможно вразумительно рассуждать о них. И я надеюсь, мне простят это небольшое отклонение в область философии природы, ибо в нашем настоящем исследовании необходимо отличить первичные и реальные качества тел, которые всегда находятся в них (а именно плотность, протяженность, форма, число и движение или покой, и иногда воспринимаются нами, а именно, когда тела, в которых они находятся, достаточно велики, чтобы их можно было различить по отдельности), от качеств вторичных и приписываемых, которые суть только силы различных сочетаний первичных качеств, когда они воздействуют, не будучи ясно различимы. Отсюда мы можем также узнать, какие идеи бывают и какие не бывают сходны с чем-нибудь таким, что действительно существует в телах, названных нами по ним.

23. *Три вида качества в телах.* — По-настоящему, стало быть, в телах имеется три вида качества:

Во-первых, объем, форма, число, расположение и движение или покой их плотных частиц. Эти качества находятся в телах, воспринимаем ли мы их или нет. Если они в таком положении, что мы можем обнаружить их, мы получаем через них идею вещи, как она есть сама по себе, что очевидно для искусственно сделанных вещей. Эти качества я называю *первичными*.

Во-вторых, сила, содержащаяся во всяком теле, способность воздействовать особым образом на какое-либо из наших чувств, благодаря незаметным первичным качествам тела, и в силу этого вызывать в нас различные идеи разных цветов, звуков, запахов, вкусов и т. д. Эти качества называются обыкновенно *чувственными*.

В-третьих, содержащаяся во всяком теле способность, благодаря особому строению первичных его качеств, производить такое изменение в объеме, форме, сцеплении частиц и движении другого тела, чтоб оно действовало на наши чувства не так, как прежде. Так, солнце способно делать воск белым, а огонь способен делать свинец жидким. Эти качества называются обыкновенно способностями, или «силами».

Как я говорил уже, качества первого вида могут быть точно названы реальными, первоначальными или первичными качествами, потому что они находятся в самих вещах, все равно, воспринимаются ли они или нет, и потому что от различных их видоизменений зависят вторичные качества.

Качества второго и третьего вида есть только силы воздействовать различным образом на другие вещи, силы, которые возникают вследствие различных видоизменений первичных качеств.

24. *Первые качества есть подобия; вторые считаются, но не бывают подобиями; третьи и не считаются, и не бывают ими.* Хотя два последние вида качеств — только силы, и ничто иное, как силы, касающиеся различных других тел и возникающие вследствие различных видоизменений первоначальных качеств, все-таки думают о них обычно по-другому. На качества второго вида, т. е. на силы, вызывающие в нас различные идеи через наши чувства, смотрят как на реальные качества в вещах, воздействующие на нас таким образом. Только качества третьего вида называются и считаются простыми силами. Например, идеи тепла или света, получаемые нашим глазом или осязанием от солнца, обыкновенно считают реальными качествами, существующими в солнце, и чем-то большим, нежели простыми его силами. Но когда мы рассматриваем солнце по отношению к воску, который оно растапливает или белил, мы смотрим на вызванную в воске белизну и мягкость не как на качества солнца, а как на результаты воздействия его сил. Между тем, если правильно рассудить, изменения, происшедшие в воске, когда он побелел или растопился, находятся на солнце точно так же, как и качества света и теплоты, которые являются моими восприятиями, находятся на солнце, когда меня солнце согревает или освещает. Все они есть в равной мере силы солнца, зависящие от его первичных качеств; в одном случае через них солнце способно изменить объем, форму, характер соединения или движение незаметных частиц моих глаз или рук таким образом, что они [частицы] вызывают этим во мне идею света или тепла; в другом случае оно способно изменить объем, форму, сцепление или движение незаметных частиц воска таким образом, что они вызывают во мне отличные друг от друга идеи белого и жидкого.

25. Причины, почему одни качества обыкновенно признают за реальные качества, а другие — за простые силы, заключаются, кажется, в следующем. Так как наши идеи различных цветов, звуков и т. д. вообще не заключают в себе объема, формы или движения, то мы не склонны признать их за действия первичных качеств, влияние которых на образование этих идей не показывается нашим чувствам и с которыми они не имеют никакого видимого сходства или никакой уловимой связи. Ощущение совсем не обнаруживает в образовании этих идей объема, формы или движения частиц; а разум не может показать, как тела своим объемом, формой и движением могут вызывать в уме идеи голубого или желтого и т. д. Вот

почему мы так легко представляем себе, что эти идеи суть подобия чего-то реально существующего в самих предметах. Но во втором случае, при воздействии тел, изменяющих качества друг друга, мы обнаруживаем, что произведенное качество обыкновенно не имеет ничего общего ни с чем в вещи, производящей его; потому мы и считаем его простым действием силы. Получая от солнца идею тепла или света, мы, правда, склонны признать ее восприятием и подобием такого же качества на солнце. Но, когда мы видим, что воск или белое лицо изменяет свой цвет под действием солнца, мы не можем представить себе, что это восприятие или подобие чего-то на солнце, потому что не находим на самом солнце этих различных цветов: вследствие способности наших чувств подмечать сходство или несходство чувственных качеств в двух различных внешних предметах мы довольно легко приходим к выводу, что образование какого-нибудь чувственного качества в каком-нибудь предмете есть действие простой силы, а не передача качества, действительно существовавшего в оказывающей действие вещи, когда мы не находим в производившей его вещи никакого такого чувственного качества. А так как наши чувства не способны обнаружить несходство между вызванной в нас идеей и качеством вызывающего ее предмета, то мы легко представляем себе, что наши идеи суть подобия чего-то в самих предметах, а не действия определенных сил, проявляющиеся в видоизменениях их первичных качеств, с которыми вызванные в нас идеи не имеют никакого сходства.

26. *Вторичные качества — двоякого вида: во-первых, воспринимаемые непосредственно; во-вторых, воспринимаемые опосредствованно.* — Заключение. Кроме вышеупомянутых первичных качеств тел, т. е. объема, формы, протяженности, числа и движения их плотных частиц, все остальные качества, по которым мы знакомимся с телами и отличаем их друг от друга, есть не что иное, как различные их силы в них, зависящие от первичных качеств. Через эти силы тела могут или непосредственным воздействием на наше тело вызывать в нас различные идеи, или же воздействием на другие тела так изменять их первичные качества, что дают им возможность вызывать в нас идеи, отличные от тех, которые они вызывали прежде. Первые качества, мне кажется, могут быть названы вторичными качествами, воспринимаемыми непосредственно; вторые — вторичными качествами, воспринимаемыми опосредствованно.

«Опыт о человеческом разуме» // Избранные философские произведения в двух томах. Т. I. М., 1960. С. 153—162.

ЛЕЙБНИЦ ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ (1646—1716)

31. Наши рассуждения основываются на *двух великих принципах: принципе противоречия*, в силу которого мы считаем *ложным* то, что скрывает в себе противоречие, и *истинным* то, что противоположно, или противоречит ложному.

32. И на *принципе достаточного основания*, в силу которого мы усматриваем, что ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны.

33. Есть также два рода истин: *истины разума* и *истины факта*. Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно; истины факта случайны, и противоположное им возможно. Основание для необходимой истины можно найти путем анализа, разлагая ее на идеи и истины более простые, пока не дойдем до первичных.

34. Точно так же и у математиков умозрительные теоремы и практические правила сведены путем анализа к *определениям, аксиомам и постулатам*.

35. И наконец, есть *простые идеи*, определения которых дать невозможно; есть такие аксиомы и постулаты, или, одним словом, *первоначальные принципы*, которые не могут быть доказаны, да и несколько в этом не нуждаются. Это тождественные положения, противоположные которым заключает в себе явное противоречие. <...>

«Монадология» // Сочинения в четырех томах. М., 1982. Т. 1. С. 418—419.

КАНТ ИММАНУИЛ (1724—1804)

I. О различии между чистым и эмпирическим познанием

Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое

опытом? Следовательно, никакое познание не предшествует *во времени* опыту, оно всегда начинается с опыта.

Но, хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит *из* опыта. Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его.

Поэтому возникает по крайней мере вопрос, который требует более тщательного исследования и не может быть решен сразу: существует ли такое независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание? Такие знания называются *априорными*; их отличают от *эмпирических* знаний, которые имеют апостериорный источник, а именно в опыте.

Однако термин *a priori* еще недостаточно определен, чтобы надлежащим образом обозначить весь смысл поставленного вопроса. В самом деле, обычно относительно некоторых знаний, выведенных из эмпирических источников, говорят, что мы способны или причастны к ним *a priori* потому, что мы выводим их не непосредственно из опыта, а из общего правила, которое, однако, само заимствовано нами из опыта. Так о человеке, который подрыл фундамент своего дома, говорят: он мог *a priori* знать, что дом обвалится, иными словами, ему незачем было ждать опыта, т. е. когда дом действительно обвалится. Однако знать об этом совершенно *a priori* он все же не мог. О том, что тела имеют тяжесть и потому падают, когда лишены опоры, он все же должен был раньше узнать из опыта.

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

II. Мы обладаем некоторыми априорными знаниями, и даже обыденный рассудок никогда не обходится без них

Речь идет о признаке, по которому мы можем с уверенностью отличить чистое знание от эмпирического. Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он

не может быть иным. Поэтому, *во-первых*, если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью*, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами в свою очередь необходимы, то оно безусловно априорное положение. *Во-вторых*, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение. Стало быть, эмпирическая всеобщность есть лишь произвольное повышение значимости суждения в той степени, когда оно имеет силу для большинства случаев, на ту степень, когда оно имеет силу для всех случаев, как, например, в положении *все тела имеют тяжесть*. Наоборот, там, где строгая всеобщность принадлежит суждению по существу, она указывает на особый познавательный источник суждения, а именно на способность к априорному знанию. Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом. Однако, пользуясь этими признаками, подчас бывает легче обнаружить случайность суждения, чем эмпирическую ограниченность его, а иногда, наоборот, более ясной бывает неограниченная всеобщность, приписываемая нами суждению, чем необходимость его; поэтому полезно применять отдельно друг от друга эти критерии, из которых каждый безошибочен сам по себе.

Не трудно доказать, что человеческое знание действительно содержит такие необходимые и в строжайшем смысле всеобщие, стало быть, чистые априорные суждения. Если угодно найти пример из области наук, то стоит лишь указать на все положения математики; если угодно найти пример из применения самого обыденного рассудка, то этим может служить утверждение, что всякое изменение должно иметь причину; в последнем суждении само понятие причины с такой очевидностью содержит понятие необходимости связи с действием и строгой всеобщности правила, что оно совершенно сводилось бы на нет, если бы мы вздумали, как это делает Юм, выводить его из частого присоединения того, что происходит, к тому, что ему предшествует, и из возникающей отсюда привычки (следовательно, чисто субъективной необходимости) связывать представления. Даже и не приводя подобных примеров в доказательство действительности чистых априорных основоположений в нашем познании, можно доказать необходимость их для возможности самого опыта, т. е. доказать *a priori*. В самом

деле, откуда же сам опыт мог бы заимствовать свою достоверность, если бы все правила, которым он следует, в свою очередь также были эмпирическими, стало быть, случайными, вследствие чего их вряд ли можно было бы считать первыми основоположениями. Впрочем, здесь мы можем довольствоваться тем, что указали как на факт на чистое применение нашей познавательной способности вместе с ее признаками. Однако не только в суждениях, но даже и в понятиях обнаруживается априорное происхождение некоторых из них. Отбрасывайте постепенно от вашего эмпирического понятия тела все, что есть в нем эмпирического: цвет, твердость или мягкость, вес, непроницаемость; тогда все же останется *пространство*, которое тело (теперь уже совершенно исчезнувшее) занимало и которое вы не можете отбросить. Точно так же если вы отбросите от вашего эмпирического понятия какого угодно телесного или нетелесного объекта все свойства, известные вам из опыта, то все же вы не можете отнять у него то свойство, благодаря которому вы мыслите его как *субстанцию* или как нечто присоединенное к субстанции (хотя это понятие обладает большей определенностью, чем понятие объекта вообще). Поэтому вы должны под давлением необходимости, с которой вам навязывается это понятие, признать, что оно априори пребывает в нашей познавательной способности.

III. Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех априорных знаний

Еще больше, чем все предыдущее, говорит нам то обстоятельство, что некоторые знания покидают даже сферу всякого возможного опыта и с помощью понятий, для которых в опыте нигде не может быть дан соответствующий предмет, расширяют, как нам кажется, объем наших суждений за рамки всякого опыта.

Именно к области этого рода знаний, которые выходят за пределы чувственно воспринимаемого мира, где опыт не может служить ни руководством, ни средством проверки, относятся исследования нашего разума, которые мы считаем по их важности гораздо более предпочтительными и по их конечной цели гораздо более возвышенными, чем все, чему рассудок может научиться в области явлений. Мы при этом скорее готовы пойти на что угодно, даже с риском заблудиться, чем отказаться от таких важных исследований из-за какого-то сомнения или пренебрежения и равнодушия к ним. Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть *бог, свобода и бессмертие*. А наука, конечная цель которой — с помощью всех своих средств добиться лишь решения этих проблем, называется *метафизикой*, ее метод вначале догматичен, т. е. она уверенно берется за решение [этой

проблемы] без предварительной проверки способности или неспособности разума к такому великому начинанию.

Как только мы покидаем почву опыта, кажется естественным не строить тотчас же здание с такими знаниями и на доверии к таким основоположениям, происхождение которых неизвестно, а заложить сначала прочный фундамент для него старательным исследованием, а именно предварительной постановкой вопроса о том, каким образом рассудок может прийти ко всем этим априорным знаниям и какой объем, силу и значение они могут иметь. И в самом деле, нет ничего более естественного, чем подразумевать под словом *естественно* все то, что должно происходить правильно и разумно; если же под этим понимают то, что обыкновенно происходит, то опять-таки нет ничего естественнее и понятнее, чем то, что подобное исследование долго не появлялось. В самом деле, некоторые из этих знаний, например математические, с древних времен обладают достоверностью и этим открывают возможность для развития других [знаний], хотя бы они и имели совершенно иную природу. К тому же, находясь за пределами опыта, можно быть уверенным в том, что не будешь опровергнут опытом. Побуждение к расширению знаний столь велико, что помехи в достижении успехов могут возникнуть только в том случае, когда мы наталкиваемся на явные противоречия. Но этих противоречий можно избежать, если только строить свои вымыслы осторожно, хотя от этого они не перестают быть вымыслами. Математика дает нам блестящий пример того, как далеко мы можем продвинуться в априорном знании независимо от опыта. Правда, она занимается предметами и познаниями лишь настолько, насколько они могут быть показаны в созерцании. Однако это обстоятельство легко упустить из виду, так как указанное созерцание само может быть дано а priori и потому его трудно отличить от чистых понятий. Страсть к расширению [знания], увлеченная таким доказательством могущества разума, не признает никаких границ. Рассекая в свободном полете воздух и чувствуя его противодействие, легкий голубь мог бы вообразить, что в безвоздушном пространстве ему было бы гораздо удобнее летать. Точно так же Платон покинул чувственно воспринимаемый мир, потому что этот мир ставит узкие рамки рассудку, и отважился пуститься за пределы его на крыльях идей в пустое пространство чистого рассудка. Он не заметил, что своими усилиями он не пролагал дороги, так как не встречал никакого сопротивления, которое служило бы как бы опорой для приложения его сил, дабы сдвинуть рассудок с места. Но такова уж обычно судьба человеческого разума, когда он пускается в спекуляцию: он торопится поскорее завершить свое здание и только потом начинает исследовать, хорошо ли было заложено основание для этого. Тогда он ищет всякого рода оправдания, чтобы

успокоить нас относительно его пригодности или даже совсем отмахнуться от такой запоздалой и опасной проверки. Во время же самой постройки здания от забот и подозрений нас освобождает следующее обстоятельство, подкупающее нас мнимой основательностью. Значительная, а может быть наибольшая часть деятельности нашего разума состоит в *расчленении* понятий, которые у нас уже имеются о предметах. Благодаря этому мы получаем множество знаний, которые, правда, суть не что иное, как разъяснение или истолкование того, что уже мыслилось (хотя и в смутном еще виде) в наших понятиях, но по крайней мере по форме ценятся наравне с новыми воззрениями, хотя по содержанию только объясняют, а не расширяют уже имеющиеся у нас понятия. Так как этим путем действительно получается априорное знание, развивающееся надежно и плодотворно, то разум незаметно для себя подсовывает под видом такого знания утверждения совершенно иного рода, в которых он а priori присоединяет к данным понятиям совершенно чуждые им [понятия], при этом не знают, как он дошел до них, и даже не ставят такого вопроса. Поэтому я займусь теперь прежде всего исследованием различия между этими двумя видами знания.

IV. О различии между аналитическими и синтетическими суждениями

Во всех суждениях, в которых мыслится отношение субъекта к предикату (я имею в виду только утвердительные суждения, так как вслед за ними применить сказанное к отрицательным суждениям нетрудно), это отношение может быть двояким. Или предикат *B* принадлежит субъекту *A* как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии *A*, или же *B* целиком находится вне понятия *A*, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором — *синтетическим*. Следовательно, аналитические — это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество, а те суждения, в которых эта связь мыслится без тождества, должны называться синтетическими. Первые можно было бы назвать *поясняющими*, а вторые — *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением. Например, если я говорю *все тела протяженны*, то это суждение аналитическое. В самом деле, мне незачем выходить за пределы понятия, которое я сочетаю со словом *тела*, чтобы признать, что протяжение связано с ним, мне нужно только расчленить это понятие, т. е. осознать всегда мыслимое в нем многообразное, чтобы найти в

нем этот предикат. Следовательно, это — аналитическое суждение. Если же я говорю *все тела имеют тяжесть*, то этот предикат есть нечто иное, чем то, что я мыслю в простом понятии тела вообще. Следовательно, присоединение такого предиката дает синтетическое суждение.

Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические. В самом деле, было бы нелепо основывать аналитические суждения на опыте, так как, составляя эти суждения, я вовсе не должен выходить за пределы своего понятия и, следовательно, не нуждаюсь в свидетельстве опыта. Суждение, что тела протяженны, устанавливается *a priori* и не есть эмпирическое суждение. В самом деле, раньше, чем обратиться к опыту, я имею все условия для своего суждения уже в этом понятии, из которого мне остается лишь извлечь предикат по закону противоречия, и благодаря этому я в то же время могу сознавать необходимость этого суждения, которая не могла бы быть даже указана опытом. Напротив, хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать *аналитически* понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости, формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю *синтетически* этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте, так как оба эти понятия, хотя одно из них и не содержится в другом, тем не менее принадлежат друг к другу, пусть лишь случайно, как части одного целого, а именно опыта, который сам есть синтетическое связывание созерцаний.

Но *априорные* синтетические суждения совершенно лишены этого вспомогательного средства. Если я должен выйти за пределы понятия *A*, чтобы познать как связанное с ним другое понятие — *B*, то на что я могу опереться и что делает возможным синтез, если в этом случае я лишен возможности искать его в сфере опыта? Возьмем суждение *все, что происходит, имеет свою причину*. В понятии того, что происходит, я мыслю, правда, существование, которому предшествует время и т. д. и отсюда можно вывести аналитические суждения. Однако понятие причины целиком находится вне этого понятия и указывает на нечто отличное от того, что происходит, и, значит, вовсе не содержится в этом последнем представлении. На каком основании я приписываю тому, что вообще происходит, нечто совершенно отличное от него и познаю понятие причины, хотя и не заключающееся в первом понятии, тем не менее принадлежащее к

нему и даже необходимо? Что служит здесь тем неизвестным x , на которое опирается рассудок, когда он полагает, что нашел вне понятия A чуждый ему, но тем не менее связанный с ним предикат B ? Этим неизвестным не может быть опыт, потому что в приведенном основоположении второе представление присоединяется к первому не только с большей всеобщностью, чем это может дать опыт, но и выражая необходимость, стало быть, совершенно а priori и из одних только понятий. Конечная цель всего нашего спекулятивного априорного знания зиждется именно на таких синтетических, т. е. расширяющих [знание], основоположениях, тогда как аналитические суждения, хотя они и в высшей степени важны и необходимы, но лишь для того, чтобы приобрести отчетливость понятий, требующуюся для достоверного и широкого синтеза, а не для того, чтобы приобрести нечто действительно новое. <...>

VI. Общая задача чистого разума

Мы бы немало выиграли, если бы нам удалось подвести множество исследований под формулу одной-единственной задачи. Точно определив эту задачу, мы облегчили бы труд не только себе, но и каждому, кто пожелал бы удостовериться, достигли ли мы своей цели или нет. Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?

Метафизика оставалась до сих пор в шатком положении недоверности и противоречивости исключительно по той причине, что эта задача и, быть может, даже различие между аналитическими и синтетическими суждениями прежде никому не приходили в голову. Прочность или шаткость метафизики зависит от решения этой задачи или от удовлетворительного доказательства того, что в действительности вообще невозможно объяснить эту задачу. Давид Юм, из всех философов ближе всего подошедший к этой задаче, но все же мысливший ее с недостаточной определенностью и всеобщностью и обративший внимание только на синтетическое положение о связи действия со своей причиной (*principium causalitatis*), пришел к убеждению, что такое положение никак не может быть априорным; согласно его умозаключениям, все, что мы называем метафизикой, сводится к простой иллюзии, ошибочно принимающей за усмотрение разума то, что в действительности заимствовано только из опыта и благодаря привычке приобрело видимость необходимости. К этому утверждению, разрушающему всякую чистую философию, он никогда не пришел бы, если бы задача, поставленная нами, стояла перед его глазами во всей ее всеобщности, так как тогда он заметил бы, что, если согласиться с его доводом, невозможна и чистая математика, без сомнения содержащая в

себе априорные синтетические положения, а от такого утверждения его здравый рассудок, конечно, удержал бы его.

Решение поставленной выше задачи включает в себе вместе с тем возможность чистого применения разума при создании и развитии всех наук, содержащих априорное теоретическое знание о предметах, т. е. ответ на вопросы:

Как возможна чистая математика?

Как возможно чистое естествознание?

Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, *как* они возможны: ведь их существование¹ доказывает, что они должны быть возможны. Что же касается *метафизики*, то всякий вправе усомниться в ее возможности, так как она до сих пор плохо развивалась, и ни одна из предложенных до сих пор систем, если речь идет об их основной цели, не заслуживает того, чтобы ее признали действительно существующей.

Однако и этот *вид знания* надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность [человека] (*metaphysica naturalis*). В самом деле, человеческий разум в силу собственной потребности, а вовсе не побуждаемый одной только суетностью всезнания, неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы; поэтому у всех людей, как только разум у них расширяется до спекуляции, действительно всегда была и будет какая-нибудь метафизика. А потому и относительно нее следует поставить вопрос: как возможна метафизика в качестве природной склонности, т. е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и на которые, побуждаемый собственной потребностью, он пытается, насколько может, дать ответ?

Но так как во всех прежних попытках ответить на эти естественные вопросы, например на вопрос, имеет ли мир начало, или он существует вечно и т. п., всегда имелись неизбежные противоречия, то нельзя только ссылаться на природную склонность к метафизике, т. е. на самое способность чистого разума, из которой, правда, всегда возникает какая-нибудь

¹ Быть может, кто-нибудь ещё усомнится в существовании чистого естествознания. Однако стоит только рассмотреть различные положения, высказываемые в начале физики в собственном смысле слова (эмпирической физики), например: о постоянности количества материи, об инерции, равенстве действия и противодействия и т. п., чтобы тотчас же убедиться, что они составляют *physica pura* (или *rationalis*), которая заслуживает того, чтобы ее ставили отдельно как особую науку в ее узком или широком, но непременно полном объеме.

метафизика (какая бы она ни была), а следует найти возможность удостовериться в том, знаем ли мы или не знаем ее предметы, т. е. решить вопрос о предметах, составляющих проблематику метафизики, или о том, способен или не способен разум судить об этих предметах, стало быть, о возможности или расширить с достоверностью наш чистый разум, или поставить ему определенные и твердые границы. Этот последний вопрос, вытекающий из поставленной выше общей задачи, можно с полным основанием выразить следующим образом: как возможна метафизика как наука?

Таким образом, критика разума необходимо приводит в конце концов к науке; наоборот, догматическое применение разума без критики приводит к ни на чем не основанным утверждениям, которым можно противопоставить столь же ложные утверждения, стало быть, приводит к *скептицизму*.

Эта наука не может иметь также огромного, устрашающего объема, так как она занимается не объектами разума, многообразие которых бесконечно, а только самим разумом, задачами, возникающими исключительно из его недр и предлагаемыми ему собственной его природой, а не природой вещей, отличных от него; в самом деле, когда разум сперва в полной мере исследует свою способность в отношении предметов, которые могут встречаться ему в опыте, тогда легко определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы применения его за пределами всякого опыта.

Итак, мы можем и должны считать безуспешными все сделанные до сих пор попытки *догматически* построить метафизику. Если некоторые из них заключают в себе нечто аналитическое, а именно одно лишь расчленение понятий, а priori присущих нашему разуму, то это вовсе еще не составляет цели, а представляет собой лишь подготовку к метафизике в собственном смысле слова, а именно для априорного синтетического расширения нашего познания; расчленение не годится для этого, так как оно лишь показывает то, что содержится в этих понятиях, но не то, каким образом мы приходим а priori к таким понятиям, чтобы затем иметь возможность определить также их применимость к предметам всякого знания вообще. К тому же не требуется большой самоотверженности, чтобы отказаться от всех этих притязаний, так как неоспоримые и неизбежные при догматическом методе противоречия разума с самим собой давно уже лишили авторитета всю существовавшую до сих пор метафизику. Значительно большая стойкость будет нужна для того, чтобы трудности в нас самих и противодействие извне не воспрепятствовали нам содействовать при помощи метода, противоположного существовавшим до сих пор, успешному и плодотворному росту необходимому для человеческого разума науки, всякий произрастающий ствол которой нетрудно, конечно, срубить, но корни которой уничтожить невозможно.

VII. Идея и деление особой науки, называемой критикой чистого разума

Из всего сказанного вытекает идея особой науки, которую можно назвать *критикой чистого разума*. Разум есть способность, дающая нам *принципы* априорного знания. Поэтому чистым мы называем разум, содержащий принципы безусловно априорного знания. *Органом* чистого разума должна быть совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые априорные знания. Полное применение такого органа дало бы систему чистого разума. Но так как эта система крайне желательна и еще неизвестно, возможно ли и здесь вообще какое-нибудь расширение нашего знания и в каких случаях оно возможно, то мы можем назвать науку, лишь рассматривающую чистый разум, его источники и границы, *пропедевтикой* к системе чистого разума. Такая пропедевтика должна называться не *учением*, а только *критикой* чистого разума, и польза ее по отношению к спекуляции в самом деле может быть только негативной: она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений, что уже представляет собой значительную выгоду. Я называю *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным а priori. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*. Однако и этого для начала было бы слишком много. Ведь такая наука должна была бы содержать в полном объеме как аналитическое, так и априорное синтетическое знание, и потому, насколько это касается нашей цели, она обладала бы слишком большим объемом, так как мы должны углубляться в своем анализе лишь настолько, насколько это совершенно необходимо, чтобы усмотреть во всей полноте принципы априорного синтеза, единственно интересующие нас. Мы занимаемся здесь именно этим исследованием, которое мы можем назвать собственно не *учением*, а только трансцендентальной критикой, так как оно имеет целью не расширение самих знаний, а только исправление их и должно служить критерием достоинства или негодности всех априорных знаний. Поэтому такая критика есть по возможности подготовка к органону или, если бы это не удалось, по крайней мере к канону, согласно которому, во всяком случае в будущем, могла бы быть представлена аналитически и синтетически совершенная система философии чистого разума, все равно, будет ли она состоять в расширении или только в ограничении его познания. Что такая система возможна и даже будет иметь вовсе не столь большой объем, так что можно надеяться вполне завершить ее, — на это можно рассчитывать

уже ввиду того, что не природа вещей, которая неисчерпаема, а именно рассудок, который судит о природе вещей, да и то лишь рассудок в отношении его априорных знаний, служит здесь предметом, данные (Vorgat) которого не могут остаться скрытыми от нас, так как нам не приходится искать их вовне себя, и, по всей вероятности, они не слишком велики, так что можно вполне воспринять их, рассмотреть их достоинство или негодность и дать правильную их оценку. Еще менее следует ожидать здесь критики книг и систем чистого разума; здесь дается только критика самой способности чистого разума. Только основываясь на этой критике, можно получить надежный критерий для оценки философского содержания старых и новых сочинений по этому предмету; в противном случае некомпетентный историк и судья рассматривает ни на чем не основанные утверждения других, исходя из своих собственных, в такой же мере необоснованных утверждений.

Трансцендентальная философия есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать *архитектонически*, т. е. основанный на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Она представляет собой систему всех принципов чистого разума. Сама эта критика еще не называется трансцендентальной философией исключительно потому, что она должна была бы содержать в себе также обстоятельный анализ всего априорного человеческого познания, чтобы быть полной системой. Наша критика, правда, должна также дать полное перечисление всех основных понятий, составляющих указанное чистое знание, однако она совершенно правильно воздерживается от обстоятельного анализа самих этих понятий, а также от полного перечня производных из них понятий отчасти потому, что такое расчленение не было бы целесообразным, поскольку оно не связано с затруднениями, встречающимися в синтезе, ради которого предпринята вся эта критика, а отчасти потому, что попытка взять на себя ответственность за полноту такого анализа и выводов нарушила бы единство плана, между тем как этого вовсе не требует поставленная цель. Этой полноты анализа и выводов из априорных понятий, которые мы изложим в настоящем сочинении, нетрудно будет достигнуть, если только сначала будут установлены эти понятия как разработанные принципы синтеза и если в отношении этой основной цели ничего не будет упущено.

Таким образом, к критике чистого разума относится все, из чего состоит трансцендентальная философия: она есть полная идея трансцендентальной философии, но еще не сама эта наука, потому что в анализ она углубляется лишь настолько, насколько это необходимо для полной оценки априорного синтетического знания.

Устанавливая подразделения этой науки, надо в особенности иметь в виду, чтобы в нее не входили понятия, заключающие в себе что-то эмпирическое, т. е. чтобы априорное знание было совершенно чистым. Поэтому, хотя высшие основоположения моральности и основные понятия ее суть априорные знания, тем не менее они не входят в трансцендентальную философию, так как они не полагают, правда, в основу своих предписаний понятия удовольствия и неудовольствия, влечений и склонностей и т. п., которые все имеют эмпирическое происхождение, но все же, исследуя понятие долга, необходимо принимать их в расчет как препятствия, которые должны быть преодолены, или как приманки, которые не должны быть побудительными мотивами. Таким образом, трансцендентальная философия есть наука одного лишь чистого спекулятивного разума, так как все практическое, поскольку оно содержит мотивы, связано с чувствами, которые принадлежат к эмпирическим источникам познания.

Если устанавливать подразделения этой науки с общей точки зрения системы вообще, то излагаемая нами здесь наука должна содержать, во-первых, *учение о началах* и, во-вторых, *учение о методе* чистого разума. Каждая из этих главных частей должна иметь свои подразделы, основания которых здесь еще не могут быть изложены. Для введения или предисловия кажется необходимым указать лишь на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*. Если бы чувственность а priori содержала представления, составляющие условия, при которых нам даются предметы, то она бы входила в трансцендентальную философию. Это трансцендентальное учение о чувственности должно было бы составлять *первую* часть науки о началах, так как условия, лишь при которых предметы даются человеческому познанию, предшествуют условиям, при которых они мыслятся...

«Критика чистого разума» // Сочинения в 6 томах. М., 1964. Т. 3. С. 105—113, 117—124.

ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ (1770—1831)

Истинное и ложное. — В непосредственном наличном бытии духа, в *сознании*, есть два момента: момент знания и момент негативной по отношению к знанию предметности. Так как дух развивается и раскрывает свои моменты в этой стихии, то им свойственна эта противоположность

и все они выступают как формы (Gestalten) сознания. Наука, идущая этим путем, есть наука *опыта*, совершаемого сознанием; субстанция рассматривается в том виде, в каком она и ее движение составляют предмет сознания. Сознание знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте; ибо в опыте есть только духовная субстанция, и именно как *предмет* ее самости. Но дух становится предметом, ибо он и есть это движение, состоящее в том, что он становится для *себя* чем-то иным, т. е. *предметом* своей самости, и что он снимает это инобытие. Это-то движение и называется опытом — движение, в котором непосредственное, не прошедшее через опыт, т. е. абстрактное, — относится ли оно к чувственному бытию или к лишь мысленному простому, — отчуждает себя, а затем из этого отчуждения возвращается в себя, тем самым только теперь проявляется в своей действительности и истине, составляя также достояние сознания.

Существующее в сознании неравенство между «я» и субстанцией, которая есть его предмет, составляет их различие, *негативное* вообще. Его можно считать *недостатком* и того и другого, но оно есть их душа, т. е. то, что приводит их в движение; поэтому некоторые древние [мыслители] считали *пустоту* движущим [началом], понимая, правда, движущее как *негативное*, но это последнее не понимали еще как самость. — Если, далее, это негативное кажется прежде всего неравенством «я» и предмета, то в такой же мере оно есть неравенство субстанции с самой собой. То, что кажется совершающимся вне ее, деятельностью, направленной против нее, есть ее собственное действие, и она по существу оказывается субъектом. Когда она обнаружила это полностью, дух уравнил свое *наличное бытие* со своей *сущностью*; он есть для себя предмет так, как он есть, и абстрактная стихия непосредственности и отделения знания от истины преодолена. Бытие абсолютно опосредствовано; — оно есть субстанциальное содержание, которое столь же непосредственно есть достояние «я», обладает характером самости (selbstisch) или есть понятие. На этом заканчивается феноменология духа. То, что дух уготовляет себе в ней, есть стихия знания. В этой последней моменты духа раскрываются в *форме простоты*, которая знает, что ее предмет — это она сама. Они более не распадаются на противоположность бытия и знания, а остаются в простоте знания, суть истинное в форме истинного, и их различие — это лишь различие содержания. Их движение, которое в этой стихии организуется в целое, это *логика* или *спекулятивная философия*.

Так как указанная система опыта духа касается только явления духа, то переход от нее к науке об истинном, выступающем в *форме истинного*, кажется только негативным, и у кого-нибудь может возникнуть желание не обременять себя негативным как *ложным*, а требовать, чтобы его сразу

подвели к истине; к чему связываться с тем, что ложно? — О том, что следовало бы сразу начинать с науки, уже была речь выше; теперь на это надо ответить с точки зрения того, как вообще обстоит дело с негативным как *ложным*? Представления об этом больше всего затрудняют доступ к истине...

Истинное и ложное относятся к тем определенным мыслям, которые неизменно считаются самостоятельными (*eigene*) сущностями, из коих одна изолированно и прочно стоит по одну сторону, а другая — по другую, не имея ничего общего между собой. Вопреки этому следует указать, что истина не есть отчужденная монета, которая может быть дана в готовом виде (*gegeben werden*) и в таком же виде спрятана в карман. Не дано (*gibt es*) ни ложного, ни злого. Правда, злое и ложное не так плохи, как дьявол, ибо рассматривать их в качестве дьявола значит превращать их в особый *субъект*; в качестве же ложного и злого они только *всеобщее*, хотя и обладают по отношению друг к другу собственной существенностью. — Ложное (ибо здесь речь идет только о нем) было бы *«иным»*, было бы *«негативным»* субстанции, которая, как содержание знания, есть истинное. Но субстанция сама есть по существу негативное, с одной стороны, как различие и определение содержания, с другой стороны, как *простое* различие, т. е. как самость и знание вообще. Иметь ложное знание, конечно, можно. Ложное знание о чем-нибудь означает неравенство знания с его субстанцией. Однако именно это неравенство есть различие вообще, которое есть существенный момент. Из этого различия, конечно, возникает их равенство, и это возникшее равенство и есть истина. Но оно есть истина не так, будто неравенство отброшено, как отбрасывается шлак от чистого металла, и даже не так, как инструмент отделяется от готового сосуда; нет, неравенство как негативное, как самость непосредственно еще само находится в истинном как таковом. Однако на этом основании нельзя сказать, что *ложное* образует некоторый момент или даже некоторую составную часть истинного. В выражении: «во всякой лжи есть доля правды», то и другое подобны маслу и воде, которые, не смешиваясь, только внешне соединены. Именно потому, что важно обозначать момент *совершенного инобытия*, их выражения не должны больше употребляться там, где их инобытие снято. Так же как выражения: *единство* субъекта и объекта, конечного и бесконечного, бытия и мышления и т. д., — нескладны потому, что объект и субъект и т. д. означают то, что представляют *они собой вне своего единства*, и, следовательно, в единстве под ними подразумевается не то, что говорится в их выражении, — точно так же и ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного. <...>

Естественно предполагать, что в философии, прежде чем приступить к

самой сути дела, т. е. к действительному познанию того, что поистине есть, необходимо заранее договориться относительно познания, рассматриваемого как орудие, с помощью которого овладевают абсолютным, или как средство, при помощи которого его видят насквозь. Эта предусмотрительность, по-видимому, оправдана, с одной стороны, тем, что бывают различные виды познания, и среди них один мог бы оказаться пригоднее другого для достижения этой конечной цели, стало быть, возможен и неправильный выбор между ними, — с другой стороны, она оправдана и тем, что, так как познание есть способность определенного вида и масштаба, то при отсутствии более точного определения его природы и границ, вместо неба истины можно овладеть облаками заблуждения. Эта предусмотрительность может, пожалуй, даже превратиться в убеждение, что все начинание, имеющее своей целью посредством познания сделать достоянием сознания то, что есть в себе, нелепо в понятии своем и что между познанием и абсолютным проходит граница, просто разобщающая их. Ибо если познание есть орудие для овладения абсолютной сущностью, то сразу же бросается в глаза, что применение орудия к какой-нибудь вещи не оставляет ее в том виде, в каком она есть для себя, а, напротив, формирует и изменяет ее. Или, если познание не есть орудие нашей деятельности, а как бы пассивная среда, сквозь которую проникает к нам свет истины, то и в этом случае мы получаем истину не в том виде, в каком она есть в себе, а в том, в каком она есть благодаря этой среде и в этой среде. В обоих случаях мы пускаем в ход средство, которым непосредственно порождается то, что противоположно его цели; или нелепость заключается скорее в том, что мы вообще пользуемся каким-либо средством. Правда, может казаться, будто этот недостаток устраним, если мы узнаем способ действия *орудия*, ибо такое знание дает нам возможность выгнать в итоге то, что в представлении, которое мы получаем об абсолютном при помощи орудия, принадлежит этому последнему, и таким образом получить истинное в чистом виде. Но эта поправка на деле лишь вернула бы нас к исходному положению. Ведь если мы отнимем от сформированной вещи то, что сделало с ней орудие, то эта вещь — в данном случае абсолютное — предстанет перед нами опять в том же самом виде, в каком она была и до этой, стало быть, ненужной, работы. Допустим, что орудие нужно вообще только для того, чтобы притянуть к себе с его помощью абсолютное, не внося в него при этом никаких изменений, — на манер того, как птичку притягивают палочкой, обмазанной клеем. В таком случае, если бы абсолютное само по себе еще не попало к нам в руки и не желало бы попасть, оно уж конечно посмеялось бы над этой хитростью. Ибо именно хитростью было бы в этом случае познание, так как оно постоянно старалось бы сделать вид, что

занято чем-то иным, нежели выявлением непосредственного, — а стало быть, не требующего стараний — отношения. Если же рассмотрение познания, которое мы представляем себе как *среду*, ознакомит нас с законом преломления в ней лучей, то когда мы в итоге вычтем преломление, это также ни к чему не приведет; ибо познание есть не преломление луча, а сам луч, посредством которого мы приходим в соприкосновение с истиной, и после вычета познания для нас обозначилось бы только чистое направление или пустое место.

Но если, из опасения заблуждаться, проникаются недоверием к науке, которая, не впадая в подобного рода мнительность, прямо берется за работу и действительно познает, то неясно, почему бы не проникнуться, наоборот, недоверием к самому этому недоверию, и почему бы не испытать опасения, что сама боязнь заблуждаться есть уже заблуждение. Фактически это опасение предполагает в качестве истины нечто, и весьма немалое, и опирается в своей мнительности и выводах на то, что само нуждается в предварительной проверке на истинность. А именно, оно предполагает представления о познании как о некотором *орудии* и *среде*, и к тому же отличии нас самих от этого познания. Главное же, оно предполагает, будто абсолютное находится по одну сторону, а познание — по другую для себя и отдельно от абсолютного и тем не менее — в качестве чего-то реального. Иными словами, оно предполагает тем самым, что познание, обретаясь вне абсолютного и, следовательно, также вне истины, тем не менее истинно: предположение, при наличии которого то, что называется страхом перед заблуждением, следовало бы признать скорее страхом перед истиной.

Этот вывод вытекает из того, что только абсолютное истинно или что только истинное абсолютно. Его можно отвергнуть, если уяснить, что такое познание, которое, хотя и не познает абсолютного, как того хочет наука, тем не менее также истинно, и что познание вообще, хотя бы оно и было неспособно постигнуть абсолютное, тем не менее может быть способно к усвоению другой истины. Но в конце концов мы убеждаемся, что такие разговоры вокруг да около сводятся к смутному различению абсолютно истинного от прочего истинного и что абсолютное, познание и т. д. суть слова, которые предполагают значение, до которого еще нужно добраться.

Естественное сознание окажется лишь понятием знания или нереальным знанием. Но так как оно, напротив, непосредственно считает реальным знанием себя, то этот путь имеет для него негативное значение, и то, что составляет реализацию понятия, для него, напротив, имеет значение потери себя самого; ибо оно теряет на этом пути свою истину. Вот почему на этот путь можно смотреть как на путь *сомнения* (*Zweifel*) или, точнее, как на путь

отчаяния (*Verzweiflung*); на нем совершается как раз не то, что принято понимать под сомнением, т. е. расшатывание той или иной предполагаемой истины, за которым вновь следует соответствующее исчезновение сомнения и возвращение к первой истине, так что в конце существо дела принимается таким, как прежде. А этот путь есть сознательное проникновение в неистинность являющегося знания, для которого самое реальное — это то, что поистине есть скорее лишь нереализованное понятие. Этот доводящий себя до конца скептицизм не есть поэтому и то, благодаря чему, быть может, серьезное рвение к истине и науке мнит себя подготовленным и вооруженным для овладения ими, — т. е. благодаря *намерению* не полагаться в науке на авторитет чужих мыслей, а все самолично проверить и следовать только собственному убеждению, или, еще лучше, все самолично произвести и считать истинным только собственные действия. — Последовательность формообразований, которые сознание проходит на этом пути, есть, напротив, подробная история *образования* самого сознания до уровня науки. Указанное намерение представляет образование в простом виде намерения непосредственно исполненным и совершившимся; но этот путь по сравнению с этой неистинностью есть действительное осуществление. Следовать собственному убеждению, конечно, лучше, чем полагаться на авторитет; но превращение мнения, основанного на авторитете, в мнение, основанное на собственном убеждении, не обязательно приводит к изменению содержания его и к замене заблуждения истиной. Придерживаются ли системы мнений и предрассудков потому, что полагаются на авторитет других, или потому, что исходят из собственного убеждения, — разница здесь лишь в тщеславии, присущем последнему способу. Скептицизм, направленный на весь объем являющегося сознания, напротив того, только делает дух способным к исследованию того, что такое истина, заставляя отчаиваться в так называемых естественных представлениях, мыслях и мнениях (безразлично, называют ли их собственными или чужими), которыми еще наполнено и обременено сознание, *прямо* приступающее к исследованию, но благодаря этому фактически неспособное к тому, что оно собирается предпринять. <...>

То, что соотносено с знанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как *обладающее бытием* также и вне этого соотношения; эта сторона этого «в-себе» называется *истиной*. Как собственно обстоит дело с этими определениями, мы здесь рассматривать не будем, ибо поскольку наш предмет — являющееся знание, то и его определения принимаются прежде всего так, как они непосредственно даны, и из того, как они были постигнуты, явствует, что они даны.

Если же мы исследуем истину знания, то мы, по-видимому, исследуем, что есть оно *в себе*. Но в этом исследовании оно есть *наш* предмет, оно есть *для нас*; и то, что оказалось бы его «в-себе», было бы, таким образом, скорее его бытием *для нас*. То, что мы утверждали бы в качестве его сущности, было бы скорее не его истиной, а только нашим знанием о нем. Сущность или критерий исходили бы от нас, и то, что следовало бы сравнивать с этим критерием и о чем, в итоге этого сравнения, должно было бы впоследствии решение, не обязательно должно было бы признать его.

Но природа предмета, который мы исследуем, избавляет [нас] от этого разделения или этой видимости разделения и предпосылки. Сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою; ибо различение, которое только что было сделано, исходит из него. В сознании одно есть *для некоторого* иного, или: ему вообще присуща определенность момента знания; в то же время это иное дано не только для него, но также и вне этого отношения, или *в себе*; это момент истины. Следовательно, в том, что сознание внутри себя признает в качестве *в-себе* [-бытия] или в качестве *истинного*, мы получаем критерий, который оно само устанавливает для определения по нему своего знания. Если мы назовем *знание* *понятием*, а сущность или *истинное* — *сущим* или *предметом*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем *сущность* или *в-себе* [-бытие] *предмета* *понятием* и будем, напротив, понимать под *предметом* понятие как *предмет*, то есть так, как он есть *для некоторого иного*, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое — одно и то же. Главное, однако, в том, — и это надо помнить на протяжении всего исследования, — что оба эти момента, *понятие* и *предмет*, *бытие для иного* и *бытие в себе самом*, входят в само исследуемое нами знание и, следовательно, нам нет необходимости прибегать к критерию и применять при исследовании *наши* выдумки и мысли; отбрасывая их, мы достигаем того, что рассматриваем суть дела так, как она есть *в себе самой* и *для себя самой*.

Но какое-либо добавление с нашей стороны излишне не только в том отношении, что понятие и предмет, критерий и то, что подлежит проверке, находятся в самом сознании, но мы избавляемся также от труда сравнивать то и другое и *осуществлять* проверку в собственном смысле слова, так что и в этом отношении нам остается лишь простое наблюдение, поскольку сознание проверяет само себя. Ибо сознание есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом. Так

как оба суть *для одного и того же* [сознания], то оно само есть их сравнение; *для одного и того же* [сознания] выясняется, соответствует ли его знание о предмете последнему или не соответствует. Правда, предмет кажется одному и тому же [сознанию] лишь таким, каким оно его знает; кажется, будто оно не может узнать, каков он есть *не для одного и того же* [сознания], *а в себе*, и, следовательно, будто оно не может проверить на нем и свое знание. Однако именно в том, что сознание вообще знает о предмете, уже имеется налицо различие, состоящее в том, что *для него* (*ihm*) нечто есть *в-себе*[-бытие], а некоторый другой момент есть знание или бытие предмета *для* (*für*) сознания. На этом различии, которое имеется налицо, основывается проверка. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию. Тем самым для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как *в-себе*[-бытие], не есть в себе или что оно было в себе только *для него*. Так как, следовательно, сознание в отношении своего предмета находит свое знание не соответствующим ему, то не остается неизменным и сам предмет; иначе говоря, изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не выдерживает проверки; и проверка есть проверка не только знания, но и своего критерия.

Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется *опытом*. В этом отношении в только что упомянутом процессе следует еще резко подчеркнуть один момент, выявляющий нечто новое о научной стороне дальнейшего изложения. Сознание знает *нечто*, этот предмет есть сущность или *в-себе* [-бытие]; но он и для сознания *в-себе* [-бытие]; тем самым выступает двусмысленность этого истинного. Мы видим, что у сознания теперь два предмета: один — первое «в себе», второй — *бытие этого «в себе» для сознания*. Второй предмет кажется прежде всего только рефлексией сознания в самого себя, процессом представления — не некоторого предмета, а только знания сознания о том первом предмете. Однако, как уже было указано, для сознания при этом изменяется первый предмет: он перестает быть *в-себе* [-бытием] и становится для него таким, который составляет *в-себе* [-бытие] только для него; но тем самым это есть тогда *бытие этого «в себе» для сознания*,

истинное, а это значит, что оно есть *сущность или предмет* сознания. Этот новый предмет заключает в себе ничтожность первого, он есть приобретенный опыт относительно него. <...>

Опыт, который сознание совершает относительно себя, по своему понятию может охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа, так что моменты этой истины проявляются в этой специфической определенности не как абстрактные, чистые моменты, а так, как они суть для сознания, или же так, как само сознание выступает в своем соотношении с ними, благодаря чему моменты целого суть *формообразования сознания*. Двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, т. е. достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом — с подлинной наукой о духе; и, наконец, само постигнув эту свою сущность, сознание выразит природу самого абсолютного знания.

«Феноменология духа» // Сочинения. Т. IV. М., 1959.
С. 19—21, 41—45, 47—50.

Абсолютное знание есть *истина* всех способов сознания, потому что, как показало [описанное в «Феноменологии духа»] движение сознания, лишь в абсолютном знании полностью преодолевается разрыв между *предметом* и *достоверностью самого себя*, и истина стала равной этой достоверности, так же как и эта достоверность стала равной истине.

Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе *мысль*, поскольку *мысль есть также и вещь (Sache) сама по себе*, или *содержит вещь самое по себе*, поскольку *вещь есть также и чистая мысль*. В качестве науки истина есть чистое развивающееся самосознание и имеет образ самости, [что выражается в том], что *в себе и для себя сущее есть осознанное (gewusstes) понятие*, а *понятие, как таковое, есть в себе и для себя сущее*. Это объективное мышление и есть *содержание* чистой науки. Она поэтому в такой мере не формальна, в такой мере не лишена материи для действительного и истинного познания, что скорее лишь ее содержание и есть абсолютно истинное или (если еще угодно пользоваться словом «материя») подлинная материя, но такая материя, для которой форма не есть нечто внешнее, так как эта материя есть скорее чистая мысль и, следовательно, есть сама абсолютная форма. Логика, стало быть, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой*. Можно поэтому выразиться так:

это содержание есть изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа.

Анаксагор восхваляется как тот, кто впервые высказал ту мысль, что нус, мысль, есть первоначало (Prinzip) мира, что необходимо определить сущность мира как мысль. Он этим положил основу интеллектуального воззрения на Вселенную, чистой формой которого должна быть логика. В ней мы имеем дело не с мышлением о чем-то таком, что лежало бы в основе и существовало бы особо, вне мышления, не с формами, которые будто бы дают только признаки истины; необходимые формы и собственные определения мышления суть само содержание и сама высшая истина.

Для того чтобы представление по крайней мере понимало, в чем дело, следует отбросить мнение, будто истина есть нечто осязаемое. Подобную осязаемость вносят, например, даже еще в платоновские идеи, имеющие бытие в мышлении Бога, [толкуя их так], как будто они существующие вещи, но существующие в некоем другом мире или области, вне которой находится мир действительности, обладающий отличной от этих идей субстанциальностью, реальной только благодаря этому отличию. Платоновская идея есть не что иное, как всеобщее, или, говоря более определенно, понятие предмета; лишь в своем понятии нечто обладает действительностью; поскольку же оно отлично от своего понятия, оно перестает быть действительным и есть нечто ничтожное; осязаемость и чувственное вовне-себя-бытие принадлежат этой ничтожной стороне. — Но, с другой стороны, можно сослаться на собственные представления обычной логики; в ней ведь принимается, что, например, дефиниции содержат не определения, относящиеся лишь к познающему субъекту, а определения предмета, составляющие его самую существенную, неотъемлемую природу. Или [другой пример]: когда умозакljučают от данных определений к другим, считают, что выводы не нечто внешнее и чуждое предмету, а скорее принадлежат самому предмету, что этому мышлению соответствует бытие. — Вообще при употреблении форм понятия, суждения, умозакljučения, дефиниции, деления т. д. исходят из того, что они формы не только сознающего себя мышления, но и предметного смысла (Verstandes). — «Мышление» есть выражение, которое содержащееся в нем определение приписывает преимущественно сознанию. Но так как говорят, что в предметном мире есть смысл (Verstand), разум, что дух и природа имеют всеобщие законы, согласно которым протекает их жизнь и совершаются их изменения, то признают, что определения мысли обладают также и объективными ценностью и существованием.

«Наука логики». Т. 1. М., 1970. С. 102—104.

ФРЕЙД ЗИГМУНД (1856—1939)

Согласно первому коробящему утверждению психоанализа, психические процессы сами по себе бессознательны, сознательны лишь отдельные акты и стороны душевной жизни. Вспомните, что мы, наоборот, привыкли идентифицировать психическое и сознательное. Именно сознание считается у нас основной характерной чертой психического, а психология — наукой о содержании сознания. Да, это тождество кажется настолько само собой разумеющимся, что возражение против него представляется нам очевидной бессмыслицей, и все же психоанализ не может не возражать, он не может признать идентичность сознательного и психического. Согласно его определению, психическое представляет собой процессы чувствования, мышления, желания, и это определение допускает существование бессознательного мышления и бессознательного желания. Но данное утверждение сразу же роняет его в глазах все приверженцев трезвой научности и заставляет подозревать, что психоанализ — фантастическое тайное учение, которое бродит в потемках, желая ловить рыбу в мутной воде. Вам же, уважаемые слушатели, пока еще непонятно, по какому праву столь абстрактное положение, как «психическое есть сознательное», я считаю пред-рассудком, вы, может быть, также не догадываетесь, что могло привести к отрицанию бессознательного, если таковое существует, и какие преимущества давало такое отрицание. Вопрос о том, тождественно ли психическое сознательному или же оно гораздо шире, может показаться пустой игрой слов, но смею вас заверить, что признание существования бессознательных психических процессов ведет к совершенно новой ориентации в мире и науке.

Вы даже не подозреваете, какая тесная связь существует между этим первым смелым утверждением психоанализа и вторым, о котором речь пойдет ниже. Это второе положение, которое психоанализ считает одним из своих достижений, утверждает, что влечения, которые можно назвать сексуальными в узком и широком смыслах слова, играют невероятно большую до сих пор непризнанную роль в возникновении нервных и психических заболеваний. Более того, эти же сексуальные влечения участвуют в создании высших культурных, художественных и социальных ценностей человеческого духа, и их вклад нельзя недооценивать.

По собственному опыту знаю, что неприятие этого результата психоаналитического исследования является главным источником сопротивления, с которым оно сталкивается. Хотите знать, как мы это себе объясняем?

Мы считаем, что культура была создана под влиянием жизненной необходимости за счет удовлетворения влечений, и она по большей части постоянно воссоздается благодаря тому, что отдельная личность, вступая в человеческое общество, снова жертвует удовлетворением своих влечений в пользу общества. Среди этих влечений значительную роль играют сексуальные; при этом они сублимируются, т. е. отклоняются от своих сексуальных целей и направляются на цели, социально более высокие, уже не сексуальные. Эта конструкция, однако, весьма неустойчива, сексуальные влечения подавляются с трудом, и каждому, кому предстоит включиться в создание культурных ценностей, грозит опасность, что его сексуальные влечения не допустят такого их применения. Общество не знает более страшной угрозы для своей культуры, чем высвобождение сексуальных влечений и их возврат к изначальным целям. Итак, общество не любит напоминаний об этом слабом месте в его основании, оно не заинтересовано в признании силы сексуальных влечений и в выяснении значения сексуальной жизни для каждого, больше того, из воспитательных соображений оно старается отвлечь внимание от всей этой области. Поэтому оно столь нетерпимо к вышеупомянутому результату исследований психоанализа и охотнее всего стремится представить его отвратительным с эстетической точки зрения и непристойным или даже опасным с точки зрения морали. Но такими выпадами нельзя опровергнуть объективные результаты научной работы. Если уж выдвигать возражения, то они должны быть обоснованы интеллектуально. Ведь человеку свойственно считать неправильным то, что ему не нравится, и тогда легко находятся аргументы для возражений. Итак, общество выдает нежелательное за неправильное, оспаривая истинность психоанализа логическими и фактическими аргументами, подсказанными, однако, аффектами, и держится за эти возражения-предрассудки, несмотря на все попытки их опровергнуть <...>

Не будем больше употреблять слово «бессознательный» в систематическом смысле, дав прежнему обозначению лучшее, не допускающее неправильного толкования название. Вслед за Ницше и по примеру Г. Гроддека (1923) мы будем называть его в дальнейшем *Оно* (Es). Это безличное местоимение кажется особенно подходящим для выражения основного характера этой области души, ее чуждости Я. Сверх-Я, Я и Оно — вот три царства, сферы, области, на которые мы разложим психический аппарат личности. <...>

Мы приближаемся к [пониманию] Оно при помощи сравнения, называя его хаосом, котлом, полным бурлящих возбуждений. Мы представляем себе, что у своего предела оно открыто соматическому, вбирая оттуда в себя инстинктивные потребности, которые находят в нем свое психическое

выражение, но мы не можем сказать, в каком субстрате. Благодаря влечениям оно наполняется энергией, но не имеет организации, не обнаруживает общей воли, а только стремление удовлетворить инстинктивные потребности при сохранении принципа удовольствия. Для процессов в Оно не существует логических законов мышления, прежде всего тезиса о противоречии. Противоположные импульсы существуют друг подле друга, не отменяя друг друга и не удаляясь друг от друга, в лучшем случае для разрядки энергии под давлением экономического принуждения объединяясь в компромиссные образования. В Оно нет ничего, что можно было бы отождествить с отрицанием, и мы с удивлением видим также исключение из известного философского положения, что пространство и время являются необходимыми формами наших психических актов. В Оно нет ничего, что соответствовало бы представлению о времени, никакого признания течения во времени и, что в высшей степени странно и ждет своего объяснения философами, нет никакого изменения психического процесса с течением времени. Импульсивные желания, которые никогда не переступают через Оно, а также впечатления, которые благодаря вытеснению опустились в Оно, виртуально бессмертны, спустя десятилетия они ведут себя так, словно возникли заново. Признать в них прошлое, суметь обесценить их и лишить заряда энергии можно только в том случае, если путем аналитической работы они станут осознанными, и на этом в немалой степени основывается терапевтическое действие аналитического лечения.

У меня все время создается впечатление, что из этого не подлежащего сомнению факта неизменности вытесненного во времени мы мало что дали для нашей теории. А ведь здесь, кажется, открывается подход к самому глубокому пониманию. К сожалению, и я не продвинулся здесь дальше.

Само собой разумеется, Оно не знакомы никакие оценки, никакое добро и зло, никакая мораль. Экономический или, если хотите, количественный момент, тесно связанный с принципом удовольствия, управляет всеми процессами. Все эти инстинкты, требующие выхода, полагаем мы, находятся в Оно. Кажется даже, что энергия этих инстинктивных импульсов находится в другом состоянии, чем в иных душевных областях, она более подвижна и способна к разрядке, потому что иначе не могли бы происходить те смещения и сгущения, которые характерны для Оно и совершенно не зависят от качества заряженного (*Besetzte*) — в Я мы назвали бы это представлением. Чего бы мы только ни дали, чтобы побольше знать об этих вещах! Между прочим, вы видите, что мы в состоянии назвать еще и другие свойства Оно, кроме того, что оно бессознательно, а также признаете возможность того, что части Я и Сверх-Я являются бессознательными, не имея таких же примитивных и иррациональных черт. К характеристике

собственно Я, насколько оно допускает обособление от Оно, и Сверх-Я мы, скорее всего, приблизимся, если примем во внимание его отношение к самой внешней поверхностной части психического аппарата, которую мы обозначим как систему W—Ww. Эта система обращена к внешнему миру, она опосредует его восприятия, во время ее функционирования в ней возникает феномен осознания. Это орган чувств всего аппарата, восприимчивый, между прочим, к возбуждениям, идущим не только извне, но и из недр душевной жизни. Вряд ли нуждается в пояснении точка зрения, согласно которой Я является той частью Оно, которая модифицировалась благодаря близости и влиянию внешнего мира, приспособлена к восприятию раздражений и защите от них, может быть сравнима с корковым слоем, которым окружен комочек живой субстанции. Отношение к внешнему миру для Я стало решающим, оно взяло на себя задачу представлять его перед Оно для блага Оно, которое в слепом стремлении к удовлетворению влечений, не считаясь с этой сверхсильной внешней властью, не смогло бы избежать уничтожения. Выполняя эту функцию, Я должно наблюдать за внешним миром, откладывая в следах своих восприятий правильный его образ, путем проверки реальностью удалять из этой картины внешнего мира все добавления, идущие от внутренних источников возбуждения. По поручению Оно Я владеет подходами к моторике, но между потребностью и действием оно делает отсрочку для мыслительной работы, во время которой использует остатки воспоминаний из опыта. Таким образом, принцип удовольствия, который неограниченно правит ходом процессов в Оно, оказывается низвергнутым с трона и заменяется принципом реальности, который обещает больше надежности и успеха.

Очень сложное для описания отношение ко времени также сообщается Я системой восприятия; едва ли можно сомневаться в том, что способ работы этой системы дает начало представлению о времени. Чем особенно отличается Я от Оно, так это стремлением к синтезу своих содержаний, к обобщению и унификации своих психических процессов, которое совершенно отсутствует у Оно. Когда мы в будущем поведем разговор о влечениях в душевной жизни, нам, вероятно, удастся найти источник этой существенной характерной черты Я. Она единственная дает ту высокую степень организации, которой Я обязано лучшими своими достижениями. Развитие идет от восприятия влечений к овладению ими, но последнее достигается только тем, что психическое выражение влечений включается в более широкую систему, входит в какую-то взаимосвязь. Пользуясь популярными выражениями, можно сказать, что Я в душевной жизни представляет здравый смысл и благоразумие, а Оно — неукротимые страсти.

До сих пор нам imponировало перечисление преимуществ и способ-

ностей Я, теперь настало время вспомнить и об оборотной стороне. Я является лишь частью Оно, частью, целесообразно измененной близостью к грозящему опасностями внешнему миру. В динамическом отношении оно слабо, свою энергию оно заимствовало у Оно, и мы имеем некоторое представление относительно методов, можно даже сказать, лазеек, благодаря которым оно продолжает отнимать энергию у Оно. Таким путем осуществляется, например, также идентификация с сохранившимися или оставленными объектами. Привязанность к объектам исходит из инстинктивных притязаний Оно. Я сначала их регистрирует. Но, идентифицируясь с объектом, оно предлагает себя Оно вместо объекта, желая направить либидо Оно на себя. Мы уже знаем, что в процессе жизни Я принимает в себя большое число остатков бывшей привязанности к объектам. В общем, Я должно проводить в жизнь намерения Оно, оно выполняет свою задачу, изыскивая обстоятельства, при которых эти намерения могут быть осуществлены наилучшим образом. Отношение Я к Оно можно сравнить с отношением наездника к своей лошади. Лошадь дает энергию для движения, наездник обладает преимуществом определять цель и направление движения сильного животного. Но между Я и Оно слишком часто имеет место далеко не идеальное взаимоотношение, когда наездник вынужден направлять скакуна туда, куда тому вздумается.

От одной части Оно Я отделилось благодаря сопротивлению вытеснения. Но вытеснение не продолжается в Оно. Вытесненное сливается с остальным Оно.

Поговорка предостерегает от служения двум господам. Бедному Я еще тяжелее, оно служит трем строгим властелинам, стараясь привести их притязания и требования в согласие между собой. Эти притязания все время расходятся, часто кажутся несовместимыми: неудивительно, что Я часто не справляется со своей задачей. Три тирана являются: внешний мир, Сверх-Я и Оно. Если понаблюдать за усилиями Я, направленными на то, чтобы служить им одновременно, а точнее, подчиняться им одновременно, вряд ли мы станем сожалеть о том, что представили это Я в персонифицированном виде как некое существо. Оно чувствует себя стесненным с трех сторон, ему прозят три опасности, на которые оно, будучи в стесненном положении, реагирует появлением страха. Благодаря своему происхождению из опыта системы восприятия, оно призвано представлять требования внешнего мира, но оно хочет быть и верным слугой Оно, пребывать с ним в согласии, предлагая ему себя в качестве объекта, привлекать его либидо на себя. В своем стремлении посредничать между Оно и реальностью оно часто вынуждено одевать бессознательные (*ubw*) требования Оно в свои предсознательные (*vbw*) рационализации, заглушевывать конфликты Оно с

реальностью, с дипломатической неискренностью разыгрывать оглядку на реальность, даже если Оно упорствует и не сдается. С другой стороны, за ним на каждом шагу наблюдает строгое Сверх-Я, которое предписывает ему определенные нормы поведения, невзирая на трудности со стороны Оно и внешнего мира, и наказывает его в случае непослушания напряженным чувством неполноценности и сознания вины. Так Я, движимое Оно, стесненное Сверх-Я, отталкиваемое реальностью, прилагает все усилия для выполнения своей экономической задачи установления гармонии между силами и влияниями, которые действуют в нем и на него, и мы понимаем, почему так часто не можем подавить восклицания: жизнь не легка! Если Я вынуждено признать свою слабость, в нем возникает страх, реальный страх перед внешним миром, страх совести перед Сверх-Я, невротический страх перед силой страстей в Оно <...>

Разделяя личность на Я, Сверх-Я и Оно, вы, разумеется, не имеете в виду строгие границы наподобие тех, которые искусственно проведены в политической географии. Своеобразие психического мы изобразим не линейными контурами, как на рисунке или в примитивной живописи, а скорее расплывчатыми цветовыми пятнами, как у современных художников. После того как мы произвели разграничение, мы должны выделенное опять слить вместе. Не судите слишком строго о первой попытке сделать наглядным психическое, с таким трудом поддающееся пониманию. Весьма вероятно, что образование этих отдельных областей у различных лиц весьма вариабельно, возможно, что при функционировании они сами изменяются и временно регрессируют. Это, в частности, касается филогенетически последнего и самого интимного — дифференциации Я и Сверх-Я. Несомненно, что нечто подобное вызывается психическим заболеванием. Можно хорошо представить себе также, что каким-то мистическим практикам иногда удается опрокинуть нормальные отношения между этими отдельными областями, так что, например, восприятие может уловить соотношения Я и Оно, которые в иных случаях были ему недоступны. Можно спокойно усомниться в том, что на этом пути мы достигнем последней истины, от которой ждут всеобщего спасения, но мы все-таки признаем, что терапевтические усилия психоанализа избрали себе аналогичную точку приложения. Ведь их цель — укрепить Я, сделать его более независимым от Сверх-Я, расширить поле восприятия и перестроить его организацию так, чтобы оно могло освоить новые части Оно. Там, где было Оно, должно стать Я.

ЛОССКИЙ НИКОЛАЙ ОНУФРИЕВИЧ (1870—1965)

Я есть сверхпространственный и сверхвременный субстанциальный деятель, абсолютно индивидуальный согласно своей нормативной идее (т. е. согласно своему индивидуальному образу Божию), обладающий сверхкачественною творческою силою и всею совокупностью отвлеченного логоса; он свободно творит свои проявления, создает в союзе с другими деятелями свою духовную душевную и телесную жизнь, придавая событиям ее временную или пространственно-временную форму. На основе опыта своей жизни он вырабатывает свой эмпирический характер, который, однако, не остается неизменным. Чем выше ступень развития я, тем более сложным эмпирическим характером обладает оно, состоящее из сочетания множества качеств, т. е. отвлеченно-идеальных типов проявлений.

Как носитель сверхкачественной силы, я стою выше определенности событий и отвлеченных идей: я есть начало *металогическое*. Оpozнание такого начала есть дело мистической интуиции. Возможны разные степени глубины опознания субстанциальности своего я. Чаще всего встречается полное неумение усмотреть свою субстанциальность. Юм считает я «связкою различных перцепций», Б. Рассел считает понятие субъекта логическою фикцией, введенною ради лингвистического удобства, в силу требований грамматики. Первый проблеск знания о субстанциальности я достигается путем интеллектуальной интуиции и состоит в усмотрении исторостепенного признака субстанции, именно того, что она есть *носитель* множества событий и качеств, точка объединения их. Мыслитель, усмотревший этот аспект субстанциальности, не находит в субстанции, за вычетом качеств и событий, никакого особенного содержания, видит ее только как бессодержательную «точку», которой «принадлежат» события и качества. Поэтому различие между многими субстанциями для него заключается только в различии комбинаций отвлеченно-идеальных эмпирических качеств и событий, носимых ими. Подлинно индивидуальное, стоящее выше, чем различные сочетания не индивидуальных качеств, не усматривается ими. Кант, поскольку он разрабатывает *научное* мировоззрение, не усматривает даже и такой онтологической точки: я у него есть трансцендентальное единство апперцепции, именно единство правил сочетания событий в единое целое сознания.

Чтобы проникнуть глубже в субстанциальное содержание я, необходима не только интеллектуальная, но еще и мистическая интуиция: она открывает сверхкачественную творческую силу я, ставящую я выше и обуславливаю-

щую свободу его; она открывает значительность я, именно потенцию бесконечного множества определенных содержаний, связанную с индивидуальным призванием творить их сообразно нормативной идее данного я: в этом мистическом созерцании я, даже и за вычетом его эмпирических качеств и проявлений во времени, открывается как конкретное индивидуальное существо.

Для этой интуиции необходима хотя бы некоторая ступень очищения души, по крайней мере настойчивое усилие выйти из ограниченности психо-материального царства, приобщиться к Божественному миру и через связь с ним идти к восстановлению *целости* духа. В самом деле, своеобразие каждого я заключается не в его изолированном бытии, а в его индивидуальном *целостном* приятии всего мира с Богом во главе и призвании к своеобразному аспекту соборного творчества. Пребывание я не в Царстве Божием, а в нашем психо-материальном царстве есть следствие себялюбия, т. е. стремлений и действий, несовместимых со стремлениями других существ и потому не пригодных для *соборного* творчества. Следствием такой деятельности является нарушение *целости* мира и даже целости душевной жизни самого себялюбивого деятеля: он сам является носителем несовместимых стремлений и потому никогда не может быть вполне удовлетворен своею деятельностью. Дисгармонии его эмпирического характера необходимо ведут также к еще большим нарушениям целости в его организме, который, состоя из множества различных субстанциальных деятелей, вступающих в борьбу друг с другом, часто оказывается стоящим на границе полного реального распада и вынуждает своего хозяина еще в большей степени то к одному, то к другому виду односторонности, исключительности, обеднения жизни и *подчинения* низшим стремлениям. Такое состояние естественно сопутствуется сосредоточением внимания на отдельных разрозненных переживаниях, страстях, интересах, и видение субстанциальности своего я утрачивается. Флоренский говорит: «Без любви, — а для любви нужна прежде всего любовь Божия, — без любви личность рассыпается в дробность психологических элементов и моментов. Любовь Божия — связь личности». «Весь организм — как телесный, так и душевный — из целостного и стройного орудия, из органа личности превращается в случайную колонию, в сброд не соответствующих друг другу и самодействующих механизмов. Одним словом, *все* оказывается свободным во мне и вне меня, — все, кроме меня самого». «И если современная психология все твердит, что она не знает души как субстанции, то это только весьма скверно выставляет нравственное состояние самих психологов, — в маске своей, очевидно, являющихся «потерянными мужчинами». Тогда, действительно, не «я делаю», а «со мною делается»; не «я живу», а «со мною происходит».

Невидение субстанциальности я и вообще глубинного бытия, обусловленное типично человеческим сосредоточением на личном самосохранении и благополучии, ведет к материализму или позитивизму с их детским, сравнительно невинным отрицанием мистики. Гораздо опаснее путь того эгоцентризма, который увлекается целями честолюбия, славолубия, воли к власти, сверхчеловеческой гордыни. Средством для удовлетворения этих страстей служит развитие в себе высоких способностей и грандиозной деятельности социального реформаторства, художественного или научного творчества и т. п. По внешней видимости эта деятельность кажется проникнутой чистою любовью к абсолютным ценностям, но в действительности, исходя из эгоистических побуждений, она представляет собою фальсификацию добра, порчу великих положительных ценностей (напр., искания социальной справедливости) примесью к ним зла. Себялюбивая основа такой деятельности обнаруживается в неспособности субъекта к *соборному* творчеству, в открытой или чаще глубоко затаенной в подсознании ненависти к Богу, источнику подлинного чистого добра. Такой высокоодаренный субъект способен если не увидеть глубинное бытие, то догадаться о несомненности существования его, но только для цели возвеличения себя: он способен к мистике пантеизма, имеющего дьявольский уклон, возводящего *свое* я на степень существа, равного Богу. Это самозванство приводит к той или иной форме богоборчества. Одну из них художественно обрисовал Вл. Соловьев в «Повести об Антихристе» (в «Трех разговорах»).

Мистическая интуиция открывает не только такие легко выразимые в понятиях и доступные интеллектуальной интуиции аспекты я, как сверхпространственность, сверхвременность, принадлежность ему, как носителю, качеств и событий; согласно сказанному выше, она ведет к усмотрению той, стоящей выше ограниченных определенных качеств силы его, которая делает его способным к свободе и творчеству; мало того, она ведет к усмотрению индивидуального свособразия я. Здесь мы дошли до того аспекта бытия, который невыразим в понятиях и в каждом данном случае может быть только обозначен именем собственным.

Субстанциальные деятели низших ступеней развития, электроны, атомы и т. п. не могут быть опознаны в их индивидуальной сущности, вероятно, ни одним существом психо-материального царства. В отношении к существам, более близким к человеку и, напр., связанным с его профессиональною деятельностью, часто достигается знание, которое может показаться знанием индивидуальности: так, пастух знает каждую овцу в стаде, садовник — всякую яблоню в саду. Однако в этих случаях мы имеем дело с виртуозно развитым знанием низших степеней общности (такая-то овца отличается

от всех других тем, что у нее шерсть несколько длиннее, такая-то овца прихрамывает и т. п.), а вовсе не с знанием индивидуальности единичной вещи. Большинство имен собственных (городов, рек, стран, животных, даже людей) применяется нами на основании только такого знания низшей степени общности.

Если строго отличить знание низшей степени общности от знания «этого индивидуума», как такового, то окажется, что знание индивидуальности единичной вещи есть явление чрезвычайно редкое. Вместо того чтобы соглашаться с номиналистами, которые утверждают, будто общих идей никто в своем сознании не набопдает и будто познавательная деятельность начинается со знания индивидуальностей, мы скорее поняли бы того, кто стал бы утверждать, что индивидуальное совсем непознаваемо и что все знание складывается только из общих понятий и представлений.

Только в отношении к ближайшим нам любимым личностям, напр. родным, друзьям, нации, к которой мы принадлежим или которую любим, достигается подлинное приобщение к их индивидуальности и подлинное право обозначать их именем собственным. Но, конечно, попытка определить индивидуальные черты, напр. какого-либо народа, дает только бледные схемы (вспомним хотя бы всевозможные рассуждения об «âme slave» (славянской душе.— *Ред.*), только коллекции отвлеченных понятий, бесконечно далеких от той своеобразной целостности, которая содержит в себе бесчисленное множество отвлеченных аспектов, но неразложима на них сполна и не исчерпывается ими. Только в художественном восприятии невыразимом словами, можно бывает уловить аромат индивидуальности лиц в его поступках, физиономии, речи и также художественное созерцание дает высокое эстетическое наслаждение.

Полное проникновение в глубины какого-либо индивидуума было бы сердцеведением, которое доступно только Богу. Святые обыкновенно обладают даром глубокого проникновения в чужую душевную жизнь и способность ясновидения. Это та черта их, которая обозначается термином *прозорливость*...

Святой прозорливец видит темные закоулки души человека, но он предпочитает то состояние соединения души с Богом, при котором мир открывается ему в аспекте добра и красоты, при этом он освобождается по словам св. Иоанна Креста, от «нескромного заглядывания в чужую душу». Это не значит, что такой святой, удалившись от зла, наслаждается своим прекраснодушным созерцанием красоты Бога и мира и утрачивает способность руководить людей к добру. У Бога есть много способов сделать святого орудием борьбы со злом; так, напр., руководясь откровением, полученным

в бодрственном состоянии или во сне, святой может давать советы и указания без конкретного видения зла и бедствий человеческой жизни.

Получая множество писем от лиц, нуждающихся в советах и помощи, о. Серафим часто давал ответ на них, не распечатывая и не читая их (стр. 55). Св. Тереза получала иногда во сне откровения о душевном состоянии окружающих ее лиц и о том, как наставить их на правильный путь.

Данные чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции глубоко отличаются друг от друга: тем не менее они все суть различные аспекты единого осмысленного космоса.

Богат и разнообразен мир в своем положительном содержании. Бог дал нам великие способности для творческого достижения полноты жизни и окружил нас могущественными средствами борьбы со злом. Если тем не менее мы пребываем в царстве обедненного содержанием бытия, обреченные на лишения или скуку, то это потому, что мы сами упорно отворачиваемся от источника всякого добра, истины и красоты — Бога. <...>

«Человеческое я как предмет мистической интуиции»
// Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 283—288.

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ (1874—1948)

1. *О природе творчества.* В Евангелии постоянно говорится о плоде, который должен принести семя, когда оно падает на добрую почву, о талантах, данных человеку, которые должны быть возвращены с приростом. Это Христос прикровенно, в притчах, говорит о творчестве человека, об его творческом призвании. Зарывание даров в землю, т. е. отсутствие творчества, осуждено Христом. Все учение Ап. Павла о различных дарах человека есть учение о творческом призвании человека. Дары даны от Бога, и они указывают на творческое призвание. И дары эти разные, каждый призван к творческому служению согласно особому данному ему дару. Поэтому нельзя сказать, как часто говорят, что в Священном писании, в Евангелии ничего не говорится о творчестве. Говорится, но нужно уметь читать, нужно угадать, чего Бог хочет и ждет от человека. Творчество есть всегда прирост, прибавление, создание нового, не бывшего в мире. И проблема творчества есть проблема о том, возможно ли новое, небывшее. Творчество по самому существу своему есть творчество из ничего. Ничто стало тем-то, небытие стало бытием. Творчество предполагает небытие, подобно тому, как у Гегеля становление предполагает небытие. Творчество, подобно платоновскому Эросу, есть дитя бедности и богатства, ущербности

и избытка сил. Творчество связано с грехом и вместе с тем оно жертвенно. В подлинном творчестве всегда есть катарсис, очищение, освобождение духа от душевно-телесной стихии или одоление душевно-телесной стихии духом. Творчество принципиально отличается от эманации и рождения. В эманации происходит излучение материи и отделение материи. Творчество не есть также перераспределение материи и энергии, как в эволюции. Эволюция не только не есть творчество, она противоположна творчеству. В эволюции ничто новое не создается, а лишь старое перемещается. Эволюция есть необходимость, творчество же есть свобода. Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явления нового, небывшего, ни из чего не выводимого, ни из чего не вытекающего, ни из чего не рождающегося. Творчество предполагает ничто... И этот меон есть тайна изначальной, первичной, домирной, добытийственной свободы в человеке. Тайна творчества и есть тайна свободы. Творчество только и возможно из бездонной свободы, ибо лишь из бездонной свободы возможно создание нового, небывшего. Из чего-то, из бытия нельзя создать нового, небывшего, возможно лишь истечение, рождение, перераспределение. Творчество же есть прорыв из ничего, из небытия, из свободы в бытие и мир. Тайна творчества раскрывается в библейско-христианском мифе о творении мира Богом. Бог сотворил мир из ничего, т. е. свободно и из свободы. Мир не был эманацией Бога, рождением или эволюцией, а творением, т. е. абсолютной новизной, небывшим. Творчество в мире потому только и возможно, что мир сотворен, что есть Творец. И человек, сотворенный Творцом и по его образу и подобию, есть также творец и призван к творчеству. Но творчество имеет сложный состав. Оно предполагает не только свободу, изначальную, меоническую, несотворенную свободу человека, оно предполагает также дары, данные человеку-творцу Богом-Творцом, предполагает мир как арену творчества. Творчество человека предполагает три элемента — элемент свободы благодаря которой только и возможно творчество нового и небывшего, элемент дара и связанного с ним назначения и элемент сотворенного уже мира, в котором и совершается творческий акт и в котором он берет себе материалы. Человек не сам виновник своего дара и своего гения. Он получил его от Бога и потому чувствует себя в руке Божьей, орудием Божьего дела в мире. Нет ничего более смешного и жалкого, как гордиться своим гением. Гордиться еще можно было бы своей святостью, но не своим гением. Поэтому гений чувствует, что он действует как бы не сам, что он одержим Богом, что он есть орудие Божьих свершений и предназначен. Демон Сократа не он сам, а вселившееся в него существо. Творец постоянно чувствует себя одержимым демоном, вселившимся в него гением. Воля к гениальности есть лишь обнаружение через

свободу данного свыше дара. Также человек не может черпать материал для творчества из самого себя, из собственных недр, из ничего. Природа творческого акта брачная, она всегда есть встреча. Материалы творчества черпаются из сотворенного Богом мира. Это мы видим во всех искусствах. Это мы видим во всех изобретениях и открытиях. Это мы видим в творчестве понимания, в философии, которая предполагает бытие и сотворенный Богом мир, предметные реальности, без которых мышление происходит в пустоте. Богом дан человеку творческий дар, талант, гений и дан мир, в котором и через который должен совершаться творческий акт. От Бога исходит зов, чтобы человек совершил творческий акт, осуществил свое призвание, и Бог ждет ответа на свой зов. Ответ человека на зов Божий не может целиком складываться из элементов, данных Богом и от Бога исходящих. Что-то должно исходить и из человека, и это и есть то, что есть творчество по преимуществу, творчество нового и небывшего. Это что-то не есть что-то, а ничто, есть свобода, без которой нет творческого акта. Свобода, ничем не детерминированная, дает ответ на Божий зов к творческому деланию, но она дает этот ответ в соединении с даром, с гением, полученным от Бога при творении, и с материалами, находящимися в сотворенном мире. Творчество человека из ничего нужно понимать в смысле творчества человека из свободы. Во всяком творческом замысле есть элемент первичной свободы человека, ничем не детерминированной, бездонной свободы не от Бога идущей, а к Богу идущей. Зов Божий и обращен к этой бездне и из бездны ждет ответа. Эта бездна свободы есть во всяком творчестве, но творческое созидание так усложнено, что нелегко открыть в нем этот первичный элемент. Творческий акт есть также взаимодействие благодати и свободы, идущих от Бога к человеку и от человека к Богу. И творческий акт можно описывать то по преимуществу в терминах свободы, то по преимуществу в терминах благодати, благодатной одержимости и вдохновения. Но вдохновение невозможно без свободы. Платонизм есть философия неблагоприятная для истолкования творчества, как созидания нового и небывшего.

В творчестве есть две разные стороны, два разных акта, и в зависимости от того, на какой стороне творчества мы сосредоточиваемся, мы разное описываем творчество. В творчестве есть внутренняя и внешняя сторона. Есть первоначальный творческий акт, в котором человек как бы стоит перед лицом Божиим, и есть вторичный творческий акт, в котором он как бы стоит перед лицом людей и мира. Есть первичная творческая интуиция, творческий замысел художника, когда ему звучит симфония, предстоит живописный образ или образ поэтический, внутреннее, не выраженное еще открытие и изобретение, внутренний творческий акт любви к человеку, тоже ни в чем еще не выраженной. В этом творческом акте человек стоит

перед Богом и не занят еще реализацией в мире и для людей. Если мне дано познание, то познание это прежде всего не есть написанная мною книга и не есть сформулированное для людей научное открытие, входящее в круг человеческой культуры. Это есть прежде всего мое внутреннее познание, еще неизвестное миру и не выраженное для мира, сокровенное. И это только есть настоящее первородное познание, настоящая моя философия, когда я стою лицом к лицу перед тайной бытия. Потом наступает вторичный творческий акт, связанный с тем, что человек есть существо социальное, реализация продуктов творчества. Пишется книга. И тут является то, что в творчестве называется мастерством, искусством. Первичный творческий акт совсем не является искусством. Искусство вторично, и в нем творческий огонь охлаждается. Всякое искусство подчинено закону, и в нем действует благодать и свобода, как в первичном творческом акте. В реализации продуктов творчества человек уже связан миром, материалами мира, зависит от других людей, он уже отяжелен и охлажден. И всегда есть трагическое несоответствие между творческим горением, творческим огнем, в котором зарождается творческий замысел, интуиция, образ, и холодом законнической реализации творчества. Охлажденность, потухание огня есть в каждой книге, картине, статуе, добром деле, социальном учреждении. Вероятно, в мире были и есть оставшиеся невыраженными творцы, у которых был внутренний огонь и внутренний творческий акт, но не реализовалось, не создалось продуктов. Между тем как люди называют творчеством создание охлажденных продуктов. И закон классического творчества требует максимальной охлажденности. Творческое горение, творческий взлет всегда направлены на создание новой жизни, нового бытия, но в результате получают охлажденные продукты культуры, культурные ценности, книги, картины, учреждения, добрые дела. Добрые дела есть ведь также охлаждение творческого огня любви в человеческом сердце, как философская книга есть охлаждение творческого огня познания в человеческом духе. В этом трагедия творчества и граница человеческого творчества. В этом конце есть страшный суд над человеческим творчеством. Внутренний творческий акт в его огненном движении должен был бы выходить из тяжести «мира» и быть «преодолением мира». В своей внешней реализации, в продуктах культуры творческий акт находится во власти «мира» и скован «миром». Но творчество, которое есть огненное движение из бездонной свободы, должно не только восходить, но и нисходить, и сообщать людям и миру то, что возникло в творческом прозрении, замысле, образе, подчиняться законам реализации продуктов, мастерства, искусства.

Творчество по природе своей гениально. И человек, как творец, сотворен

гениальным существом. Гениальность человека отображает в нем образ Бога-Творца. Гениальность не тождественна гению. Гениальность не означает, что человек имеет огромный дар писать художественные произведения или философские книги, управлять государством или делать открытия и изобретения. Гениальность должна быть отнесена к внутреннему творчеству, а не к нынешней реализации творчества в продуктах. Гениальность есть целостное качество человеческой личности, а не специальный дар, и она свидетельствует о том, что человек прорывается к первоисточнику, что творческий процесс в нем первороден, а не определен социальными наслоениями. Этому может не соответствовать способность реализации, искусство, мастерство. Соединение гениальной натуры и первородного творческого процесса, прорывающегося к первоисточникам, с очень большим даром, талантом реализации творчества в продуктах и образует гения. Но гениальной может быть любовь мужчины к женщине, матери к ребенку, гениальной может быть забота о близких, гениальной может быть внутренняя интуиция людей, не выражающаяся ни в каких продуктах, гениальным может быть мучение над вопросом о смысле жизни и искание правды жизни. Святому может быть присуща гениальность в самотворчестве, в превращении себя в совершенную, просиянную тварь, хотя никаких продуктов он может и не создавать. Ложно всякое сравнение людей по их гениальности и даровитости, ибо это есть отрицание индивидуальности. Есть великая печаль и горечь, связанная с творчеством. Творчество есть великая неудача даже в своих самых совершенных продуктах, всегда не соответствующих творческому замыслу. Существует трагический конфликт творчества и личного совершенства. Сила, величие, гениальность творчества совсем непропорциональны степени совершенства, достигнутого человеком. Творец и великий творец может быть гулякой праздным, может быть ничтожнейшим из детей ничтожных мира. Эта проблема была с гениальной остротой поставлена Пушкиным, который сказал самое замечательное о творчестве. Творческий гений ни за что дается человеку, он не связан с религиозным или нравственным усилием человека достигнуть совершенства, преобразить себя. Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творчеством, своим творческим подвигом. И тут мы встречаемся с замечательным нравственным парадоксом. Творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели. Творец в своем творчестве забывает о своей личности, о себе, отрекается от себя. Творчество носит напряженно личный характер, и вместе с тем оно есть забвение личности. Творчество всегда предполагает жертву, творчество всегда есть самопреодоление, выход из пределов своего замкнутого личного бытия. Творец забывает о спасении,

он думает о ценностях сверхчеловеческих. Менее всего творчество эгоистично. При эгоцентрической настроенности ничего нельзя сотворить, нельзя отдаться вдохновению и вообразить себе мир лучший. Парадокс в том, что опыт аскетический погружает человека в самого себя, сосредоточивает на собственном совершенстве и спасении, а опыт творческий отрешает человека от самого себя и направляет на *высший мир*. В творчестве есть своя аскеза и свое самоограничение, но иного рода. То христианское направление, которое предлагает заняться сначала аскезой и достигнуть совершенства, а потом творить, не имеет никакого представления о творчестве. В творчестве есть аскеза, но иного качества, чем аскеза, направленная на личное совершенство и на личное спасение. Никакой аскезой нельзя достигнуть не только гения и таланта, но даже малого дара и способностей. Ибо творческая гениальность не зарабатывается, она дается даром свыше, как благодать. От творца требуется творческое напряжение его первородной свободы, а не аскетический подвиг самоусовершенствования. Если бы Пушкин занялся аскезой и самоспасением, то он, вероятно, перестал бы быть большим поэтом. Творчество связано с несовершенством. И совершенство может быть неблагоприятно для творчества. В этом вся нравственная парадоксальность проблемы творчества.

Когда человек вступил на путь самоусовершенствования, все равно католического, православного, толстовского, иогического, теософического и еще какого-либо, то он может оказаться потерянным для творчества. Творчество предполагает забвение о личном совершенстве и жертву личностью. Путь творчества — героический путь, но это иной путь, чем путь личного совершенствования и спасения. Творчество нужно для Царства Божьего, для дела Божьего в мире, но совсем не нужно для личного спасения. Или если и нужно, то потому лишь, что творец оправдывается творчеством. Творить невозможно при одном непрестанном чувстве греховности и при одном смирении. Творчество означает переход души в иной план бытия. И душа может жить одновременно в разных планах бытия, может быть на высоте и в низинах, может дерзновенно творить и смиренно каяться. Но творчество во всех сферах, и в сфере чисто моральной, ибо есть моральное творчество, говорит о том начале человека, на котором может быть построена иная этика, чем этика закона и этика искупления. Творчество и есть то, что более всего напоминает призвание человека до грехопадения, что в известном смысле стоит «по ту сторону добра и зла». Но так как человеческая природа греховна, то творчество искажается и извращается грехом, и возможно и злое творчество. Только творчество говорит о призвании и назначении человека в мире. Закон ничего не говорит о призвании, этика искупления сама по себе тоже не говорит. И

если Евангелие и Ап. Павел говорят о человеческих дарах и человеческом призвании, то потому лишь, что выходят за пределы тайны искупления греха. Подлинное, бытийственное творчество всегда в Духе, в Духе Святом, ибо только в Духе происходит то соединение благодати и свободы, которое мы видим в творчестве. Но каково же значение творчества в этике? Это значение двойко. Прежде всего, этика должна поставить вопрос о значении всякого творчества, хотя бы творчество это не имело прямого отношения к нравственной жизни. Творчество познавательное или творчество художественное имеет нравственное значение, ибо все, что творит высшие ценности, имеет нравственное значение. И во-вторых, этика должна поставить вопрос о творческом значении нравственного акта. Сама нравственная жизнь, нравственные оценки и деяния носят творческий характер. Этика закона и нормы не понимает еще творческого характера нравственного акта, и потому неизбежен переход к этике творчества, этике истинного призвания и назначения человека. Творчество, творческое отношение ко всей жизни есть не право человека, а долг и обязанность человека. Творческое напряжение есть нравственный императив, и притом во всех сферах жизни. Творческое напряжение в познавательных и художественных актах имеет нравственную ценность. Осуществление истины и красоты есть также и нравственное благо. Но в этике творчества может раскрыться новый конфликт между творчеством совершенных культурных ценностей и творчеством совершенной человеческой личности. Путь творчества также есть путь нравственного и религиозного совершенства, путь осуществления полноты жизни. Столь часто цитируемые слова Гёте: «...сера всякая теория, и вечно зелено древо жизни», — могут быть перевернуты: «Сера всякая жизнь, и вечно зелено древо теории». И вот что это будет значить. «Теория» есть творчество, есть Платон или Гегель, «жизнь» не может быть серой обыденностью, борьбой за существование, семейными дрызгами, неудачами, разочарованиями и пр. В этом смысле «теория» может носить характер нравственного подъема.

2. Творчески-индивидуальный характер нравственных актов. Этика творчества отличается от этики закона и нормы прежде всего тем, что для нее нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача. Нельзя разрешать нравственные задачи жизни автоматическим применением общеобязательных норм. Нельзя сказать, что всегда и везде при одних и тех же условиях должно совершенно одинаково поступать. Прежде всего этого нельзя сказать уже потому, что никогда не бывает одних и тех же условий. Можно было бы высказать максимум прямо противоположную. Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственную задачу жизни, должен обнаруживать творчество в

нравственных актах своей жизни, ни одно мгновение не должен превращаться в нравственного автомата. По поводу задач, поставленных жизнью, человек должен делать нравственные изобретения и открытия. И потому для этики творчества свобода человека совсем другое значит, чем для этики закона. Для этики закона есть так наз. свобода воли, которая лишена творческого характера и означает лишь или принятие закона добра, или отвержение его и ответственность в результате этого принятия или отвержения. Для этики творчества свобода означает не принятие закона добра, а индивидуальное творчество добра и ценности. Свобода есть творческая энергия, возможность создания нового. Этой свободы этика закона не знает. Она совсем не знает того, что добро творится, что в каждом неповторимо индивидуальном нравственном акте творится новое добро, не бывшее еще в мире, которое является изобретением совершающего нравственный акт. Не существует застывшего, статического нравственного порядка, подчиненного единому, общеобязательному нравственному закону. И человек не есть пассивный исполнитель законов этого миропорядка. Человек — изобретатель и творец. Нравственная совесть человека должна в каждое мгновение жизни проявлять творчество и изобретательность. Этика творчества есть этика энергетическая и динамическая. В основе жизни лежит энергия, а не закон. И можно даже сказать, что энергия создает закон. Творческая энергетическая этика совсем иначе смотрит на борьбу со злом, чем этика законническая. Для этики творчества борьба со злом происходит не столько пресечением и уничтожением зла, сколько творческим осуществлением добра и творческим преображением злого в доброе. Этика закона есть этика конечного, для нее мир есть замкнутый порядок, из которого никуда нельзя прорваться. Этика творчества есть этика бесконечного, для нее мир раскрыт и пластичен, раскрыты бесконечные горизонты и возможен прорыв к другим мирам. Этика творчества преодолевает кошмар конечного, кошмар порядка жизни, из которого никуда нельзя вырваться. Но этика творчества отлична и от этики искупления. Этика творчества есть прежде всего этика ценности, а не спасения. Для нее нравственная цель жизни не самоспасение, не искупление вины, а творческое осуществление правды и создание ценности, хотя бы ценность эта была не нравственного порядка. Этика творчества исходит от личности, но направлена она не на личность, а на мир, в то время как этика закона исходит от мира, от общества и направлена на личность. Только этика творчества впервые преодолевает отрицательную направленность духа, борьбу со злом и грехом прежде всего, и утверждает положительную направленность духа, творчество ценного содержания жизни. Она преодолевает не только земной, но и небесный трансцендентный эгоизм, которым заражена была даже этика искупления.

Страх наказания и страх вечных адских мук не может уже играть никакой роли в этике творчества. Но этим и открывается нравственное переживание и нравственный акт. Можно даже сказать, что не имеет нравственной цены то, что совершается из страха, все равно — муки временной или муки вечной. Не страх наказания и ада, а бескорыстная и отрешенная любовь к Богу и божественному в жизни, к правде и совершенству, к положительной ценности должна быть признана положительным нравственным мотивом. И на этом строится этика творчества.

Этика творчества утверждает ценность индивидуального и единичного. И это есть новое явление в нравственном мире. Ценность индивидуального и индивидуальности этика раскрывает с большим трудом, и только в сознании XIX века это было завоевано. Тут огромную роль сыграли такие люди, как Достоевский, Ницше, Ибсен, Киркегардт. И христианская этика долго не понимала значение индивидуального, ей нравственная жизнь представлялась подчиненной общеобязательному закону. Индивидуальное и единичное имеет двоякое значение для этики. Прежде всего нравственная оценка и нравственный акт должны исходить от конкретной, единичной личности и быть индивидуальными и неповторимыми в своей индивидуальности нравственными актами и оценками. Каждый индивидуальный человек должен нравственно поступать, как он сам, а не как другой человек, его нравственный акт должен вытекать из глубины его нравственной совести. Во-вторых, индивидуальное и индивидуальность должны быть признаны нравственной ценностью высшей иерархической ступени. Личность, неповторимая, единичная личность, есть высшая ценность, она не есть средство для торжества общего, хотя бы это общее было общеобязательным нравственным законом. Быть до конца личностью и личности не изменять, быть индивидуальностью и индивидуальным во всех актах своей жизни есть абсолютный нравственный императив, который формулируется парадоксально. Это значит: будь самим собой, не изменяй себе. И жертва собой оказывается верностью самому себе. Пер Гюнт у Ибсена хочет быть оригинальным, он утверждает индивидуализм... Но индивидуализм всегда убивает личность и индивидуальность. Пер Гюнт никогда не был самим собой, он утерял свою личность и пошел на сплав. Появление пуговичника есть один из самых потрясающих образов мировой литературы. Этика творчества совсем не есть индивидуализм. Уже было выяснено различие между индивидуализмом и персонализмом. Быть самим собой — значит осуществлять Божий замысел о себе, Божью идею. Такова природа личности как высшей ценности. Личность осуществляется духовно, а не биологически. Этика основана на личности, и без личности нет этики. Человеческая личность, как Божья идея, как Божий образ, есть центр этического созна-

ния, верховная ценность. И человеческая личность есть верховная ценность не потому, что она является носителем общеобязательного нравственного закона, как у Канта, а именно потому, что она есть Божья идея и Божий образ, носитель божественного начала жизни. Поэтому невозможно добром унижать и уничтожать человека. Нравственный акт человеческой личности имеет не только личное, но и общественное и даже космическое значение. От человеческой личности исходит нравственные излучения, распространяющиеся по миру. Но человеческая личность всегда остается огненным центром мира. Нравственная жизнь, субъектом которой является общество, есть уже жизнь охлажденная, жизнь нравов, обычаев, общественного мнения. Только личность есть подлинно творческое и пророческое начало в нравственной жизни, она выковывает новые ценности. И она же за это истязается. Творческая личность ведет борьбу за первородность, изначальность, чистоту нравственной совести и нравственной мысли при постоянном сопротивлении охлажденной коллективной нравственной совести и мысли, духа времени, общественного мнения и пр. Что при этом творческая личность может чувствовать себя не уединенной, не самоутверждающейся, пребывающей в духе соборности, это уже вопрос другого порядка. Через свободу своей совести личность связана с соборным духом, а не через общественное принуждение и общественный авторитет. Этика творчества есть всегда профетическая, обращенная к будущему этика и потому идущая от личности, а не от коллектива, но направленная социально. <...>

Этика творчества есть высшая и наиболее зрелая форма нравственного сознания. Но вместе с тем это есть мораль вечной юности. Творчество есть юность души. И высшая сила творчества связана с девственностью души. Соотношение между юностью и старостью духа нельзя понимать хронологически. Мораль закона есть старческая мораль. Между тем как она есть самая древняя мораль человечества. Вечно юный характер творчества и творческой этики ставит вопрос о соотношении между творчеством и развитием. Есть ли творчество развернутое или развитое состояние? Можно было бы выставить парадоксальное на первый взгляд положение, что развитие и разворачивание есть смертельный враг творчества, есть его охлаждение и иссякание истоков. Высшая точка подъема всякого творчества совсем не есть разворачивание его продуктов. Высший подъем творческого горения есть его первый творческий взлет, его зарождение, а не его завершение, его юность есть его первичное творческое озарение, интуиция, первый творческий замысел. Развитие, усовершенствование, разворачивание, завершение творчества есть уже его ухудшение, охлаждение, падение вниз, старость. Это видно в судьбе творческих гениев и творческом движении духа в истории, в историческом развитии, в судьбе пророчества

и святости в мире, в судьбе всех озарений, всех интуиций, всех первородных идей. По творческому горению духа нельзя сравнивать тех, которые основали жизнь на пророчествах, с самими пророками. Нельзя сравнивать развитой францисканский орден с огнем любви св. Франциска. Нельзя сравнивать развитой протестантизм XVII, XVIII и XIX веков, прошедший через Меланхтона, с пламенным горением, с пламенным духом Лютера. Нельзя сравнивать охлажденных результатов всех революций мира с пламенем и горением в момент их зарождения. Нельзя сравнивать марксистов с Марксом, нельзя сравнивать толстовцев с Толстым. Нельзя сравнивать какой бы то ни было системы остывших и осевших идей с гениальностью, озаренностью и пламенностью их первых провозвестников. Нельзя сравнивать охлажденной любви в ее зрелости и старости, в ее развитости с первым ее зарождением и экстазом. Сущность развития, разворачивания, усовершенствования заключается в том, что оно закрывает первородность человеческих идей и чувств, первичность интуиции, что она окутывает их и удушает вторичными эмоциями, социальными наслоениями и делает почти невозможным прорваться к ним. Это случилось и с христианством, и в этом сущность его исторической трагедии. Это случается со всяким человеческим чувством и мыслью. Развитие губит творческую юность, девственность, первородность и оригинальность. Невозможно узнать в развитии того, что зародилось первоначально в свободном творческом акте. Истинная жизнь есть творчество, а не развитие, есть свобода творческих актов, т. е. творческий огонь, а не необходимость и тяжесть охлаждающегося разворачивания и усовершенствования. И эта истина особенное значение имеет в жизни нравственной. Нравственная жизнь должна быть вечным творчеством, свободным и огненным, т. е. вечной юностью и девственностью духа. Она должна покоиться на первородных интуициях, в которых человек свободен от окружений и наслоений жизни, парализующих свободу его нравственных суждений. Но в действительности трудно прорваться до этой юности духа. Большая часть нравственных суждений и актов вытекает не из этого первоисточника. И этика творчества не есть этика развития, этика творчества есть этика юности и девственности духа, этика, почерпнутая из огненного первоисточника жизни, из стихии свободы. Поэтому подлинная этика не есть этика обыденности и социальности...

О назначении человека. М., 1993. С. 117—124, 129—130.

* * *

В книгах мистических раскрывается двойкий смысл мистики — она означает опыт, переживание и означает учение. Мистика есть духовный

путь и высшие достижения на этом пути. Мистические книги описывают этот путь и эти достижения, борьбу и созерцание. Но есть также мистика умозрительная, которая есть прежде всего познание... она есть результат вдохновения. Это есть вдохновенное, интуитивное познание. Если в первом типе мистики описывается драма между душой и Богом и восхождение индивидуальной души к Богу, то во втором типе мистики описывается космическая драма, вплоть до драмы, происходящей внутри Божества. Человеческая драма превращается в космическую и божественную драму. Это не значит, конечно, что мистики умозрительного типа, описывающие не только человеческую, но и космическую и божественную драму-мистерию, не имеют личного духовного опыта и только умствуют. Плотин и Яков Беме имели, конечно, огромный духовный опыт. Мистика проблематична в христианстве, и она постоянно оспаривалась, подвергалась сомнению ее права. Официальные представители христианства, как, впрочем, и всех религий, всегда относились подозрительно к мистике как к сфере внутренней свободы духа, которая с трудом может быть уловима и регулируема иерархической властью. В то время как религия в своем историческом проявлении максимально социализирована и объективирована и потому может выразить себя в иерархической организации, мистика не поддается социализации и объективации. Это, впрочем, нужно сказать не только о мистике, но и вообще о духовной жизни. Так как критерии ортодоксии и ереси носят по преимуществу социальный характер и связаны с господством религиозного коллектива над личностью, то эти критерии с трудом применимы к мистике. В этом сходство мистики с пророчеством. Мистики и пророки самые свободные люди, они не согласны быть детерминированы в своих путях коллективом, обществом, хотя бы религиозным обществом. Разница в том, что пророки, хотя и никогда не определяются обществом, слушаются лишь голоса Божьего, но обращены к судьбам общества и народа, мистики же обращены к духовному миру. Впрочем, мы увидим, что пророчество есть лишь один из типов мистики.

Понимая всю условность этой терминологии, можно было бы сказать, что религия «демократична», она для всех, мистика же «аристократична», она лишь для немногих. Религия обращена к массе человечества, она социальна по своей природе, она водительствоует, организует жизнь народов и общества, нуждается в законе, в канонах, в нормах догматических, культовых, моральных. Отсюда прежде всего забота о малых сих, преобладание педагогики, охрана ортодоксии как социально организующей силы, поддерживающей единство. Все великие религии создавали свой тип мистики, боролись против мистики как против опасности и узаконили свой тип мистики. Таким образом, получался канонический тип мистики, что

есть противоречие в терминах. Хотя к мистике, как и вообще к глубине духовной жизни, неприменимы категории ортодоксии и ереси, которые носят интеллектуальный и социальный характер, но мистика постоянно подозревалась и обвинялась в ересь. Обвинения эти обыкновенно попадали мимо цели, потому что обвиняющие и обвиняемые находились в разных плоскостях и говорили на разных языках. Официальная теология, получившая социальную санкцию, почитала себя объективной и противопоставляла свою объективность субъективности мистики. И она действительно объективна в том смысле, что она есть объективация духа. Объективацией является и канонический строй Церкви как социального института. Мистика в этом смысле действительно не объективна, но она и не субъективна, если под субъективностью понимать душевные состояния, мечтательные и находящиеся во власти фантазмов. Подлинная мистика и есть реализм, она обращена к первореальностям, к тайне существования, в то время как ортодоксальная теология имеет дело лишь с символами, получившими социальное значение. Мистика есть как бы «откровение откровения», раскрытие реальностей за символами. Настоящие мистики были реалистами, различали реальности. Реализм же совсем не тождествен с объективацией. Мистика не есть только алогическая музыка души, и мистика не есть романтика. Мистика связана с духовностью, а не с душевностью и предполагает проникновение духовности в душевность. Мистика есть пробуждение духовного человека, который видит реальности лучше и острее, чем человек природный, или душевный. *Мистика есть преодоление тварности.* В этом существенное ее определение, и оно подходит ко всем мистикам. Но выходит из тварности в божественную жизнь не природный человек, как душевно-телесное существо, а духовный человек, через духовное начало в человеке. В этом смысле Бог ближе человеку, чем он сам себе, и глубже в нем его самого. Духовность раскрывает в человеке божественное, но оно же оказывается и глубоко человеческим. С этим связан основной порядок отношения человеческого и божеского. Но мистика, как чистая духовность, может искажаться душевными и телесными состояниями человека. Отсюда ее затемненность. Эта затемненность бывает и тогда, когда утверждается отвлеченная духовность, враждебная человеческому, т. е. отрицающая богочеловеческий характер мистики. Существует ложная духовность, ложная духовная возвышенность. Существует ложная мистика, ложное мистическое визионерство и экзальтация. В отношении к ложной духовности и ложной мистике необходимо трезвение.

Вечное столкновение между мистикой и теологией связано с тем, что они говорят на разных языках. И невозможен перевод с одного языка на другой. Когда пытаются перевести опыт мистиков на язык теологии, то

мистики сейчас же обвиняются в ереси. Язык мистики парадоксален, это не язык понятий, это не мышление, подчиненное закону тождества. Язык же теологии всегда стремится быть языком рационализированным, не допускающим противоречия, хотя и безуспешно. Поэтому так трудно выразить мистику на языке теологии и отвлеченной метафизики, всегда получается искажение. Мистиков постоянно подозревали и обвиняли в имманентизме, т. е. в признании имманентности Бога и божественного душе. И действительно, мистика, всякая мистика преодолевает трансцендентную бездну между Богом и человеком. В мистическом опыте трансцендентное становится имманентным. Но совершенно ясно, что имманентизм мистики совершенно иной, чем имманентизм в философии, в теории познания или теологии. Это есть имманентизм духовности. Духовность и есть имманентность божественного человеческому, но имманентность не означает тождества, снимающего всякое различие. Парадокс тут в том, что в мистическом опыте есть стояние перед трансцендентным и переживание трансцендентным и имманентным снимается, и это совсем не означает поглощения божественного человеческим. Божественное переживается имманентно. Бог раскрывается в первооснове души, все исходит из глубины и изнутри, а не сверху и извне. Из пространственных символов глубины и высоты мистики предпочитают первый. Но это несколько не означает отрицания различия между божественным и человеческим. Совершенно ошибочно выражать тайну мистического опыта в монистической метафизике. Монизм есть всегда рационализация, он порожден понятием, а не опытом, привносится мыслью. Пантеизм, в котором постоянно обвиняли мистиков, и есть перевод опытного, парадоксального, невыразимого в понятии языка мистики на рациональный язык понятий теологии и метафизики. Пантеизм есть выдумка теологии, а не мистики, это есть орудие теологической борьбы. Монизм есть создание метафизики, орудующей понятиями, а не мистики. В духовном опыте нет никакого монизма, никакого пантеизма, ибо монизм и пантеизм суть доктрины, порождения мысли, перерабатывающей духовный опыт в понятия.

Для проблемы отношения между мистикой и теологией показателен и характерен случай с Мейстером Экхартом, одним из величайших мистиков. Как известно, мистика Экхарта была осуждена католической церковью, она была признана пантеистической. Обвинение, ставшее банальным. Но вот доминиканец Денифль пытается доказать, что в своих латинских теологических трактатах Экхарт был томистом и, следовательно, вполне ортодоксален. Выходит, что Экхарт был вполне ортодоксален в теологии и еретик в мистике. Не входя в решение вопроса об Экхарте по существу, нужно признать, что это противоречие есть столкновение языка теологии и языка

мистики. Экхарт казался монистом, пантеистом и еретиком вследствие перевода, который делали с языка мистики на язык теологии. На языке теологических понятий он готов был быть томистом. Убийственным для мистического опыта, убийственным для всякого духовного опыта оказывается понятие. Понятие, подчиненное закону тождества и не выносящее парадокса, всегда подозрительно и всегда готово выступать с обвинениями против мистики. Понятие несет социальную службу, оно есть орудие организации среднего человека, орудие социализации, оно оперирует с «общим» и не хочет знать индивидуального и единичного. Мистика же имеет совсем другую природу. Когда мистик говорит, что Бог рождается в душе и душа рождается в Боге, что вечное рождение принадлежит основе души, что Бог ближе человеку, чем он сам, что Бог внутри нас, но мы живые, то понятиям теологии тут нечего делать...

Язык мистики есть язык любви, а не язык понятий. Ангелус Силезиус хочет сказать, что любящий не может жить без любимого. Когда испускает дух любимый, то и любящий испускает дух, ибо существование держится их любовью. Бог же есть Любящий, он не может и не хочет существовать без любимого. Мистики часто говорили, что Бог и человек соотносительны, соотносительны Творец и творение. Если нет человека, то нет и Бога. Бог рождается, когда рождается человек. Это есть глубочайшая истина духовного опыта, истина, раскрывающаяся в свободе духа. Она не подлежит объективации и не может быть выражена в свободе духа. На этом нельзя построить никакой объективной онтологии. Истина мистического опыта встречи человека и Бога в глубине души сталкивается с понятием о Боге как абсолютном и самодостаточном бытии. Но понятие о Боге как абсолютном и самодостаточном бытии не выражает божественной жизни. Это есть лишь объективация, преследующая цели социальной организации религиозной жизни. То, что говорят Ангелиус Силезиус и другие мистики, есть парадокс, раскрывающийся в глубине существования, существования, не выброшенного в объективированный мир. Но таким же непонятным для рациональной теологии и онтологии языком говорил и величайший мистик христианского Востока Св. Симеон Новый Богослов. «Благодарю Тебя, что Ты, суций над всем Бог, сделался единым духом со мной неслитно, непреложно, неизменно». «Он весь внезапно пришел, невыразимо соединился, неизреченно сочетался со мной, как огонь в железе и как свет в стекле». И еще: «Я наслаждаюсь его любовью и красотой и исполняюсь божественного наслаждения и сладости. Я делаюсь причастным света и славы: лицо мое, как и Возлюбленного моего, сияет, и все члены мои делаются светящимися. Тогда я делаюсь красивее красивых, богаче богатых, бываю сильнее всех сильнейших, более великим царей и гораздо чистейшим

чего бы то ни было видимого, не только земли — и того, что на земле, но и на небе и всего, что на небе». «Я двигаю рукой, и рука моя есть весь Христос, ибо Божество Божества слилось со мной нераздельно». Схожие места можно найти у Таулера, у Св. Иоанна Креста и др. Когда теология и метафизика пытаются выразить эти истины мистического опыта, то получается пантеизм и монизм, что всегда оказывается искажением. Подлинная мистика находится по ту сторону противоположения между трансцендентным дуализмом и имманентным монизмом. Мистик совсем не хочет просто сказать, что человек и мир есть Бог, что тварь и Творец тождественны по природе. Мистики описывают бездну между человеком и Богом, падшест мира, диалогическую борьбу, трагизм духовного пути. Но мистический опыт означает преодоление тварности. Этому преодолению не соответствуют никакие понятия теологии. Теологии это представляется пантеизмом, в то время как это есть что-то совсем иное, динамическое, а не статическое и невыразимое. Пантеизм совсем не есть преодоление тварности. Пантеизм, как рациональная система, есть или акосмизм, отрицание реальности мира и человека, признание их призрачными, или атеизм, отрицание реальности Бога и натуралистическое признание мира божественным и самодостаточным. Пантеизм не нуждается в теозисе, в нем все изначально божественно. Алоиз Демпф, католический философ, в недавно вышедшей книге об Экхарте характеризует его термином «теопантеизм» вместо термина «пантеизм». Теопантеизм не считает, что все есть Бог, как пантеизм, но считает, что Бог есть все. Теопантеизм соответствует термину «пантеизм», изобретенному Краузе. Это искание нового термина показывает только, как трудно выразить мистический опыт на языке теологии и метафизике. Но история человеческой мысли, история мистики умозрительной знает попытку преодолеть границы мысли еще в пределах самой мысли. И ничто так не свидетельствует о могуществе мысли, как это ее самоограничение и этот ее выход за собственные пределы, то, что Николай Кузанский называет *docta ignorantia*. Я имею в виду апофатическое богопознание. <...>

Язык, которым выражали свой опыт многие мистики, оставляет впечатление монизма, пантеизма, отрицания личности, отрицания человека, человеческой свободы и любви. Мы говорили уже, что этот мистический язык нельзя переводить на язык теологический и метафизический. Но проблема, поставленная мистикой, все же существует, и она беспокойна. Мистика может иметь две противоположные тенденции — или к обоготворению космоса или к отрицанию космоса, или к обоготворению человека или к отрицанию человека. И эти противоположные тенденции могут сходиться. Когда человек и космос смешиваются и отождествляются в

божественном монизме, то можно одинаково сказать, что человек и космос обоготворяются и что они отрицаются. Монизм есть всегда отрицание тайны богочеловечности, двуединства, которая вполне раскрывается лишь в христианстве. Христианство персоналистично и потому соединяет монизм с плюрализмом. Этому может соответствовать лишь мистика любви. Любви нет без личности, любовь идет от личности к личности. Ориентация на личность есть по преимуществу этическая, ориентация же на космос по преимуществу эстетическая. Экстатическое слияние с космосом есть особый тип мистики, подобно тому как существует тип мистики социальной, например в немецком национал-социализме или в русском коммунизме. Но для христианской духовности, для христианской мистики можно установить три условия, три признака: личность, свобода, любовь. Где одно из этих условий отсутствует, христианская мистика ущерблена, есть уклон. И такая ущербленность, такой уклон нередко бывали в самой христианской мистике. Мы это уже видели относительно аскетики. В христианскую духовность проникли нехристианские элементы. Уклон к пантеистическому монизму совсем не есть ересь относительно Бога, это есть ересь прежде всего относительно человека, относительно личности, свободы и любви. И интересно, что этот уклон к пантеистическому монизму можно открыть у тех, которые более всего враждуют против пантеизма и утверждают крайние формы трансцендентного дуализма. Когда говорят, что Бог есть все, человек же и мир есть ничто, жалкая и ничтожная тварь, тождественная с грехом, то это есть форма монофизитства и своеобразного пантеизма. Активен лишь Бог, свободен лишь Бог, повсюду обнаруживается лишь Божье всемогущество. Активность человека есть лишь грех, т. е. ничто, свободы у человека нет, творческой силы нет. Этот порядок мысли начинается с крайнего дуализма, но кончается крайним монизмом. Поразительна диалектика духа, в которой все легко переходит в свою противоположность. В крайних формах восточной аскезы, для которой человек и мир есть сплошной грех, в кальвинизме с его пафосом могущества и славы Божьей и унижения человека как существа безнадежно греховного, даже в бартианстве (Бог — все, человек — ничто) мы видим незаметный переход дуализма (трансцендентная бездна между человеком и Богом) в монизм, в пантеизм, основанный не на обоготворении человека и мира, а на унижении человека и мира. Только поэтому Лютер, признававший человеческую природу совершенно уничтоженной грехом, разум порождением дьявола и возлагавший все исключительно на благодать, мог породить германскую идеалистическую метафизику, Фихте, Гегеля, Шеллинга, у которых разум стал божественным, человек органом божественного процесса. Разум имеет непреодоли-

мую склонность к монизму или к дуализму, причем монизм переходит в дуализм, а дуализм переходит в монизм. С этой естественной склонностью человеческого мышления, не вмещающего тайну двусединства, связаны и уклоны духовности. Духовность принимает или характер крайнего монизма, или характер крайнего дуализма. Это одинаково может принимать характер обоготворения человека и мира (открытый пантеизм) или признания человека и мира раздавленным грехом, лишенным всякой свободы и творческой силы (скрытый пантеизм). Противоположна же этому духовность, основанная на встрече человека и Бога, на богочеловечности, в которой соединение сохраняет различие, через которую возможно обожение (теозис) человека без исчезновения человеческой природы в природе божественной. Обожение предполагает различие Бога и человека, диалогическое и драматическое отношение между человеком и Богом. Обожение невозможно, если человек изначально божественен и часть Божества, и оно невозможно, если человек лишь грех и ничто, если абсолютная бездна отделяет человека и Бога. Теозис, который лежит в основании мистики христианского Востока, не есть монистическое тождество с Богом и не есть унижение человека и тварного мира. Теозис делает человека божественным, вводит его в божественную жизнь, сохраняя человеческое. Происходит не уничтожение человеческой личности, а ее совершенное уподобление Богу и Божественной Троичности. И это сохранение личности возможно лишь во Христе и через Христа. Тайна личности связана с тайной свободы и любви. Любовь и милосердие возможны, лишь если есть личность и личность. Монизм, тождество исключает любовь, как исключает и свободу. С этим связано своеобразие христианской мистики. Человек не тождествен с космосом и не тождествен с Богом, но человек есть микрокосм и микротеос. Человеческая личность может вмещать в себе универсальное содержание.

Мистика всех времен, всех стран и всех религий имеет родовые черты. По чертам этим узнается порода мистиков. Они между собой перекликаются из разных миров. Между мистиками разных религий больше сходства, чем между самими религиями. Глубина духовности может обнаружить большую общность, чем объективация религиозных типов. Но все-таки есть различия типов мистики, и прежде всего мистики христианской и внехристианской.<...>

Квиетической духовности должна быть противопоставлена духовность богочеловеческая, т. е. признание творческой активности человека. Отношение между человеческой свободой и божественной благодатью, между человеческой душой и духом Божиим или Святым Духом есть самое таинственное и непостижимое в жизни. Это отношение не может быть

понято ни монистически, ни дуалистически, оно лежит по ту сторону наших категорий мысли. Но мистический монизм и квиетизм неверно понимают это отношение. Человеческое вдохновение от Бога и от свободы, от Божьей благодати. Божьего дара и от изначальной, неизъяснимой, ничем не определяемой человеческой свободы. Это есть великая тайна духовной жизни, которая насилуется всякой монистической мыслью и не может быть в ней изречена. Духовная жизнь двуедина, она есть встреча, диалог, взаимодействие, активность одного и другого, т. е. она богочеловечна. В глубине духа не только рождается Бог в человеке, но и рождается человек в Боге, не только говорит Бог, но и отвечает человек. Есть тоска человека по Богу, но есть и тоска Бога по человеку, нужда Бога в человеке. <...>

«Мистика. Ее противоречия и достижения. // Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности». — В кн.: *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 427—431, 435—437, 440.

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ

(1877—1950)

Дух и душа

...С тех пор, как человечество — в зачатке уже в лице Гераклита и в лице примерно современных ему индусской мистики и еврейского религиозного сознания пророков, а с большей ясностью в лице эллинистической и христианской мысли — достигло понятия «духа», усмотрения духовной реальности, — в сущности, еще доселе никому не удалось определить различие между «духом» и «душой» столь ясно и однозначно, чтобы этим установлены были бы точные границы между этими двумя областями. Где, собственно, «кончается» «душа» и начинается область «духа»? Еще другой, тесно связанный с этим вопрос остается неразрешенным: есть ли «дух» нечто, что принадлежит ко мне, к моей собственной внутренней жизни, как имманентная часть последней, или же он есть в отношении меня нечто численно иное, другое — т. е. нечто мне трансцендентное? Имею ли я сам «дух» в том смысле, что я сам *есть* дух (а не только «душа»), или я имею дух так, что я имею отношение к нему как к внешней в отношении «меня», т. е. моей «души», реальности? Принадлежит ли «дух» *ко* мне, или он только принадлежит *мне* наподобие всего другого, чему я могу быть только причастен? Или, быть может, мы должны сказать, что то и другое имеет силу одновременно, что я имею, с одной стороны, начало «духа» как элемент моей душевной жизни и, с другой стороны, через него соприкасаюсь с духовными реальностями, выходящими за пределы моего «я»? Это

последнее допущение имеет многое за себя. Я имею опыт духовной реальности прежде всего и ближайшим образом в форме *«моей духовной жизни»* как наиболее глубокого и существенного элемента моего непосредственного самобытия; но в этом же опыте содержится и сознание моей прикосновенности к превышающим меня духовным реальностям (напр., моего «служения» «истине», «добру», «красоте», «Богу» — моего следования призыву высших сил). Философская мысль идет навстречу этому опыту, устанавливая различие между «субъективным» и «объективным» духом. Однако и это допущение не помогает нам существенно, поскольку та же самая трудность необходимо снова возникает перед нами при определении подлинного различия между этими двумя родами жизни и действия «духа» и подлинного отношения между ними. Эта неопределенность происходит отнюдь не от слабости всего доселешнего философского мышления, и мы отнюдь не имеем честолюбия оказаться в этом отношении более проникательными, чем вся философская мысль человечества до нас. Эта неопределенность лежит, напротив, в самом существе дела, и лишь это одно мы должны здесь показать, пользуясь нашими общими методологическими достижениями.

Прежде всего, действительно не существует однозначной, точно установленной границы между «душой» и «духом»; переход от одного к другому здесь, напротив, непрерывен. Если мы вернемся еще раз к образу «духа» как «почвы», в которой укоренена «душа», то мы должны усмотреть, что эта аналогия в известном смысле «хромает». Для того, чтобы этот образ который сам по себе все-таки приблизительно верно выражает что-то существенное в различии между душой и духом и в их взаимоотношении сохранял силу, нужно было бы прибавить, что то и другое — «корни» и «почва» — на своей взаимной границе или даже в своих пограничных областях как-то переливаются друг в друга; т. е. что самый глубокий конец корня в каком-то смысле имеет уже характер и свойства «почвы», не переставая быть «корнем», и что «почва» не только питает своими соками «корни», но как-то и сама в них внедряется. Наиболее глубокий, открывающийся нашему самосознанию слой «душевного бытия», т. е. непосредственного самобытия, уже сам «духовен»; и тем самым ближайший нам слой «духа» или дух в его непосредственном действии на «душевное» бытие уж в известном смысле «душеподобен», т. е. переживается как момент или инстанция самого непосредственного самобытия. Придерживаясь определения «духа» как инстанции, придающей душевному бытию в его субъективности и потенциальности полновесную, актуальную реальность, мы должны сказать, что «душа» в направлении «вовнутрь», «вглубь» постепенно становится *все более реальной*, обладает большей степенью самодовлеющей «объективной» реальности и что, с другой стороны, «дух» в этом своем

воздействию на «душу» как бы сам облекается в пограничной своей части в «потенциальность», именно выступает как «субъективная жизнь». Мы не должны, вообще говоря, забывать, что понятие «точной границы», непосредственно заимствованное из области пространственных отношений и вполне подходящее также к области чисто *логических* отношений (отношений между понятиями как определенностями), не приложимо без надлежащих оговорок ни к чему конкретно-реальному и живому — и, тем самым, к реальностям «души» и «духа».

Но это и значит, что именно этим нам открывается *трансрациональность* отношения между «душой» и «духом». Это отношение — не в меньшей мере, чем отношение «я-ты», — подчинено основоположному, образующему само существо конкретной реальности принципу *антиномистического монодуализма* — *единству раздельности и взаимопроникновения*. Мы стоим и здесь перед двоичей, которая вместе с тем есть исконно-нераздельное единство, — или перед единством, которое обнаруживает себя как конкретное, подлинно внутреннее всепронизывающее *единство* именно в неразрывной сопринадлежности, в неудержимом переливании друг в друга *тех двоих*, на что оно *разделяется*.

Но в этом, в сущности, уже содержится единственный возможный и адекватный ответ на вопрос о «трансцендентности» или «имманентности» духа в отношении души. Согласно принципу антиномистического монодуализма, ответ этот может быть только трансрациональным. Дух *и* трансцендентен, *и* имманентен душе, и притом не в смысле простой суммированной совместности этих двух отношений, а в смысле их внутреннего сущностного единства, в силу которого мы можем также сказать, что оба эти определения, в сущности, не выражают адекватно существа отношения, т. е. что дух *ни* трансцендентен, *ни* имманентен душе, а стоит к ней в каком-то третьем, уже несказанном отношении. Мы должны и здесь осознать неадекватность, «приблизительность» всех логических определений — в данном случае категорий «трансцендентности» и «имманентности» — и восчувствовать, в немом опыте *испытать* несказанное своеобразие этого отношения. И мы улавливаем его адекватно, лишь поскольку мы имеем смелость *витать* над обоими этими логическими определениями — в сфере здесь именно «не исключенного *третьего*».

Чрезвычайно существенно не только в принципе признать необходимость этого несказанного трансрационального синтеза, но и ясно *увидать* его во всей его непостижимости или — точнее — беспрепятственно и неискаженно воспринять в себя его откровение. Как уже сказано, осознавая до конца нашу «душевную жизнь», наше непосредственное самобытие, т. е. имея ее как хотя и своеобразную, но все же *подлинную* реальность, мы уже тем самым вышли

за пределы субъективности, т. е. за пределы непосредственного самобытия в его отрешенности, и находимся в области *духовного* бытия. Имея себя как *подлинную реальность*, сознавая глубочайший корень или фундамент нашего субъективного самобытия, мы *тем самым* имеем в себе вместе с собой и нечто *внутренне объективное* — нечто *большее и иное*, чем мы сами в нашей субъективности, в образующей наше собственное существо беспочвенности, призрачности, потенциальности нашего чисто душевного бытия. Мы стоим здесь перед парадоксом, который не *может* и не *должен* быть устранен и преодолен, а, напротив, должен быть покорно принят как таковой, — перед тем парадоксом, что то, что глубочайшим образом *имманентно*, что раскрывается нам через внутреннее углубление в самих себя и осознание самих себя, — *тем самым* уже есть *трансцендентное*. В пространственном образе этот парадокс можно выразить так, что последняя, самая интимная и, казалось бы, самая «внутренняя» *глубина* человеческой души находится не просто *внутри* ее, а скорее уже *вне* ее самой, — есть сфера, в которую мы проникаем, уже переходя за границы нашего субъективного «я» как такового. Момент «*есмы*» самосознания «я *есмы*», самооткровения самого себе лишь мнимым образом есть чистая имманентность, отрешенное пребывание в самом себе; в действительности это «*есмы*» — именно там, где оно открывается с последней очевидностью и полноценностью как некая объективная реальность, — есть тем самым обнаружение превосходящей меня, мне трансцендентной реальности. «*Есмы*» есть не «внутреннее состояние» меня самого, а *нить*, связующая меня с сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности. Совершенно так же, как это имеет силу в отношении «я *есмы*» к реальности как всеединству, и так же в его отношении к «ты *еси*», это имеет силу и в моем отношении к *той* модальной форме бытия, которая в качестве «духовной реальности» есть внутренняя основа моего «*есмы*», дарует ему актуальную реальность, объективность в смысле «значимости». Здесь имеет силу положение, что только в «духе» (в «*логосе*») — жизнь и что существо жизни есть «свет».

Это трансрациональное соотношение познается опытно в том, что — как это особенно убедительно показывает Достоевский — всюду, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить только в себе и из себя самого, силой своего субъективного произвола, он именно в силу этого гибнет, становясь рабом и игрушкой трансцендентных сил — именно темных, губительных сил. И притом именно в этом положении, в опыте рабства, подчиненности *чуждым* силам, с особенной болезненностью и жуткостью узнается чистая трансцендентность — сверхчеловечность и бесчеловечность — этих сил. <...>

В теснейшей связи с этим трансцендентно-имманентным отношением

между духом и душой стоит своеобразная форма *откровения* духовного бытия. Что реальность духа вообще доступна нам только через ее *откровение*, это очевидно само собой; дело идет ведь здесь не о предметной реальности, не об овладении посредством познавательного взора субъекта какой-либо реальностью, *противостоящей* или *предстоящей* субъекту; трансцендирование есть здесь данное в самом переживании, изнутри, проникновение самой реальности в нас, ее самораскрытие в опыте ее реального воздействия на нас, ее собственной притягательной силы или ее обращенного к нам «призыва». Но *характер* откровения не есть здесь ни чисто имманентное самооткровение себе самому, как оно образует существо непосредственного самобытия, ни однозначно явственное откровение чисто трансцендентной реальности *другому* (именно «мне»), как оно дано в откровении «ты». Способ откровения духовного бытия стоит как бы посередине — опять-таки в трансрациональном промежутке — между этими двумя формами откровения. Оно есть одновременно и самооткровение самому себе, и откровение трансцендентной реальности *мне* — или, как только что указано, *ни то, ни другое*. (В этом отношении оно сродно опыту бытия «мы», который ведь тоже, как выше было указано, как бы сочетает в себе эти формы откровения или образует некую единую основу обоих). Именно поэтому духовная реальность не есть для нас с однозначной очевидностью «я сам» — хотя она переживается в интимнейшей близости к «я», как бы в глубине последнего и как-то сливается с ним в одно целое — и, с другой стороны, не носит на себе ясно выраженных черт «ты», хотя она испытывается как «голос» во мне, как «призыв», обращенный ко мне, и иногда сознается — по образу сократовского «демона» или «ангела-хранителя» — в форме чего-то «ты-образного». Но духовная реальность не есть и чистое «оно» в смысле безличной глубины или лона безусловного бытия. Для категориальной формы откровения духовной реальности язык именно не нашел соответствующей словесной формы; здесь как бы недостает некоего «четвертого лица», которое находилось бы где-то в промежутке между «я», «ты» и «оно» (тогда как «он» есть, как мы уже знаем, лишь «ты», погруженное в стихию «оно»), — примерно подобно тому, как принятая музыкальная шкала тонов не имеет обозначения для интервалов меньше полутона. Это несовершенство грамматической формы, конечно, не должно нас смущать и сбивать с толку; мы должны, напротив, с феноменологической точностью оставаться при осознании этого, словесно не выразимого, своеобразия формы реальности и откровения духовного начала. Это своеобразие, как указано, определяется трансцендентно-имманентным соотношением между «духом» и непосредственным самобытием.

Тайна личности

Изложенное соотношение может быть выяснено еще и с другой стороны. При рассмотрении непосредственного самобытия мы усмотрели в нем первично-нераздельное двуединство «непосредственности» и «самости». Но существенно в нашей нынешней связи, что связь «душевного» как непосредственного самобытия с «духом» *проходит через ту* центральную в пределах непосредственного самобытия *инстанцию*, которую мы называем «самостью» (через «я сам»). Духовная реальность действует именно на средоточие, или вершину, или глубину непосредственного самобытия — на «самость» — и открывается как сила, привлекающая к себе нашу «самость» и действующая в ней или через нее. Простирая мою «самость» как бы навстречу духу и держа ее открытой для него, — более того, переживая при этом саму «самость» — меня *самого* — уже как-то «духовным» или «духоподобным», я тем самым открываю возможность для проникновения «духа» в «душу» и слияния их между собой. <...>

Эта высшая, духовная «самость» и конституирует то, что мы называем личностью. Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективнозначимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, — начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии.

Эту высшую инстанцию самости — и, тем самым, личность — имеет каждый человек и во всяком своем духовном состоянии. Ибо в самой безосновности, беспочвенности, субъективности его непосредственного самобытия, его чистой «душевности» уже непосредственно содержится — как уже было указано — свидетельство истинной основы — того, что в себе правомерно и значимо. Даже самый пустой и ничтожный в духовном отношении человек имеет какое-то чувство значимой в себе, т. е. «духовной» основы своего бытия, какое-то, хотя бы и дремлющее, стремление к ней; но и человек, одержимый темными силами, чувствует реальность духовного бытия и потому обладает духовной «самостью» — личностью.

Тайна души как личности заключается именно в этой ее способности *возвышаться над самой, быть по ту сторону самой себя* — по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической *общей* природы. Здесь мы в другой форме опять видим действие трансрационального принципа антиномистического монодуализма. Личность — то, что составляет последнее, истинное *единство* нашей душевной жизни, как бы ее субстанциальную форму, — дана нам лишь через посредство *двойственности* — двойственности, которую должен был признать даже столь натуралистически мыслящий исследователь, как Фрейд, различая в составе «я»

простое «я» от «сверх-я» или идеального «я». Самое внутреннее в нашей внутренней жизни, т. е. наиболее имманентное в нас, осуществляется и состоит лишь в имманентном трансцендировании через чисто имманентную душевность.

В этом состоит подлинная внутренняя основа того, что мы переживаем как наше я. <...>

Личность может опять-таки быть постигнута лишь трансрационально-монодуалистично, как *единство раздельности и взаимопроникновения* — как такое единство, сущность которого заключается в его *непостижимости*. В отношении человека как личности в особой мере имеет силу то, что нам открылось как существенный признак всякой конкретной реальности вообще: он всегда и по самому своему существу есть *нечто большее и иное*, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность, конституирующую его существо. А именно, он есть в некотором смысле бесконечность, так как внутренне сращен с бесконечностью *духовного царства*. <...>

Ореол непостижимости принадлежит именно к *самому существу этого бытия*. Мы лишь тогда адекватно постигаем его, когда в умудренном неведении воспринимаем его трансрационально, как совпадение противоположного, как единство субъективного и объективного, имманентного и трансцендентного. Это может быть выражено лишь в той категориальной форме, которая образует существо всего конкретного бытия как непостижимого, — в форме рационально не постижимого, но явственно открывающегося нам единства раздельности и взаимопроникновения, которое здесь, как уже сказано, есть антиномистическое единство между высшим и тем, что ему подчинено, между объективной духовностью и субъективной духовной жизнью.

Это может быть показано еще с другой стороны. Поскольку духовное бытие конституирует *личность*, к его существу принадлежит *индивидуальность*. Ибо личность всегда есть индивидуальность — это выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости. На первый взгляд могло бы показаться наиболее естественным и правдоподобным, что эта единственность, незаменимость, неповторимость равнозначна внутренней замкнутости, обособленности, абсолютной субъективности. Однако фактически человек есть «плотность» и «индивидуальность» со всеми отмеченными признаками индивидуальности, напротив, как раз в той мере, в какой он что-либо «*значит*» для других, может им что-либо дать, тогда как замкнутость в себе и подлинная обособленность есть конститутивный признак безумия, помешательства, *утраты личности*. Таким образом,

именно в индивидуальности во всей ее единственности достигает выражения начало, имеющее самодовлеющую значимость — и именно поэтому *общеэзначимое*, — тогда как чистая субъективность в ее, всем людям одинаково присущей, всеобщности есть то, что обособляет и разделяет людей, что составляет изолирующее начало непосредственного самобытия. Тайна личности как индивидуальности состоит, таким образом, именно в том, что в ней, именно в ее *глубочайшей*, определяющей ее существо *особенности*, получает выражение *общеэзначимое* — общая всем людям, всех одинаково затрагивающая всеобъемлющая бесконечность трансцендентного духовного бытия, так что именно эта *особость* и *особенность* индивидуальности есть форма, которую насквозь *пронизывает* общее всем людям трансцендентное; как и наоборот, объективно-значимое обнаруживает сполна и адекватно свое подлинное существо и действие лишь в конкретно-индивидуальном личном бытии, а не, напр., в форме рационально-выразимых общих содержаний, положений и норм. *Бесконечное* с максимальной адекватностью получает свое выражение только в конкретной *точке* — в монаде с ее единственностью и абсолютным своеобразием, как и наоборот: лишь то, что может быть признано истинным личным бытием-для-себя, монадой, может воспринять и выразить бесконечное. Сущность всеединства как духа, как реальности самоценного и самозначимого бытия обретает последнюю *определенность* лишь в конкретной индивидуальности — в противоположность определенности предметного бытия, которая остается всегда отвлеченно-общей. *Подлинно конкретная всеобщность совпадает с подлинной конкретностью индивидуального, подлинная общая правда совпадает с жизнью*. В этом безусловно трансрациональном соотношении опыт-таки обнаруживается трансрациональное единство между субъективностью и объективностью.

«Дух» и «душа». // «Непостижимое». — Сочинения. М., 1990. С. 401—409, 411, 412—414.

* * *

Все, что мы *мыслим*, как противостоящий нам объект, мы имеем тем самым в форме отвлеченного вневременного содержания, и не обладаем в нем тем, что придает ему характер живой, сущей реальности. Правда, мыслимое содержание по своему материальному составу может быть двояким: оно может выражать и вневременное, и временное бытие; мы имеем в составе знания *Vérités éternelles*, *общие суждения* («всякое $A-A$, как таковое — связано с B ») и *vérités de fait*, единичные суждения («данное A в данный момент связано с B или сопровождается им»). Но то, что мы имеем

в таком суждении о факте, есть не сама фактическая реальность, сущая здесь и теперь, а именно вневременное содержание этой реальности, *понятие* ее, которое само не есть временной факт, а есть тоже «вечная истина»¹. В такой чисто-мыслимой форме, в форме понятий или отвлеченных содержаний, вневременная общность и временная индивидуальность необходимо противостоят друг другу, как разнородные и несогласимые между собой содержания. Мы стоим тогда перед непреодолимой раздвоенностью: нечто есть или реальный индивидуальный факт, или общее идеальное содержание и никогда не может быть тем и другим совместно, как ничто не может быть одновременно белым и черным. И фактически все же констатируемая связь реальных единичных фактов с «общими законами» с этой точки зрения представляется необъяснимым чудом. Но бытие, как таковое, есть не вневременное содержание, а живое сверхвременное бытие. Поэтому оно само *никогда не может быть полностью дано одной лишь мысли*, т. е. созерцанию под формой вневременности. Оно доступно лишь такому созерцанию, которое было бы адекватно своему предмету, т. е. было бы вообще не одним лишь «созерцанием» его — ибо всякое созерцание имеет свой предмет во вневременной форме, — а полным обладанием самим бытием в его сверхвременности. Бытие же в его живой сверхвременности есть единство реальности и идеальности, т. е. единство переживания и мыслимости. Поэтому оно может уясняться не воспроизводящему знанию-мышлению, которое все превращает в только мыслимое содержание, а лишь непосредственному *живому знанию*, как единству мышления и переживания, как *мыслящему переживанию*. <...>

Всюду, где мы непосредственно имеем бытие, как единство идеальности и реальности, мыслимости и переживаемости, мы имеем и непосредственное сознание реальной и вместе с тем общей и необходимой связи. Реальная необходимая связь, неуловимая в мыслимом содержании — будет ли то содержание общей или индивидуальной стороны бытия — раскрывается в *живом знании*. Таково, например, сознание необходимости, с которым мы переживаем нашу собственную, личную жизнь, наши поступки. Кто знает свой «характер», свои общие склонности, симпатии, господствующие мотивы своего «я», тот сознает закономерность, управляющую его жизнью, но не как вневременную связь, не как призрачную отвлеченную формулу: «если *A* есть, есть и *B*», а как реальную силу, действующую в нем;

¹ Терминология Лейбница, в сущности, не точна: «истинам о фактах» противостоят не «вечные истины», а «истины о вечности»; в качестве же «истины», оба рода истин одинаково вечны.

и точно так же индивидуальный факт не слепо констатируется им, а именно переживается, как реальность, истекающая из действия этой общей силы. Так, пьяница сознает свою склонность к вину, необходимость, с которой, например, вид вина вызывает в нем потребность пить, не как чистую мысль, т. е. вневременно-идеальную связь содержаний, в которой отсутствует сам момент реального действия, и не как слепо констатируемый факт (так может сознать эту связь, т. е. мыслить либо только ее общее содержание, либо ее чистую наличность, как факта, лишь посторонний наблюдатель), а как действующую в нем самом живую силу; он *знает* эту реальную необходимость, потому что он сам *испытывает* ее, т. е. потому, что он в этой части реальности непосредственно имеет в себе единственно общего и временного, идеального и реального. Это есть живое знание, *знание-жизнь*, в отличие от знания-мысли. Всюду, где мы смотрим на объект *со стороны*, мы имеем разрыв между формой мыслимости (идеальности) и формой наличности (реальности), и тем самым реальная необходимость, как таковая, ускользает от нас. Напротив, где мы сами есмь бытие, т. е. в той мере, в какой мы непосредственно имеем объект в форме мыслящего переживания, мы обладаем и сознанием реальной необходимости.

Ясно также, что в этом мыслящем переживании или живом знании заключено и непосредственное знание индивидуального, как такового. Отдельные факты моей жизни, поскольку я сознаю их укорененными во времяобъемлющем единстве моей личности, суть не внешне-констатируемые обособленные события, не мыслимые временные содержания, которые только слепо предстоят мне в определенном порядке и которые поэтому я мысленно могу заменить иными, а содержания, непосредственно истекающие из реальности моего «я», как целого, и разделяющие его необходимость. Подобно тому как я могу непосредственно сознать в себе общие силы, постоянно управляющие моей жизнью и вносящие в нее повторяющуюся закономерность, так я могу сознать и необходимость фактического перехода от одного к другому, необходимость каждого моего отдельного состояния, как непосредственного выражения единства живой сущности моей личности. Здесь нет вообще единичных фактов, как замкнутых в себе реальностей определенного содержания, а есть лишь единая в себе непрерывная цепь сменяющихся моментов, которая, как целое, а следовательно, и в каждом отдельном своем моменте, и есть не что иное, как развернутое во временной поток единое обнаружение нашего существа, как такового. Связь, соединяющая мое прошлое с моим настоящим, проходит через пребывающее единство моей личности, которая, как целое, присутствует в каждом отдельном моменте своего развития; поскольку я непосредственно имею это единство, я вместе с ним имею и его выражение

во временной цепи моих частных переживаний. И каждое из них для меня столь же необходимо, сколь необходимо мое бытие, как целостной реальности. В единстве мысли и бытия, данном в самоочевидном бытии личной жизни (в декартовом *cogito ergo sum*), дана и непосредственная необходимость живого единства многообразия, творческой силы, обнаруживающей-ся в смене частных событий и состояний.

Но тем самым уже дано и единство общих законов с индивидуальными фактами. Ибо то и другое суть лишь разные выражения времяобъемлющего единства личного бытия, проявляющегося и в общей, пребывающей закономерности, и в единственной, неповторяющейся цепи живого становления. В живом знании, в знании того, что я сам есмь, что не предстоит мне, как мыслимое содержание — субъекту мысли, а что есть во мне, как самосознающееся бытие, мне вообще не даны в отдельности вневременность и временной поток, а дано лишь единство того и другого, как живое времяобъемлющее единство, как непреходящее бытие, которое в каждое мгновение своего временного обнаружения вместе с тем есть целиком. Поэтому подчиненность отдельных фактов и их временной смены общим, пребывающим законам есть лишь производное выражение этого единства вечности с временностью, которое непосредственно дано мне в мыслящем переживании или, вернее, которое я в нем непосредственно есмь. Необъяснимая, но и не требующая никакого объяснения, а самоочевидная сущность моей жизни, именно как жизни, в том и состоит, что она есть непосредственное единство неизменности и изменения, что всякое изменение в ней есть изменение единого в себе, т. е. времяобъемлющего и неизменного существа, и что неизменность есть точно так же единство живое, развивающееся, т. е. обнаруживающееся в смене отдельных состояний. Всюду, где наше знание есть лишь знание о чем-то постороннем, внешнем нашей жизни, где объект знания не связан живыми нитями переживания с субъектом, вневременность и временность, как мы видели, несоединимы между собой, противостоят друг другу, как разные содержания, и их непосредственное единство хотя фактически и осуществляется в каждом акте знания, но не познается, ибо не вмещается в познаваемое предметное содержание. Но где этого разделения нет, где субъект и объект соединены живой связью в единстве самосознающегося бытия, как живого знания или мыслящего переживания, там мы непосредственно не только *есмы*, но и *сознательно* есмы это единство вневременности и становления, т. е. непосредственно познаем это единство.

В предыдущем изложении мы в качестве примера живого знания или мыслящего переживания брали знание о личной индивидуальной жизни. Этим мы отнюдь, однако, не хотим сказать, что только наше «я», как особый

ограниченный мир «внутренней», «психической» жизни, есть область мыслящего переживания. Распространенная, опирающаяся на давнишние традиции мысли теория утверждает, что только наше «я», наша собственная внутренняя жизнь дана нам непосредственно и что только в ней мы непосредственно имеем самоочевидное знание; и даже учения, которые уже порвали с гносеологическим индивидуализмом, в силу непреодолимой власти традиционных мыслей продолжают утверждать это. Все наше понимание отношения между сознанием и предметом, как отношения, опирающегося на непосредственное сущее в нас и с нами единство абсолютного бытия, исключает для нас возможность ограничить сферу живого знания одной привилегированной областью «внутренней», «психической жизни». То, что мы называем живым знанием в противоположность знанию-мысли, есть универсальная форма знания, не ограниченная никакой частной областью, ибо независимая ни от какого частного *содержания* знания. <...>

Живое знание фактически распространяется и на бытие за пределами моего «я». <...>

Ближайшим, совершенно явственным примером распространения живого знания на мир природы могут служить научные открытия, которыми мы обязаны таким художникам, как Леонардо да Винчи и Гете, умевшими «жить одной жизнью» со всей вселенной, и именно через погружение себя в природу и слияние с ней изнутри, знать ее в непосредственном переживании, как обычный человек знает лишь свою собственную жизнь.

Господствующая эстетико-психологическая теория называет такое знание «вчувствованием» и толкует его в субъективистическом смысле: она предполагает, что непосредственно живое знание дано нам лишь в отношении нашего «я», и что лишь субъективным актом «вкладывания» своего «я» во внешний мир мы косвенно — и с объективной точки зрения иллюзорно — распространяем наше переживание за пределы нашего «я». Однако, эта теория исходит из предвзятых и ложных онтологических допущений; доля правды, которая в ней заключена, выражена в ней так, что истинное соотношение поставлено вверх ногами. <...>

Кроме интуиции созерцательного порядка..., как *отрешение* сознания от временного переживания и погружение его во *вневременное* единство, есть еще интуиция-жизнь, в которой наше «я» не только *созерцает* объект (т. е. имеет его *вневременно*), но и *живет* им, т. е. не отрешается от переживания в пользу знания, а сливает себя с жизнью всеединства. Эти две формы интуиции не суть, конечно, два совершенно разнородных и обособленных источника знания; это есть в своей основе, напротив, одна и та же интуиция. Но в первом случае ее полнота остается неисчерпанной; поскольку содержание ее должно служить источником отвлеченного зна-

ния, оно берется лишь со своей вневременной стороны, т. е. как чистое *знание*, противостоящее жизни, или как знание-мысль. Во втором же случае мы проникаем в предстоящее нам бытие во всей его полноте, т. е. знаем его, сливаясь с его собственной сверхвременной жизнью. Всеединство есть, как мы старались показать, не абстрактное единство вневременности, а конкретно-живое единство или *единое*, как сверхвременное единство покоя и движения, как вечная жизнь. Поэтому приобщение к нему или раскрытие его для нас лишь несовершенно осуществляется в *созерцательной* интуиции, т. е. через проникновение во вневременность всеединства, и осуществляется адекватно только в живой интуиции, как единстве знания и жизни. Последнее, наиболее полное знание должно быть жизнью, ибо сама истина бытия есть жизнь.

На первый взгляд могло бы показаться, что эти соображения противостоят нашему собственному учению об отношении между переживанием и знанием. Переживание есть погруженность в миг настоящего и именно поэтому принципиально отлично от знания, которое есть обладание вневременным единством бытия; поэтому, казалось бы, понятие живого знания или знания-переживания есть с нашей собственной точки зрения *contradictio in adjecto*. Но мы уже указывали, что это определение переживания имело для нас лишь пропедевтическое значение; оно было использовано с целью уяснения вневременной (трансцендентной переживанию) природы знания. Мы видели, что само время и всякое временное бытие возможно не иначе, как на почве самой вечности; поэтому нет такой погруженности во временной миг, которая означала бы подлинное выпадение из вечности, существование вне ее; вне вечности нет и немислимо вообще ничего. Всякая погруженность в миг настоящего есть вместе с тем потенциальное бытие в вечности. Точнее говоря: переживание есть не совершенная погруженность в миг настоящего, а лишь сосредоточенное на настоящем и только в нем актуализованное, в остальном же лишь потенциальное и зачаточное сверхвременное бытие. Не погруженность в миг есть конститутивный признак переживания, отличающий его от знания, а лишь потенциальность его сверхвременности, с одной стороны, и его конкретность — с другой. Поэтому во всяком переживании уже заключена приобщенность к вечности, потенциальное ее присутствие.

Здесь мы, описав в наших размышлениях большой круг, возвращаемся опять к основному выводу первой части нашего исследования. Мы видели, что над сознанием, как единством переживания и направленности на предмет, возвышается абсолютное бытие, которое не дано нам, как содержание сознания, но которое есть в нас, потому что мы *есмы в нем*. Мы есмы само абсолютное бытие, но лишь в потенциальной, непрясленной форме.

Поэтому всякое расширение нашего знания есть лишь самопрояснение в нас, возвышение до чистой, актуализованной сверхвременности, самого абсолютного бытия. Но актуализация эта потенциально сущего в нас бытия, — как бы просветление этой смутной, сумеречной сферы — может быть осуществлена в двух формах. Сознание может, во-первых, сосредоточиться на чистом абстрактном единстве бытия; при этом переживаемое преобразовывается в противостоящий субъекту *предмет* и сознание есть устремленность именно на этот предмет, на вневременное содержание, причем теряет из виду само себя, как поток переживаний... Но в силу непосредственного единства в самом абсолютном бытии моментов единства (вневременности) и жизни переход от переживания к знанию, т. е. к актуальному обладанию бытием, может, *во-вторых*, совершаться не через отрешение от переживания и раскрытие вневременно-общей стороны бытия, но и через расширение самого переживания до сверхвременности, через актуализацию *всей полноты* бытия, или, вернее, через полную актуализацию бытия. Тогда обладание бытием есть уже не направленность сознания на предмет, не созерцание *противостоящего* субъекту объекта, и потому и не отделение предмета от переживания, а обладание в смысле *слияния* своего «я» с предметом, приобщения своей жизни к всеобщей жизни. Такое живое знание, как переживание самого бытия, или единство переживания и знания, есть не «олицетворение» безличного объекта знания, не вкладывание себя в чуждый себе объект, а раскрытие жизни, присущей самому объекту, как таковому. Так называемое «вчувствование» есть в действительности *прочувствование* — непосредственное обладание живой, невмещающей в вневременно-объективную сферу, природой бытия. В лице живого знания или мыслящего переживания дано, в сфере знания, то самое единство покоя и движения, вневременности и жизни, которое мы усмотрели в самом абсолютном бытии. Или — точнее — абсолютное бытие и есть такое живое знание; и потому наше знание его есть лишь приобщение нас самих к абсолютному бытию. Своеобразие такого живого знания в том и состоит, что в нем уничтожается противоположность между предметом и *знанием о нем*: *знать* что-либо в этом смысле и значит не что иное, как *быть* тем, что знаешь, или жить его собственной жизнью.

Подлинно-сущее, как единство идеального и реального, может быть адекватно постигнуто лишь в таком живом опыте, а не в объективирующем созерцании. Именно поэтому все индивидуальное может быть только познано в переживании, но не постигнуто в понятиях. Когда мы говорим, что мы *знаем*, например, существо человека, или когда речь идет о знании «духа народа», о понимании художественного произведения, о религиозном знании Бога, мы имеем в виду именно это знание-жизнь, это обладание

изнутри живой природой объекта; всякое вообще адекватное знание жизни есть необходимо живое знание. И, напротив, даже гениальный мыслитель, обладающий интуицией предмета, но лишь объективно-созерцательного характера, может, при живом соприкосновении с предметом в практической жизни, «растеряться», почувствовать себя беспомощным, потому что он лишен живого внутреннего обладания предметом. Живое знание есть также, очевидно, единственное знание, которое непосредственно определяет наше поведение: *знать* что-либо в этом смысле значит тем самым *жить* определенным способом, в определенном направлении.

Из сказанного ясно, что живое знание отнюдь не ограничено знанием нашей собственной психической жизни, и что принципиально оно одинаково распространимо на все области бытия. Более того, наша духовная жизнь (полнота нашего живого знания) не только может, но даже необходимо *должна* быть шире нашей психической жизни. Ибо даже когда ее предметом является наша собственная психическая жизнь, в самом факте *знания* мы уже возвышаемся над ней. Живое знание, как и всякое знание вообще, есть обладание частью лишь на почве целого и, следовательно, тем самым есть выходжение за пределы части, как таковой. <...>

Сами по себе переживания, как было указано, не тождественны ни с знанием вообще, ни с живым знанием. Однако, поскольку наше бытие есть с самого начала в несовершенной, смутной форме единство переживания с знанием, эта смутная форма должна лишь быть прояснена, чтобы стать живым знанием. Напротив, распространение живого знания на всю остальную жизнь требует как бы двоякой актуализации или двоякого расширения: с одной стороны, необходимой для всякого знания идеальной актуализации лишь потенциально данной, только сущей в нас, но не раскрытой нам сверхвременности, и, с другой стороны, *расширения самого переживания* за его обычные пределы, т. е. за пределы его необходимого минимума. Для того чтобы, например, знать чужую душевную жизнь, нужно двоякое: нужно, во-первых, приучиться *жить* не только своими чувствами, настроениями и пр., но и чужими, нужно иметь способность и возможность почувствовать чужое «я»; т. е. нужна еще особая актуализация для того, чтобы потенциально сущее во мне бытие впервые возвести на уровень живого сознания, т. е. *переживания*; и, во-вторых, нужно *опознать* это слепое переживание, иметь его не только как иррациональный факт переживания, но и как содержание знания; тогда как знание своей собственной душевной жизни требует «проникновения» или актуализации одного лишь второго рода. Поэтому, например, господствующей обычной чертой практического умонастроения среднего человека является эгоизм (за исключением случаев, в которых симпатические переживания биоло-

гически заложены в человеке — например, в лице материнской любви, примитивного чувства сострадания, чувства национального единства и т. п.), хотя нет никаких *принципиальных, непреодолимых* препятствий для альтруистических мотивов в человеке. Чем более человек вообще живет в чувственной области, тем естественнее, что его живое знание будет ограничено его собственной душевной жизнью; тогда как прочувствование чужого предполагает способность не только теоретически познать, но и *пережить* чувственно-отсутствующее, т. е. жить не только ощущаемым, но и представляемым и мыслимым. Поэтому всякое развитие воображения, памяти и мышления также должно содействовать обогащению сферы живого знания. И нужны немалые усилия расширения сознания, чтобы от вульгарного чувства «своя рубашка ближе к телу» дойти до возвышенного настроения «tat twam asi».

«Конкретное бытие и живое знание». // «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания». — В кн.: Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995. С. 351—357, 359—364.

ЮНГ КАРЛ ГУСТАВ (1875—1961)

Гипотеза о существовании коллективного бессознательного принадлежит к числу тех научных идей, которые поначалу остаются чуждыми публике, но затем быстро превращаются в хорошо ей известные и даже популярные. Примерно то же самое произошло и с более емким и широким понятием «бессознательного». После того как философская идея бессознательного, которую разрабатывали преимущественно Г. Карус и Э. фон Гартман, не оставив заметного следа пошла ко дну, захлестнутая волной вновь стала появляться на поверхности, и прежде всего в медицинской психологии с естественнонаучной ориентацией. При этом на первых порах понятие «бессознательного» использовалось для обозначения только таких состояний, которые характеризуются наличием вытесненных или забытых содержаний. Хотя у Фрейда бессознательно выступает — по крайней мере метафорически — в качестве действующего субъекта, по сути оно остается не чем иным, как местом скопления именно вытесненных содержаний; и только поэтому за ним признается практическое значение. Ясно, что с этой точки зрения бессознательное имеет исключительно личностную природу, хотя, с другой стороны, уже Фрейд понимал архаико-мифологический характер бессознательного способа мышления.

Конечно, поверхностный слой бессознательного является в известной

степени личностным. Мы называем его *личностным бессознательным*. Однако этот слой покоится на другом, более глубоком, ведущем свое происхождение и приобретаемом уже не из личного опыта. Этот врожденный более глубокий слой и является так называемым *коллективным бессознательным*. Я выбрал термин «коллективное», поскольку речь идет о бессознательном, имеющем не индивидуальную, а *всеобщую* природу. Это означает, что оно включает в себя, в противоположность личностной душе, содержания и образы поведения, которые *cum grano salis* являются повсюду и у всех индивидов одними и теми же. Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным.

Существование чего-либо в нашей душе признается только в том случае, если в ней присутствуют так или иначе осознаваемые содержания. Мы можем говорить о бессознательном лишь в той мере, в какой способны удостовериться в наличии таких содержаний. В личном бессознательном по большей части так называемые эмоционально окрашенные *комплексы*, образующие интимную душевную жизнь личности. Содержаниями коллективного бессознательного являются так называемые *архетипы*. <...>

<...>Открытие, что бессознательное — это не простой склад прошлого, но что оно полно зародышей будущих психических ситуаций и идей, привело меня к новым подходам в психологии. Большое количество дискуссий развернулось вокруг этого положения. Но остается фактом то, что помимо воспоминаний из давнего осознанного прошлого из бессознательного также могут возникать совершенно новые мысли и творческие идеи; мысли и идеи, которые до этого никогда не осознались. Они возникают из темноты, из глубин разума, как лотос, и формируют наиболее важную часть подпороговой психики.

Подобные вещи мы обнаруживаем в каждодневной жизни, когда задачи порой решаются совершенно новыми способами; многие художники, философы и даже ученые обязаны своими лучшими идеями вдохновению, которое внезапно появилось из бессознательного. Способность достичь богатого источника такого материала и эффективно перевести его в философию, литературу, музыку или научное открытие — одно из свойств тех, кого называют гениями.

Ясные доказательства такого факта мы можем найти в истории самой науки. Например, французский математик Пуанкаре и химик Кукуле обязаны своим важным научным открытием (что признают они сами) внезапным «откровениям» из бессознательного. Так называемые «мистический» опыт французского философа Декарта включил в себя подобное внезапное откровение, во вспыхе которого он увидел «порядок всех наук».

Английский писатель Роберт Льюис Стивенсон потратил годы в поисках истории, которая иллюстрировала бы его «сильное чувство двойственности человеческого бытия», когда вдруг во сне ему открылся сюжет «Доктора Джекиля и мистера Хайда».

Позже я детально опишу, каким образом подобный материал возникает из бессознательного, и исследую формы, в которых это бессознательное выражается. Сейчас же я просто хочу отметить, что способность человеческой психики продуцировать новый материал особенно значительна, когда имеешь дело с символами сна; в своей профессиональной практике я постоянно обнаруживал, что образы и идеи, содержащиеся в снах, не могут быть объясненными лишь в терминах памяти. Они выражают новые мысли, которые еще никогда не достигали порога сознания. <...>

«Об архетипах коллективного бессознательного» // Архетип и символ. М., 1991. С. 97–98, 39–40.

Бессознательное, как совокупность архетипов, является осадком всего, что было пережито человечеством, вплоть до его самых темных начал. Но не мертвым осадком, не брошенным полем развалин, а живой системой реакций и диспозиций, которая невидимым, а потому и более действенным образом определяет индивидуальную жизнь. Однако это не просто какой-то гигантский исторический предрассудок, но источник инстинктов, поскольку архетипы ведь не что иное, как форма проявления инстинктов. А из жизненного источника инстинкта вытекает в свою очередь все творческое, а потому бессознательное — это не только историческая обусловленность; оно порождает также и творческий импульс — подобно природе, которая крайне консервативна, но своими актами творения уничтожает собственную же историческую обусловленность. Поэтому неудивительно, что перед людьми всех времен и народов всегда остро стоял вопрос: как лучше всего обходиться с этим невидимым условием? Если бы сознание никогда не было отделено от бессознательного — событие, символизированное и вечно повторяющееся в образах падения ангела и непослушания прародителей, — то эта проблема просто не возникла бы, так же как не возник бы и вопрос о приспособлении к внешним условиям.

Благодаря наличию индивидуального сознания осознаются трудности не только внешней, но и внутренней жизни. Первоначально же человеку влияния бессознательного представляются такой же противоборствующей силой, с которой он должен каким-то образом обходиться, как и противостоящий ему осязаемый внешний мир. Этой цели служат его бесчисленные магические обряды. На более высокой ступени цивилизации этой же цели служит религия и философия, и если такая система приспособления

начинает опровергаться и ставиться под сомнение, то появляется общее беспокойство и возникают попытки найти новые, более адекватные формы сожительства с бессознательным.

Однако мы со своими современными представлениями далеки от всего этого. Когда я говорю о силах задних планов души, о бессознательном, и сравниваю их реальность с осязаемым миром, то часто встречаю недоверчивый смех. В ответ на это я должен спросить, сколько в наш образованный век существует людей, которые по-прежнему преклоняются перед теорией манты и призраков, то есть, другими словами, сколько у нас существует миллионов Christian Scientists и спиритов? Я мог бы задать еще ряд подобных вопросов. Они могут наглядно проиллюстрировать тот факт, что проблема невидимой душевной обусловленности по-прежнему столь же жизненна, как и прежде.

Коллективное бессознательное является огромным духовным наследием, возрожденным в каждой индивидуальной структуре мозга. Сознание же, наоборот, является эфемерным явлением, осуществляет все сиюминутные приспособления и ориентации, отчего его работу, скорее всего, можно сравнить с ориентировкой в пространстве. Бессознательное содержит источник сил, приводящих душу в движение, а формы или категории, которые все это регулируют, — архетипы. Все самые мощные идеи и представления человечества сводимы к архетипам. Особенно это касается религиозных представлений. Но центральные научные, философские и моральные понятия не являются здесь исключениями. Их можно рассматривать как варианты древних представлений, принявших свою нынешнюю форму в результате использования сознания, ибо функция сознания заключается не только в том, чтобы воспринимать и узнавать через ворота разума мир внешнего, но и в том, чтобы творчески переводить мир внутреннего во внешнее. <...>

«Структура души». // Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 131—133.

ФЛОРЕНСКИЙ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ **(1882—1937)**

Для теоретической мысли «Столп Истины» это — достоверность, *semitudo*.

Достоверность удостоверяет меня, что Истина, если она достигнута мною, действительно есть то самое, чего я искал. Но что же я искал? Что разумел я под словом «Истина»? — Во всяком случае — нечто такое

полное, что оно все содержит в себе и, следовательно, только условно, частично, символически выражается своим наименованием. Истина есть «сущее всеединое», определяет философ. Но тогда слово «истина» не покрывает собственного своего содержания. <...>

Наше русское слово «истина» лингвистами сближается с глаголом «есть» (истина — естина). Так что «истина», согласно русскому о ней разумию, закрепила в себе понятие абсолютной реальности: Истина — «сущее», подлинно-существующее... в отличие от мнимого, не действительного бывающего. Русский язык отмечает в слове «истина» онтологический момент этой идеи. Поэтому «истина» обозначает абсолютное самостоительство и, следовательно, саморавенство, точность, подлинность. «Истый», «истинный», «истовый» — это выводок слов из одного этимологического гнезда. <...>

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

Что бы мы ни думали о человеческом разуме, но для нас заранее есть возможность утверждать, что он — орган человека, его живая деятельность, его реальная сила. В противном же случае, в случае признания его «сами по себе» и потому — чем-то ирреальным..., мы неизбежно обречены на столь же бесспорное и наперед предрешенное отрицание реальности знания. Ведь если разум непричастен к бытию, то и бытие непричастно к разуму, т. е. аналогично. Тогда неизбежен иллюзионизм и всяческий нигилизм, кончающийся дряблым и жалким скептицизмом. Единственный выход из этого болота относительности и условности — признание разума причастным к бытию и бытия причастным разумности. А если так, то акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выхождение познающего из себя или, — что то же, — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии. Мы его получили ранее несколько иным и более твердым путем, прямо указывая на сердце и душу этого «выходения из себя», как на акт веры в религиозном, в православном смысле, ибо истинное «выхожение» есть именно вера, все же прочее может быть мечтательным и прелестным. Итак, познание не есть захват

живого объекта живым гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей, из которых каждая для каждой служит и объектом и субъектом. В собственном смысле познаваема только личность и только личностью.

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

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

Рассматриваемое внутри меня (по модусу «Я») «в себе» или, точнее, «о себе», это вхождение есть познание; «для другого» (по модусу «Ты») оно — любовь; и, наконец, «для меня», как объективировавшееся и предметное (т. е. рассматриваемое по модусу «Он»), оно есть красота. Другими словами, мое познание Бога, воспринимаемое во мне другим, есть любовь к воспринимающему; предметно же созерцаемая, — третьим, любовь к другому есть красота.

То, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание (познание субъектом объекта) — красота.

«Истина, Добро и Красота» — эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это — одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая — есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого — она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во вне лучащаяся — Красота.

Явная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота. Самая любовь моя есть действие Бога во мне и меня в Боге; это содействие — начало моего приобщения жизни и бытию Божественным, т. е. любви

существенной, ибо безусловная истинность Бога именно в любви раскрывает себя.

Бог, знающий меня, как творение свое; любящий меня через Сына, как «образ» свой, как сына своего; радующийся мною в Духе Святом, как «подобием» своим, активно знает, любит и радуется мною, ибо я дан Ему. Источником знания, любви и радости является тут сам Бог. Но мое знание Бога, моя любовь к Богу, моя радость о Боге пассивны, потому что Бог только отчасти дан мне и может быть даваем только в мере моего богоуподобления. Уподобление же любви Божьей есть активная любовь к уже данному мне. Почему любовь именно, а не знание и не радость? Потому что, любовь есть субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект и имеющий опору — в объекте, тогда как знание и радость направлены на субъекта и в нем — точка приложения их силы. Любовь Божия переходит на нас, но знание и созерцательная радость — в Нем же пребывает. Потому-то воплотилась Ипостась не Отчая и не Духа Святого (Параклит — Утешитель, Доставляющий радость), а Сын; Слово, ипостасная Божественная Любовь, Сердце Отчее, — если позволено воспользоваться сильным оборотом Якова Бёма: Сын Божий, — по Якову Бёму, — есть «сердце во Отце, — das Herz im dem Vater». <...>

Рационализм, т. е. философия понятия и рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности, — рационализм, таким образом, еще раз всецело связан с законом тождества и может быть сжато охарактеризован как философия омиусианская. Это — философия плотская.

Напротив, христианская философия, т. е. философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига, опирается еще раз на возможность преодоления закона тождества и может быть охарактеризована как философия омоусианская. Это — философия духовная. <...>

Свет — Истина, и эта Истина непременно выявляет себя; вид ее перехода на другого — любовь, точно так же, как вид перехода на другого упорствующей, не желающей признать себя за таковую тьмы-неведения, — ненависть. «Кто делает добро, тот от Бога; а делающий зло не видел Бога» (3 Ио 1). Внутренний свет души в себе и его явление в другом так точно соответствуют друг другу, что по колебанию одного можно решительно заключать о другом. Нет любви, — значит нет истины; есть истина, — значит, неотменно есть и любовь. «Всякий пребывающий в Нем, не согрешает, всякий согрешающий не видел Его и не познал Его». «Всякий рожденный от Бога не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем;

И он не может грешить, потому что он рожден от Бога. Дети Божии и дети дьявола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего». Любовь с такою же необходимостью следует из познания Бога, с какою свет лучится от светильника и с какою почное благоухание струится от раскрывшейся чапечки цвета: «познание делается любовью». Поэтому, взаимная любовь учеников Христовых есть знамение, знак их наученности, их ведения, их хождения в истине. Любовь есть собственный признак, по которому признается ученик Христов. <...>

Истинная любовь есть выход из эмпирического и переход в новую действительность.

Любовь к другому есть отражение на него истинного ведения; а ведение есть откровение Самой Триипостасной Истины сердцу, т. е. пребывание в душе любви Божией к человеку: «если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь его совершенна есть в нас»..., — мы вошли к Ним не только в безличное, промыслительное-космическое отношение, но и в личное отче-сыновнее общение. <...>

Мы говорим «любовь». Но, спрашивается, в чем же конкретно выражается эта духовная любовь? — В преодолении границ самости, в выхождении из себя, — для чего нужно духовное общение друг с другом. «Если мы говорим, что имеем общение с Ним [Богом], а ходим во тьме, то лжем и не поступаем по истине; если же ходим в свете, подобно как Он в свете, то имеем общение друг с другом».

Абсолютная Истина познается в любви. <...>

Не интуиция и не дискуссия дают ведение Истины. Оно возникает в душе от свободного откровения самой Триипостасной Истины, от благодатного посещения души Духом Святым. <...>

Бытие истины невыводимо, а лишь показуемо в опыте: в опыте жизни познаем мы и свое бого-подобие и свою немощь; лишь опыт жизни открывает нам нашу личность и нашу духовную свободу. Не под силу философии — вывести факт истины; но, если он уже дан философии, то ее дело спросить о свойствах, о сложении, о природе человеческой, — т. е. данной, хотя и Богом, но в человечестве и человечеству, — истины. Иными словами, за ко не н вопрос о формальном сложении истины, об ее рассудочном устройении, тогда как содержание ее — сама Истина. Или, — еще уместно спросить себя, — как представляется Божественная Истина человеческому рассудку?

Чтобы ответить на вопрос о логическом строении истины должно держать в уме, что истина есть истина именно об Истине, а не о чем ином, т. е. находится в каком-то соответствии с Истиною. Форма истины

только тогда и способна сдерживать свое содержание, — Истину, — когда она как-то, хотя бы и символически, имеет в себе нечто от Истины. Иными словами, истина необходимо должна быть эмблемой какого-то основного свойства Истины. Или, наконец, будучи здесь и теперь, она должна быть символом Вечности.

Хотя и в твари данная, однако истина должна быть монограммой Божества. По-сю-сторонняя, она должна быть как бы не по-сю-сторонней. Красками условного она должна обрисовать Безусловное. В хрупком сосуде человеческих слов должен содержаться присно-несокрушимый Адамант Божества. Тварь мечется и кружится в бурных порывах Времени; истина же должна пребывать. Тварь рождается и умирает, и поколения сменяются поколениями; истина же должна быть нетленной. Человечки спорят между собою и возражают друг другу; истина же должна быть непререкаема и выше прекословий. Людские мнения меняются от страны к стране и из года в год; истина же — везде и всегда одна, себе равная. Одним словом, истина — это «то, во что верили повсюду, всегда, все...» Всякая истина должна быть формулой безусловной.

Но как это возможно? Как возможно из условного материала человеческого ума построить безусловную формулу Истины Божественной?

Знание дается в виде некоторого суждения, т. е. как синтез некоторого подлежащего S с некоторым сказуемым P . Отсюда не исключается и суждение аналитическое, даже суждение тождественное, ибо и в них подлежащее и сказуемое в каком-то смысле разны, — должны быть сперва различены, чтобы затем быть соединенными. Но если всякое суждение — синтез некоторой двойственности, то почему же не могло бы быть и иного синтеза, — синтеза данного подлежащего S с другим сказуемым, с P' ? Далее, почему не могло бы быть соединения данного S с отрицанием P , с не- P ? Ясное дело, что всякое суждение условно, т. е. может встретить себе возражение в виде другого суждения, противоположного, и даже в виде суждения противоречивого. И если доселе и досюда такого возражения еще не представилось, то это еще ничуть не обеспечивает неотменяемости нашего суждения на дальнейшее время или в иных местах.

Жизнь бесконечно полнее рассудочных определений, и потому ни одна формула не может вместить в себя полноты жизни. Ни одна формула, значит, не может заменить самой жизни в ее творчестве, в ее ежесекундном и повсюдном созидании нового. Следовательно, рассудочные определения всегда и везде подвергаются и неизбежно будут подвергаться

изображениям. Возражения на формулу и суть такие формулы, такие противосуждения, которые исходят из сторон жизни дополнительных к данной, из сторон жизни противных и даже противоречивых в отношении этой, оспариваемой формуле.

Рассудочная формула тогда и только тогда может быть превыше нападений жизни, если она всю жизнь вберет в себя, со всем ее многообразием и со всеми ее наличными и имеющими быть противоречиями. Рассудочная формула может быть истиною тогда и только тогда, если она, так сказать, предусматривает все возражения на себя и отвечает на них. Но, чтобы предусмотреть все возражения, — надо взять не их именно конкретно, а предел их. Отсюда следует, что истина есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, истина есть суждение само-противоречивое.

Безусловность истины с формальной стороны в том и выражается, что она заранее ее подразумевает и принимает свое отрицание и отвечает на сомнение в своей истинности приятием в себя этого сомнения, и даже — в его пределе. Истина потому и есть истина, что не боится никаких оспариваний; а не боится их потому, что сама говорит против себя более, чем может сказать какое угодно отрицание; но это самоотрицание свое истина сочетает с утверждением. Для рассудка истина есть противоречие, и это противоречие делается явным, лишь только истина получает словесную формулировку. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины и потому наличность каждого из них доказуема с одинаковой степенью убедительности, — с необходимостью. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Другими словами, истина есть антиномия и не может не быть таковой.

Впрочем, она и не должна быть иной, ибо заранее можно утверждать, что познание истины требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, т. е. самоотрешение. Акт самоотрешения рассудка и есть высказывание антиномии. Да и в самом деле, только антиномии и можно верить; всякое же суждение неантиномичное просто признается или просто отвергается рассудком, ибо не превышает рубежа эгоистической обособленности его. Если бы истина была неантиномична, то рассудок, всегда вращаясь в своей собственной области, не имел бы точки опоры, не видел бы объекта вне рассудочного и, следовательно, не имел бы побуждения начать подвиг веры. Эта точка опоры — догмат. С догмата-то и начинается наше спасение, ибо только догмат, будучи антиномичным, не стесняет нашей свободы и дает полное место доброхотной вере или лукавому неверию. Ведь никого нельзя за-

ставить верить, как никого же нельзя и заставлять не верить: по слову бл. Августина, «*nemo credit nisi volens*» — никто не верует иначе как доброохотно.

Все сказанное доселе говорилось, — ради простоты, — в предположении, что мы исходим в логике из суждений; и тогда истина оказалась антиномией суждений. Но нетрудно увидеть, что при иной точке зрения, а именно, в логике понятий мы пришли бы к выводу подобному, а именно, что истина есть антиномия понятий. Конечно, тот и другой вывод — одно и то же, ибо антиномия понятий есть только психологически нечто иное в сравнении с антиномией суждений. Ведь каждое понятие превращаемо в соответствующее ему суждение, и каждое суждение — в понятие. Логически есть в рассудке вообще некоторые элементы двух сопряженных родов, и эти элементы взаимопревращаемы и потому взаимозаменяемы в рассуждениях, так что формальная теория их — одна и та же. Но нам сейчас не то важно, а лишь антиномическая связь тех или иных элементов в истине.

Истина есть антиномия. Этот важный итог наших размышлений требует себе более строгого выражения. Иными словами, необходима формальная логическая теория антиномии. <...>

Итак, истина есть антиномия. Самое слово «антиномия», как философский термин, — происхождения весьма позднего, а именно, появляется не ранее Канта, да и то — только в «Критике чистого разума», т. е. в 1781 году. До того же времени это был юридический и, отчасти, богословский термин. Но, насколько поздним оказывается термин «антиномия», настолько же раннею — самая идея необходимой самопротиворечивости рассудка, связываемая теперь с этим термином. <...>

Итак, снова вопрошая себя, что есть Столп и Утверждение Истины, мы пробегаем мыслию ряд ответов, данных здесь. Столп Истины — это Церковь, это достоверность, это духовный закон тождества, это подвиг, это Троиственное Единство, это свет фаворский, это Дух Святой, это целомудрие, это София, это Пречистая Дева, это дружба, эта — паки Церковь.

Чтобы прийти к Истине, надо отрешиться от самости своей, надо выйти из себя; а это для нас решительно невозможно, ибо мы — плоть. Но, повторяю, как же именно, в таком случае, ухватиться за Столп Истины? — Не знаем и знать не можем. Знаем только, что сквозящие трещины человеческого рассудка видна бывает лазурь Вечности. Это непостижимо, но

— так. И знаем, что «Бог Авраама, Исаака, Иакова, а не Бог философов и ученых» приходит к нам, приходит к одру ночному, берет нас за руку и ведет так, как мы не могли бы и подумать. Человекам это «невозможно, Богу же все возможно»... И вот, «*Сама Истина побуждает человека искать истины — ...*», — Сама Триединная Истина делает за нас невозможное для нас. Сама Триипостасная Истина влечет нас к Себе.

«Столп и утверждение истины». Том 1 (1). М., 1990. С. 15—16, 17, 73—76, 80, 88—89, 90, 91, 95, 144—148, 153, 489.

ХАЙДЕГГЕР МАРТИН (1889—1976)

<...> Откуда берет представляющий процесс высказывания указание — ориентироваться по предмету и настраиваться соответственно с правильностью? Почему эта настроенность вместе с тем определяет сущность истины? Как может, однако, совершаться нечто такое, как работа, [существующая] заданность направления и введение в [состояние] согласованности? Только так, что эта заданность уже высвободилась в открытое для управляющей из него очевидности, которая из него управляет и связывает всякое представление. Высвобождение себя для связующего направления возможно только как *свободное бытие* к очевидности открытого. Такое свободное бытие открывает завесу над до сих пор депостижимой сущностью свободы. Доступность отношения как внутреннее осуществление правильности имеет свою основу в свободе. *Сущность истины есть свобода.*

Но не переносит ли это положение о сущности правильности само собою разумеющееся на место другого? Чтобы быть в состоянии совершить какое-либо действие, а вместе с тем также действие высказывания, заключающего в себе представление, и даже действие согласия и несогласия с истиной, действующий должен быть во всяком случае свободен. Но это положение, конечно, не означает, что для осуществления высказывания в целях сообщения и усвоения было необходимо непринужденное действие, но предложение говорит: свобода есть *сущность* самой истины. «Сущность» при этом понимается как основа внутренней возможности того, что в первую очередь и в общем признается известным. Но ведь в понятии свободы мы мыслим не истину и уже совсем не ее сущность. Положение, что сущность истины (правильность высказывания) есть якобы свобода, должно поэтому показаться странным.

Поместить сущность истины в свободу — не означает ли это оставить истину на произвол человеку? Можно ли основательнее похоронить истину,

чем оставив ее на произвол этой «колеблющейся тростинке»? То что уже во время предыдущего рассмотрения постоянно навязывалось здравому суждению, отчетливее обнаруживается лишь теперь: истина принижается здесь до субъективности человеческого субъекта. Пусть даже для этого субъекта достижима объективность, однако она остается одновременно с человеческой субъективностью и в распоряжении человека.

Конечно, человеку приписывают фальшь и искажения, ложь и заблуждения, обман и видимость, короче говоря, все виды не-истины. Но ведь не-истина — это также противоположность истине, из-за чего она как ее не-сущность надлежащим образом удалена из круга вопроса о чистой сущности истины. Этот человеческий источник происхождения не-истины подтверждает ведь господствующую только из противоположности «над» человеком сущность истины «в себе». Она считается метафизикой как непреходящее и вечное, которое никогда не может быть построено на мимолетности и бренности человеческого существа. Как еще сможет тогда сущность истины найти в свободе человека свою наличность и основу?

Возражение против утверждения, что сущность истины есть свобода, опирается на предмнения, из которых самые упорные, следовательно, гласят: свобода — это свойство человека. Сущность свободы не нуждается ни в каких дальнейших вопросах и не терпит их. Что такое человек — знает каждый.

Однако указание на сущностную связь между истиной как правильностью и свободой колеблет эти предмнения, полагая, правда, что мы готовы к изменению мышления. Память о сущностной связи между истиной и свободой приводит нас к тому, чтобы проследить вопрос о сущности человека с точки зрения, которая гарантирует нам опыт скрытой основы существования человека, а именно так, чтобы он прежде перенес нас в первоначально сущностную сферу истины. Но отсюда обнаруживается также: свобода есть основа внутренней возможности правильности только потому, что она получает свою собственную сущность из более первоначальной сущности единственно существенной истины. Свобода сначала определялась как свобода для очевидности того, что открыто. Как следует мыслить эту сущность свободы? Очевидное, к которому приравнивается обладающее представлением высказывание как правильное, это в том или ином случае в открытом отношении открытое сущее. Свобода к очевидному открытого допускает соответствующее сущее быть тем сущим, которым оно является. Свобода раскрывается теперь как допущение бытия сущего. <...>

Свобода — это не только то, что здравый рассудок заставляет циркулировать под этим названием: появляющийся иногда произвол отвергать при выборе тот или иной вариант. Свобода не есть несвязанность возмож-

ностью совершать или не совершать что-либо. Но свобода не есть также лишь готовность для требуемого и необходимого (и как-либо так сущее). Свобода, предваряя все это («негативную» и «позитивную» свободу), есть допуск в раскрытие сущего как такового. Сама сокрытость сохраняется в экзистентном участии, через которое открытость открытого, т. е. «наличие», есть то, что оно есть.

В существовании человеку сохранена долгое время остававшаяся необоснованной основа сущности, исходя из которой он может существовать исторически. «Экзистенция» не означает здесь *existentia* в смысле события и «наличного бытия» сущего. Но «экзистенция» здесь также и не «экзистенциальное» в смысле нравственных усилий человека, направленных на самого себя и основанных на его телесно-психической структуре. Экзистенция, уходящая своими корнями в истину, как в свободу, это переход в раскрытость сущего как такового. Не нуждаясь еще ни в понятийности, ни даже в обосновании сущности, экзистенция исторического человека начинается в тот момент, когда первый мыслитель, вопрошая останавливается перед нескрытостью сущего с вопросом, что такое сущее. Этим вопросом впервые узнается нескрытость. <...>

Но если экзистентное существование (*Da-sein*) как допущение сущего освобождает человека для его «свободы», тем что она вообще лишь только представляет ему возможность (сущее) для выбора и предлагает ему необходимое (сущее), тогда человеческий произвол не распоряжается свободой. Человек «обладает» свободой не как свойством, а как раз совершенно наоборот: свобода, экзистентное, раскрывающее бытие владеет человеком, и это обладание так изначально, что единственно она предоставляет человечеству ту связь с сущим в целом как таковым, которая только лишь и обосновывает и характеризует всю историю. Только экзистентный человек историчен. «Природа» не имеет истории.

Свобода, понимаемая таким образом как допущение бытия сущего, наполняет и осуществляет сущность истины в смысле раскрытия сущего. «Истина» — это не признак правильного предложения, которое высказывается человеческим «субъектом» об «объекте» и потом где-то, неизвестно в какой сфере, имеет силу, но истина есть раскрытие сущего, благодаря которому существует открытость. В открытое открытости перенесено все человеческое поведение и отношение. Поэтому человек есть способ экзистенции.

Так как всякое человеческое поведение всегда в своем роде устойчиво и настраивается на то, к чему оно относится, то сдержанность допущения бытия, т. е. свобода, определенно придала ему внутреннее указание для приравнивания представления к тому или иному сущему. «Человек экзи-

стирует» означает теперь: история сущностных возможностей исторического человечества сохранена для него в обнаружении сущего в целом. Из способа как первоначальная сущность истины осуществляет себя, возникают как редкие, так и обычные решения истории.

Однако так как истина в своей сущности есть свобода, то исторический человек в допущении бытия сущего также может не допустить сущее быть сущим, тем, что оно есть и как оно есть. Тогда сущее прикрывается и искажается. Кажимость приходит к власти. В ней обнаруживается несущность истины. Но так как экзистенциальная свобода как сущность истины не является свойством человека, а человек существует только как достоинство этой свободы и таким образом становится способным на историю, поэтому несущность истины не может также лишь дополнительно возникнуть только из бессилия и небрежности человека. Неистина должна появиться скорее же из сущности истины. Только потому, что истина и не-истина в *сущности* не безучастны, а связаны друг с другом, истинное предложение может вообще войти в остроту противоположности к соответственно неистинному предложению. Вопрос о сущности истины достигает поэтому первоначальной сферы запрашиваемого только тогда, когда он из предварительного созерцания полноты сущности истины включил в раскрытие сущности также сознание не-истины. Обсуждение не-сущности истины — это не дополнительное заполнение образовавшегося пробела, а важный шаг, чтобы считать достаточным постановку вопроса о сущности истины. Однако все-таки как же постигнуть не-истину в сущности истины? Если сущность истины не исчерпывается правильностью высказывания, тогда и не-истину нельзя приравнивать к неправильности суждения.

Сущность истины раскрывается как свобода. Свобода есть экзистенциальное, высвобождающее допущение бытия сущего. Всякое открытое поведение парит в сфере допущения бытия сущего и всякий раз соотносится с тем или иным сущим. Как допуск в раскрытие сущего в целом как такового свобода уже настроила все поведение на сущее в целом. Однако эту настроенность (настроение) никогда нельзя понимать как «переживание» и «чувство», потому что она тем самым только лишается своей сущности и получает свое истолкование из таковых (из «жизни» и «души»), что ведь само может утверждать только видимость права и сущности, пока оно носит в себе изменение и неправильное толкование настроенности. Настроенность, т. е. экзистенциальный момент выхода в сущее как целое, может только «переживаться» и «чувствоваться», потому что «переживающий человек», не имея никакого понятия о сущности настроения, всегда уже допущен в сферу согласованности, раскрывающей сущее как целое. Всякое поведение исторического человека, подчеркивается это или нет, понимается или не

понимается, всегда настроено и этим настроением включено в сущее в целом. Открытость сущего в целом не совпадает с суммой как раз известных сущих. Напротив: там, где сущее людям мало знакомо и познано наукой едва только в грубых чертах, очевидность сущего в целом может господствовать существеннее, чем там, где знакомое и в любое время узнаваемое стало необозримым и усердию знания ничто не может больше противостоять, в то время как техническая управляемость вещей принимает форму безграничности. Как раз в тиши и глади всезнания и только знания, очевидность сущего мельчает до превращения в кажущееся ничто уже более не безразличного, а только [пока] еще забытого.

Согласующееся допущение бытия сущего пронизывает все колеблющееся в нем постоянно открытое поведение, забегая вперед. Поведение человека настроено очевидностью сущего в целом. Но это «в целом» выступает в поле зрения повседневного расчета и деятельности как неисчислимое и непостижимое. Как раз из очевидного сущего, принадлежит ли оно природе или истории, его никогда нельзя уловить. Постоянно все согласовывая, оно остается все же неопределенным, неопределяемым и большей частью совпадает затем с самым обыденным и самым необдуманым. Это согласующее, однако, не есть ничто, а сокрытие сущего в целом. Как раз тем, что допущение бытия в отдельном поведении каждый раз допускает бытие сущего, к которому оно имеет отношение и тем самым раскрывает его, оно скрывает сущее в целом. Допущение бытия есть в то же самое время сокрытие. В экзистентной свободе здесь-бытия (*Da-seins*) осуществляется сокрытие сущего в целом, *есть* сокрытость.

Сокрытость лишает *aletheia* открытости и не допускает ее как *stereis* (лишения чего-либо), а сохраняет ей самое подлинное как собственность. Тогда сокрытость, мыслимая со стороны истины как открытость, есть не-сокрытость и вместе с тем самая близкая к сущности истины и подлинная не-истина. Сокрытость сущего в целом никогда не наступает дополнительно как результат всегда частичного познания сущего. Сокрытость сущего в целом, т. е. подлинная не-истина, древнее, чем каждая очевидность об этом и том сущем. Она также древнее, чем само допущение бытия, которое, уже раскрывая, держит в сокрытости и относится к сокрытости. Что скрывает допущение бытия в этой соотнесенности с сокрытием? Не более и не менее как сокрытие сокрытого в целом, сущего как такового; т. е. тайну. Не отдельная тайна об этом и том, а только одна, а именно то, что вообще тайна (сокрытие сокрытого) как таковая господствует над бытием (*Da-sein*) человека.

В раскрывающем и одновременно скрывающем допущении бытия сущего (*des Seienden*) в целом совершается то, что сокрытие выступает как

первично сокрытое. Бытие, поскольку оно существует (*ek-sistiert*), исторически, сохраняет первейшую и обширнейшую конечную не-раскрытость, подлинную не-истину. Подлинная не-сущность истины — это тайна. Не-сущность не означает здесь еще падения до сущности в смысле всеобщего, ее *possibilitas* (осуществления) и ее основы. Не-сущность здесь в таком смысле — это пред-сущностная сущность. Но «не-сущность» означает в первую очередь и большей частью искажение той, уже отпавшей сущности. Не-сущность остается, правда, в каждом из этих значений всегда по-своему, для сущности существенной и никогда не становится несущественной в смысле безразличия. Но сказать так о несущности и неистине означает слишком жестоко отнестись к еще привычному мнению и отвергнуть как передержку с трудом вымышленного «парадокса». Так как эту видимость трудно устранить, следует отказаться от этой только для обыденного мнения парадоксальной речи. Конечно, для сведущего человека «не»-начальная не-сущность истины как не-истины указывает на еще непознанную область истины бытия (не только лишь сущего). <...>

Человек заблуждается. Человек не сразу сбивается с пути. Он только всегда на ложном пути, потому что он исторически упорствует и таким образом уже находится в заблуждении. Заблуждения, через которые человек проходит, есть ничто, то, что как бы тянется рядом с человеком, как яма, в которую он иногда попадает, но заблуждение относится к внутренней структуре существования (*Da-seins*), в которое допущен исторический человек. Заблуждение — это пространство того поворота, в котором ин-зистентная эк-зистенция, включаясь в круговорот, предается забвению и теряет себя. Сокрытие сокрытого сущего в целом господствует в раскрытии соответствующего сущего, которое как забвение сокрытия становится заблуждением.

Заблуждение является существенным антиподом по отношению к первоначальной сущности истины. Заблуждение раскрывается как открытое (*Offene*) для всякой противоположности к существенной истине. Заблуждение — это открытое место и причина *ошибки*. Не отдельная ошибка, но царство (господство) истории тех переплетенных между собой коллизий всех форм заблуждения есть ошибка.

Всякое отношение сообразно своему выявлению и своей соотносительности с сущим в целом имеет каждый раз свою форму заблуждения. Ошибка простирается от самого обычного проступка, недосмотра и просчета до скольжений и промахов в важных поступках и решениях. Но то, что обычно это относится также и к философским учениям, — считают ошибкой, — неправильность суждения и ложность познания, то это только лишь одна из форм, и притом самый поверхностный вид заблуждения. Путь заблуж-

лений, которым в зависимости от обстоятельств должно идти историческое человечество, чтобы его поступок была ошибочной, составляет существенную часть открытости существования (Daseins). Заблуждение господствует над человеком, сбивая его с пути. Как обман заблуждение, однако, в то же самое время создает возможность, которую человек способен выделить из эк-зистенции, а именно не поддаваться заблуждению, распознавая его и не ошибаясь относительно тайны здесь-бытия (Da-seins). Так как ин-зистентная эк-зистенция человека идет путем заблуждений, потому что заблуждение, сбивая с толку и закрывая тайну, приобретает силу, а именно силу забвения, поэтому человек в эк-зистенции своего существования одновременно подвластен силе тайны и угнетенности заблуждения. Он в тисках принуждения тем и другим. Эта полная сущность истины, включающая свою подлиннейшую не-сущность этим своим постоянным колебанием в ту и другую сторону, держит человека в затруднении. Существование — это поворот к необходимости. Из существования человека и только из него возникает раскрытие необходимости и вслед за этим возможное перемещение в неизбежность.

Раскрытие сущего как такового — это само по себе одновременно сокрытие сущего в целом. В одновременности раскрытия и сокрытия господствует заблуждение. Сокрытие сокрытого и заблуждение относятся к изначальной сущности истины. Свобода, постигаемая из ин-зистентной эк-зистенции бытия (Daseins), является сущностью истины (в смысле правильности представления) только потому, что сама свобода происходит из первоначальной сущности истины, из господства тайны на пути заблуждения. Допущение бытия сущего совершается в открыто устойчивом поведении. Но допущение бытия сущего как такового в целом совершается сообразно с сущностью лишь только тогда, когда оно иногда принимается в ее изначальной сущности. Тогда решимость на тайну находится на пути к заблуждению. Тогда вопрос о сущности истины звучит как вопрос о ее происхождении. Тогда раскрывается основа переплетения сущности истины с истиной сущности. Взгляд на тайну из заблуждения есть вопрошение в смысле одного-единственного вопроса, а именно: что такое сущее в целом как таковое. Это вопрошение мыслит, по существу, сбивающий с толку и поэтому в своей многозначности еще не мастерски поставленный вопрос о бытии сущего. Мышление о бытии, из которого первоначально возникает такой вопрос, понимает себя начиная с Платона как «философию», а позднее получает название «метафизика».

В мышлении бытия основывающее историю освобождение человека для эк-зистенции приходит в слово, которое не есть лишь только «выражение» мнения, а всегда является уже хорошо сохраненной структурой

истины сущего в целом. Многие ли имеют слух для того, чтобы услышать это слово, этому счет не ведется. Тот кто относится к тем, которые могут слышать, определяет место человека в истории. Однако в мире в тот самый момент, который принимает за свое начало философия, начинается также *ярко выраженное господство обыденного рассудка (софистика)*.

Он ссылается на несомненность очевидного сущего и толкует всякое мыслящее вопрошение как нападение на здоровый человеческий рассудок и его злополучную раздражительность.

Но что такое философия в оценке здорового рассудка, оправдывающего себя в своей области, — это не касается ее сущности, которую как таковую можно определить только из соотносительности с первоначальной истиной сущего как такового в целом. Но так как полная сущность истины включает в себя не-сущность и, предваряя все, властвует как сокрытие, философия как вопрошение этой истины в себе раздвоена. Ее мышление — это невозможность доброты, которая не отказывается от сокрытости сущего в целом. Ее мышление есть одновременно решимость строгости, которая не нарушает сокрытия, но вынуждает ее неприкосновенную сущность к открытой понятийности и таким образом к ее собственной истине. <...>

Предложенная здесь попытка выводит вопрос о сущности истины за пределы обычного ограничения в общепринятом понятии сущности и содействует размышлению о том, не должен ли быть вопрос о сущности истины одновременно и даже в первую очередь вопросом об истине сущности. Но в понятии «сущность (Wesen)» философия мыслит бытие. Сведение внутренней возможности правильности высказывания к экзистентной свободе допущения бытия как ее «основания», равно как намек на начало сущности этого основания в сокрытии и в заблуждении могло бы указать на то, что сущность истины — это не пустая «генерализация» «абстрактной» всеобщности, но скрывающая себя единственность неповторимой истории раскрытия «смысла» того, что мы называем бытием и с давних пор привыкли мыслить только как сущее в целом.

Вопрос о сущности истины возникает из вопроса об истине сущности. Первый вопрос понимает сущность прежде всего в смысле истины или вещиности, а истину — как характер познания. Вопрос об истине сущности понимает сущность вербально и мыслит под этим словом, оставаясь еще внутри представления метафизики, бытие как господствующее различие бытия и сущего. Истина означает просвечивающее хранение как основную черту бытия. Вопрос о сущности истины находит ответ в утверждении: сущность истины есть истина сущности. После этого разъяснения отчетливо видно, что предложение не просто меняет состав слов в словосочетании и хочет создать видимость парадокса. Субъект предложения, в случае

если эту фатальную грамматическую категорию вообще еще можно употребить, — это истина сущности. Просвечивающее хранение есть, т. е. позволяет осуществлять свою сущность, согласованность между познанием и сущим. Это предложение не является диалектическим. Оно вообще не является предложением в смысле высказывания. Ответ на вопрос о сущности истины — это описание поворота внутри истории бытия. Так как к нему относится просвечивающее хранение, то бытие выступает первоначально в свете скрывающего запрещения, название этого просвета *aletheia*...

Важный вопрос (Бытие и время. 1927) о смысле, т. е. (Бытие и время. С. 151) о сфере проецирования (*Entwurfsbereich*), т. е. об открытости, т. е. об истине бытия, а не только сущего, остается намеренно неразвернутым. Мышление остается, по своей видимости, в лоне метафизики и на своих решающих отрезках пути, которые ведут от истины как правильности к экзистентной свободе и от последней — к свободе как сокрытию и заблуждению, совершает изменение вопрошания, изменение, которое относится к преодолению метафизики. Подвергнутое в докладе проверке мышление осуществляется в существенном опыте, показывающем, что только лишь из здесь-бытия, в которое может войти человек, подготавливается близость к истине бытия для исторического человека. Всякого вида антропология и вся субъективность человека как субъекта, как уже в работе «Бытие и время», не только отвергнута и найдена истина бытия как основа измененной исторической позиции, но ход доклада имеет намерение мыслить на этой другой основе исходя из здесь-бытия. Последовательность вопрошания есть само по себе путь мышления, которое, вместо того чтобы давать представления и понятия, испытывает и повторяет себя как изменение связи с бытием.

«О сущности истины.» // *Философские науки*. 1989, № 4. С. 96—104.

ПОЛАНИ МАЙКЛ (1891—1976)

Я отказался от идеала научной беспристрастности. В точных науках этот ложный идеал, пожалуй, не приносит большого вреда, поскольку там ученые нередко им пренебрегают. Но, как я постараюсь показать, в биологии, психологии и социологии его влияние оказывается разрушительным, искажающим все наше мировоззрение даже за границами собственно науки. Я хочу предложить иной идеал знания.

Этим намерением определяется широта тематики данной книги и тот

новый термин, который я вынес в ее заглавие — «Личностное знание». Может показаться, что эти два слова противоречат друг другу: ведь подлинное знание считается безличным, всеобщим, объективным. Но это кажущееся противоречие разрешается иной трактовкой самого понятия «знание».

Для меня знание — это активное постижение познаваемых вещей, действие, требующее особого искусства. Акт познания осуществляется посредством упорядочения ряда предметов, которые используются как инструменты или ориентиры, и оформления их в искусный результат, теоретический или практический. Можно сказать, что в этом случае наше осознание этих предметов является «периферическим» по отношению к главному «фокусу осознания» той целостности, которой мы достигаем в результате. Ориентиры и инструменты — это только ориентиры и инструменты; они не имеют самостоятельного значения. Они призваны служить искусственным продолжением нашего тела, а это предполагает определенное изменение индивидуальной деятельности. В этом смысле акты постижения необратимы и некритичны.

Этим определяется *личное участие* познающего человека в актах понимания. Но это не делает наше понимание *субъективным*. Постигание не является ни произвольным актом, ни пассивным опытом; оно — ответственный акт, претендующий на всеобщность. Такого рода знание на самом деле *объективно*, поскольку позволяет установить контакт со скрытой реальностью; контакт, определяемый как условие предвидения неопределенной области неизвестных (и, возможно, до сей поры непредставимых) подлинных сущностей. Мне думается, что термин «личностное знание» хорошо описывает этот своеобразный сплав личного и объективного.

Личностное знание — это интеллектуальная самоотдача, поэтому в его претензии на истинность имеется определенная доля риска. Объективное знание такого рода может содержать лишь утверждения, для которых не исключена возможность оказаться ложными...

В каждом акте познания присутствует страстный вклад познающей личности и ... эта добавка — не свидетельство несовершенства, но насущно необходимый элемент знания. <...>

Если ... мы сделаем попытку изучать Вселенную объективно, уделяя одинаковое внимание равным по массе порциям материи, это закончится тем, что на протяжении всей нашей жизни мы будем изучать межзвездную пыль, делая небольшие перерывы для изучения скоплений раскаленного водорода; и не раньше, чем через тысячу миллионов исследовательских жизней, наступит момент, когда одну секунду времени можно будет посвятить изучению человека. Нет нужды говорить, что никто — включая

ученых — не придерживается такого взгляда на Вселенную, какие бы славословия ни возносились при этом «объективности». Но нас это не удивляет. Потому что, будучи человеческими существами, мы неизбежно вынуждены смотреть на Вселенную из того центра, что находится внутри нас, и говорить о ней в терминах человеческого языка, сформированного насущными потребностями человеческого общения. Всякая попытка полностью исключить человеческую перспективу из нашей картины мира неминуемо ведет к бессмыслице. <...>

Наиболее распространенная сейчас концепция науки, основанная на разделении субъективности и объективности, стремится — и должна стремиться любой ценой — исключить из картины науки это явление страстного, личностного, чисто человеческого создания теорий или в крайнем случае минимизировать его, сводя к фону, который можно не принимать во внимание. Ибо современный человек избрал в качестве идеала знания такое представление естественной науки, в котором она выглядит как набор утверждений, «объективных» в том смысле, что содержание их целиком и полностью определяется наблюдением, а форма может быть конвенциональной. Чтобы искоренить это представление, имеющее в нашей культуре глубокие корни, следует признать интуицию, внутренне присущую самой природе рациональности, в качестве законной и существенной части научной теории. Поэтому интерпретации, сводящие науку к экономичному описанию фактов, или к конвенциональному языку для записи эмпирических выводов, или к рабочей гипотезе, призванной обеспечить удобство человеческой деятельности, — все они определенно игнорируют рациональную суть науки. <...>

Личностное знание проявляется в оценке вероятности и порядка в точных науках, как с еще большей эффективностью выступает оно в описательных науках при анализе умения и мастерства. Во всех этих случаях акт познания содержит элемент оценки; и этот личностный коэффициент, который сообщает форму всему фактическому знанию, одновременно служит также для соединения субъективности и объективности. В нем скрыто стремление человека преодолеть собственную субъективность путем самоотверженного подчинения своих личных свершений универсальным стандартам. <...>

Цель моей книги состоит в том, чтобы показать, что абсолютная объективность, приписываемая обычно точным наукам, принадлежит к разряду заблуждений и ориентирует на ложные идеалы. Отвергая эту иллюзию, я хочу предложить другое представление, заслуживающее, на мой взгляд, большего интеллектуального доверия. Его я назвал «личностное знание». В первой части, озаглавленной «Искусство познания», я собира-

юсь наметить перспективу, открываемую этим понятием, чтобы как-то оправдать мое стремление, которое в противном случае может показаться простой придирчивостью, раскрыть сокровенные тайны современного научного мировоззрения. Такого рода оправдание необходимо по той причине, что тщательно скрываемые слабые звенья есть во всякой мыслительной системе; в той системе, которую я пытаюсь выстроить, исходя из понятия «личностное знание», тоже есть ряд вопросов, повисающих в воздухе. Мы слишком хорошо знаем, как во все времена люди, негодую на какие-то неувязки в современном им мышлении, переходили к другой мыслительной системе, не замечая, что этой новой системе присущи те же самые недостатки. В философии это обычное явление. Имея это в виду, я продолжу начатую мной переоценку ценностей в науке. <...>

Несколько раз повторяющееся выше рассуждение по поводу роли неявного, молчаливого фактора в формировании членораздельного, отчетливого выражения знания останется туманным до тех пор, пока мы не определим тот процесс, посредством которого неявный компонент знания взаимодействует с явным, личностный — с формальным. Однако к лобовой атаке на эту проблему мы еще не готовы. Предварительно нам нужно рассмотреть три основные области, характеризующиеся различным предельным соотношением речи и мысли, а именно:

(1) Область, в которой компонент молчаливого неявного знания доминирует в такой степени, что его артикулированное выражение здесь, по существу, невозможно. Эту область можно назвать *«областью невыразимого»*.

(2) Область, где названный компонент существует в виде информации, которая может быть целиком передана хорошо понятной речью, так что здесь область *молчаливого знания совпадает с текстом, носителем значения которого оно является*.

(3) Область, в которой неявное знание и формальное знание независимы друг от друга. <...>

Мы можем попытаться зафиксировать периферическое знание, сфокусировав на нем свое внимание, выделив и явно сформулировав его в отчетливом виде. Однако подобная спецификация, вообще говоря, не будет исчерпывающей. Опытный врач-диагност, специалист в области систематики или производства хлопчатобумажных тканей могут сформулировать некоторые общие принципы своей работы и указать на те ключевые (существенные) признаки, которыми они руководствуются в своих действиях и оценках, но знают они все же гораздо больше, чем могут выразить в словах: они знают эти принципы и признаки практически, не эксплицитно, не как объекты, а в качестве инструментов, неразрывно связанных

с их интеллектуальными усилиями, направленными на достижение понимания той ситуации, с которой они сталкиваются. И в этом своем качестве периферическое знание невыразимо в словах. Сказанное в равной мере относится и к квалификации ученого-специалиста (как к искусству познания), и к мастерству профессионального исполнения во всех других областях человеческой деятельности (как к искусству действия). Отсюда же следует, что во всех случаях, для того чтобы овладеть искусством познания и действия, недостаточно одних лишь предписаний и указаний, недостаточно также научиться исполнению каких-либо их отдельных фрагментов — необходимо еще приобрести специальный навык эффективной их координации. Последнее связано с тем, что словесно невыразимым может быть и знание отношений между отдельными конкретными деталями, образующими в совокупности целое, даже если все они порознь могут быть эксплицитно определены. Примером может служить практика изучения анатомии человека в медицинских учебных заведениях.

Обычно все начинается с того, что студент-медик заучивает наизусть названия различных органов и тканей, составляющих человеческий организм. Это требует большой работы памяти, но с точки зрения понимания изучаемого материала особых трудностей не составляет, поскольку, как правило, характерные части человеческого тела можно распознать по соответствующим схемам. Главная трудность для понимания анатомии, а значит, и для ее преподавания возникает в связи с тем, что ни одна из этих двумерных схем не может дать адекватного представления о сложной, трехмерной картине органов человеческого организма. Даже вскрытие трупов, при котором обнажается какая-нибудь внутренняя область с ее органами, позволяет увидеть лишь одну часть этой области. Воображение же должно на этой основе реконструировать объемную, трехмерную картину демонстрируемой области в том виде, в каком она существовала до вскрытия, и мысленно представить ее связи с соседними не вскрытыми областями.

Поэтому то знание топографии, которым обладает опытный хирург в отношении тех участков тела, которые он оперирует, есть невыразимое знание. <...>

Наука не может выжить на острове позитивных фактов в окружении океана интеллектуального наследия человека, обесцененного до уровня всего лишь субъективных эмоциональных реакций. Наука должна признать правильность определенных эмоций, и, если ей это удастся, она не только «спасет» сама себя, но своим примером подведет базу и под всю систему культурной жизни, частью которой является. <...>

Страстность делает сами объекты эмоционально окрашенными; они

становятся для нас притягательными или отталкивающими; если эмоции позитивны, то объект приобретает в наших глазах исключительность. Страстность ученого, делающего открытие, имеет *интеллектуальный* характер, который свидетельствует о наличии *интеллектуальной*, и в частности *научной, ценности*. Утверждение этой ценности составляет неотъемлемую часть науки. <...>

Функция, которую я здесь приписываю научной страстности, состоит в возможности различения фактов, имеющих или не имеющих научный интерес. Лишь небольшая часть известных фактов представляет интерес для ученых; и научные эмоции служат, в частности, ориентиром для оценки, что представляет больший интерес, а что — меньший, что имеет для науки огромное знание, а что — относительно небольшое. Я хочу показать, что оценка эта зависит в конечном свете от чувства интеллектуально прекрасного и представляет особой эмоциональную реакцию, не поддающуюся беспристрастной оценке (так же как мы не можем беспристрастно определять красоту произведения искусства или достоинство благородного поступка).

Науки открывают новое знание, однако новое видение, которое при этом возникает, само не является этим знанием. Оно *меньше*, чем знание, ибо оно есть догадка; но оно и *больше*, чем знание, ибо оно есть предвидение вещей еще неизвестных, а быть может, и непостижимых в настоящее время. Наше видение общей природы вещей — это наша путеводная нить для интерпретации всего будущего опыта. Такая путеводная нить является необходимой. Теории научного метода, пытающиеся объяснить формирование научной истины посредством какой бы то ни было чисто объективной и формальной процедуры, обречены на неудачу. Любой процесс исследования, не руководимый интеллектуальными эмоциями, неизбежно потонет в тривиальностях. <...>

Обнаруженный Гёделем процесс безграничного разрастания системы аксиом с очевидностью доказывает, что человек, работающий с машиной для логического вывода, может достичь неформальным путем такого диапазона знаний, который невозможен для этой машины самой по себе, даже если выполняемые ею операции указывают на подходы к этому знанию. Следовательно, сила разума превосходит силу машины, способной к логическому выводу. Но встающая в связи с этим проблема имеет более широкий характер. Дело в том, что существуют еще и автопилоты, приборы, управляющие артиллерийским огнем, и прочие машины, действие которых не ограничивается логическим выводом. А.М. Тьюринг показал, что можно придумать машину, которая будет как конструировать, так и выдвигать в качестве новых аксиом сколь угодно много гёделевских высказываний.

Всякий повторяющийся эвристический процесс, примером которого в области дедуктивных наук и служит гёделевский вывод, может выполняться автоматически. Машина может автоматически играть в шахматы. И вообще всякое искусство воспроизводимо в автоматическом процессе в той степени, в какой правила или нормы искусства могут быть сформулированы. Они могут включать в себя даже элемент случайности, который обеспечит, например, процедура подбрасывания монеты, но искусство или знание, не имеющее писаных правил, никогда не сможет стать уделом машины.

Всю сферу автоматических операций мы, конечно, не сможем описать, с точки зрения тех формальных критериев, которые применимы к машинам логического вывода. Однако необходимость связи машины и человека существенно ограничивает независимость машины и обеспечивает ей статус, подчиненный статусу мыслящего человека. Ибо машина является таковой, только если кто-то целенаправленно использует ее в этой роли, если кто-то считает, что правильная работа машины будет способствовать достижению определенной цели. Иными словами, машина является инструментом, на который опирается человек. В этом заключается различие между машиной и разумом. Интеллектуальные достижения человека возможны *с помощью* машины или *без её помощи*, в то время как сама машина может функционировать только как продолжение человеческого тела и под руководством человеческого разума.

«Личностное знание. На пути к посткритической философии». М., 1985. С. 18—19, 20, 37—38, 39, 40, 128, 130—131, 195, 196, 197, 270—271.

АНДРЕЙ БЕЛЫЙ (1880—1934)

Идея — не понятие. Как выступление бессознательного в видимость, она упраздняет условное деление на объем и содержание. С увеличением объема понятия уменьшалось его формальное содержание. В идее этого нет. Определяемая от противного, идея изменяет обратное отношение между объемом и содержанием в прямое. Идея — ограничение безусловного. Если безусловное носит характер единства, то выступление его в видимость ограничено множественностью ступеней. Отсюда множественность идей. Возможно говорить о родовых и видовых идеях. Родовые идеи интенсивнее видовых. С устранением противоположности между объемом и содержанием родовые идеи различимы от видовых степенью интенсивности. Интенсивность эта выражается степенью влияния их на нас.

Для познания идей необходимо представление. Если время есть форма,

систематизирующая представления о внутренних чувствах, то созерцание временных идей интенсивней влияет на нашу душу. Можно поэтому условно говорить о большей интенсивности временных идей. Временные идеи поэтому есть родовые относительно пространственных. Содержание искусства — познание идей. Временные формы искусств дают существеннейшее познание. Вот почему музыкальные идеи — существенные символы.

Эти — идеи родовые сравнительно с идеями прочих искусств. Вот почему можно говорить о музыкальности образов, а не наоборот. Образная музыка ничего не прибавит к выражаемым образам. Вот почему можно говорить о музыкальном корне всех искусств. Можно говорить о духе музыки в скульптуре, а не наоборот. В музыке наибольшее приближение глубин духа к поверхностям сознания.

Не событиями захвачено все существо человека, а *символами иного*. Музыка идеально выражает символ. Символ поэтому всегда музыкален. Перевал от критицизма к символизму неминуемо сопровождается пробуждением духа музыки. Дух музыки — показатель перевала сознания. Не к драме, ко всей культуре обращен возглас Ницше: «Увенчайте плющом чело ваше, возьмите в руки тирсы и не дивитесь, если тигры и пантеры, лапаясь, лягут у ваших ног... Вы должны сопровождать дионисианское торжественное шествие от Инда»... Современное человечество взволновано приближением внутренней музыки к поверхности сознания. Оно захвачено не событием, а *символом иного*. Пока *иное* не воплотится, не прояснятся волнующие нас символы современного творчества. Только близорукие в вопросах духа ищут ясности в символах. Душа не звучит их — не узнают они ничего.

К тому, что было прежде времен, к тому, что будет, обращен символ. Из символа брызжет музыка. Она мигует сознание. Кто не музыкален, тот ничего не поймет.

Символ пробуждает музыку души. Когда мир придет в нашу душу, всегда она зазвучит. Когда душа станет миром, она будет вне мира. Если возможно влияние на расстоянии, если возможна магия, мы знаем, что ведет к ней. Усилившееся до непомерного музыкальное звучание души — вот магия. Чарует душа, музыкально настроенная. В музыке чары. Музыка — окно, из которого льются в нас очаровательные потоки Вечности и брызжет магия.

Искусство есть гениальное познание. Гениальное познание расширяет его формы. В символизме, как методе, соединяющем *вечное* с его пространственными и временными проявлениями, встречаемся с познанием Пла-

тоновых идей. Искусство должно выражать идеи. Всякое искусство по существу символично. Всякое символическое познание идейно. Задача искусства, как особого рода познания, неизменна во все времена. Меняются способы выражения. Развитие философского познания доказательством от противного ставит его в зависимость от познания откровением, познания символического. С изменением теории познания меняется отношение к искусству. Оно уж больше не самодовлеющая форма; оно и не может быть призвано на подмогу утилитаризму. Оно становится путем к наиболее существенному познанию — познанию религиозному. Религия есть *система последовательно развертываемых символов*. Таково ее первоначальное внешнее определение.

«Символизм как миропонимание». М., 1994. С. 246 — 247.

ЛОСЕВ АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ (1893—1988)

Всякий, кто достаточно занимался историей философии или эстетики, должен признать, что в процессе исследования он часто встречался с такими терминами, которые обычно считаются общепонятными и которые без всяких усилий обычно переводятся на всякий другой язык, оставаясь повсюду одним и тем же словом. До поры до времени мы оставляем эти термины без всякого анализа; и если они встречаются в античной философии, то зачастую и очень долго при употреблении их в новых языках мы так и оставляем их в греческом или латинском виде. Таковы, например, термины «структура», «элемент», «идея», «форма», «текст» и «контекст». Однако такого рода иллюзия общепонятности при исследовании античных текстов начинает мало-помалу разрушаться, так что исследователь принужден бывает расстаться с ней и подвергнуть многие термины или понятия специальному историческому исследованию. К числу таких терминов и относится символ. Казалось бы, что может быть проще того, что А указывает на В и является его символом? Ведь всякий понимает, что государственный флаг, например, есть указание на определенную государственную принадлежность, что густая туча есть указание на дождь, который вот-вот пойдет, что хороший огород есть знак того, что за ним кто-нибудь усердно ухаживал. К сожалению, однако, история термина «символ» вполне разочаровывает нас в этой общепонятности, как бы нам ни говорили, что капель есть символ простуды, и как бы хорошо это выражение ни понималось всеми. При ближайшем рассмотрении оказывается, что символ (брать ли его

именно в этой терминологической оболочке как «символ», брать ли его как понятие, выраженное другими словами или совокупностью слов) есть одно из центральных понятий философии и эстетики и требует чрезвычайно кропотливого исследования. Мы в настоящее время, правда, в своей философии и гносеологии редко употребляем такой термин, как «символ». Однако все термины и идеи современной философии трудно понять, не принимая во внимание их историческое происхождение. Что же касается истории философии, то там этот термин чрезвычайно насыщен, разнообразен, гибок и попадает в системы философии, совершенно не похожих друг на друга.

В советской литературе исследование этого термина и понятия почти целиком отсутствует. Для этого были свои важные причины, о которых мы сейчас не будем подробно говорить. Скажем только, что в последние полвека у большинства исследователей и критиков не возникало никакой потребности заниматься понятием символа. Правда, одно из довольно значительных течений в литературе и искусстве конца XIX — начала XX в. именovalo себя символизмом, а его представители называли себя символистами, но это направление большей частью понимало символ очень узко, а именно как мистическое отражение потустороннего мира в каждом отдельном предмете и существе. Естественно, что большинство критиков и логиков, особенно в период революции, не считали нужным пользоваться термином «символ», потому что уже не верили в потусторонний мир и в мистическом понимании символа мало кто нуждался. Это обстоятельство совсем не способствовало тому, чтобы понятие «символ» было исследовано по существу и вовсе не обязательно в субъективистском или мистическом смысле слова.

Нам представляется, что уже давно наступило время дать анализ трудного понятия «символ», без исследования которого многие эстетические теории и даже целые философские системы исторического прошлого не могут быть достаточно глубоко поняты и достаточно правильно изложены. С другой стороны, однако, и чисто объективистский анализ этого термина тоже нас не устраивает. Чтобы понять его во всей глубине, его необходимо перевести на язык современного философского и эстетического сознания, т. е. определить как его здоровое зерно, так и всю историческую шелуху, которая очень часто прилипала к нему и еще до настоящего времени мешает нам произвести его научный анализ.

Поскольку символ всегда относился и к области теории познания, и к области искусствознания, необходимо использовать ту кратчайшую и очевиднейшую схему, которую Ленин предлагает для понимания того, что

такое процесс познания. По Ленину¹, процесс познания начинается от живого чувственного созерцания действительности, идет к абстрактному мышлению и заканчивается практикой. Как раз эти ступени мы и находим в символе, когда он трактуется в своей связи с объективной действительностью.

Символ основан прежде всего на живом созерцании действительности. Следовательно, он есть ее отражение. Но уже тут мы сталкиваемся с явлением символизации. Самый простой образ, отражающий собою действительность, самое простое представление необходимым образом символично и именно потому, что и образ и представление уже указывают на то, в отношении чего они и являются образами и представлениями. Возьмем чувственный образ как таковой, без той чувственной реальности, которую он отражает. Этот вовсе не будет никаким образом и вовсе не будет никаким представлением. Чувственные образы и представления могут быть несовершенными, плохими, никак не обработанными, но, во всяком случае, они указывают так или иначе на объективно-чувственную действительность. А ведь символ в самом широком смысле слова как раз и есть такая конструкция, которая функционирует не изолированно, не дискретно, а всегда обязательно как указатель на нечто иное, чем она сама. В этом элементарном процессе чувственного сознания принцип символизма ни в каком случае не может быть обойден, хотя, разумеется, этот символизм может выражаться и фактически выражается у многих исследователей при помощи совсем других терминов и понятий.

Далее, это живое чувственное созерцание в символе доходит до степени абстрактного мышления. Следовательно, символ включает в себя все то, что характерно для абстрактного мышления, прежде всего четкое различение и противопоставление элементов действительности, четкое их объединение в синтетическое целое, обобщение данных чувственного опыта и превращение всей ползучей чувственной действительности в обобщенную закономерность. Здесь, однако, уже двойной символизм. Если мы не находимся во власти субъективистских теорий (а всякий субъективизм есть достаточно уродливая философия), то уже абстрактное мышление необходимо трактовать как усложненное отражение реальной действительности и даже как отражение ее наиболее глубоких сторон. Следовательно, символизм даже и абстрактного мышления вполне бесспорен. Иначе получится никак не преодолимый гносеологический дуализм и, значит, агностицизм. Во-вторых, даже если и оставаться в пределах чистого мышления, то как

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 152—153

же может состояться такое мышление, если один его этап никак не связан с его другим этапом. Ведь всякое мышление обязательно есть вывод, т. е. выведение тех или других следствий из тех или других оснований. В следствиях необходимым образом содержатся их основания, без которых они вообще не были бы следствиями; и во всяком основании необходимым образом уже содержатся зародыши возможных следствий, потому что какое же это будет основание, если оно целиком и навсегда оторвано от своих следствий? Совершенно правильно некоторые исследователи даже и в максимально абстрактном мышлении находят функционирование принципов символизма.

Наконец, в том же символе абстрагирующее мышление начинает вновь возвращаться к покинутой им объективной действительности, т. е. тут же становится и некоторого рода практикой. Это прямо вытекает из познавательного процесса, который мы формулировали в соответствии с ленинской теорией отражения.

Однако та ступень познания, которая в полном смысле слова оказывается практикой, никак не может удовлетвориться установлением одних логических систем. Эти логические системы должны быть проверены, очищены от возможных заблуждений, направлены в сферу реального человеческого общения. И в конечном итоге они должны быть настолько жизненно устремленными, чтобы быть способными также и переделывать действительность, которую вначале они только пассивно отражали. Практическая деятельность человека в смысле переделывания действительности и есть последний этап человеческого познания, когда объективная действительность, пройдя через область абстрактного мышления, вновь возвращается к самой себе, но уже в расчлененном и преображенном виде.

История символа поражает постоянным наличием в нем именно этих трех моментов: живого чувственного созерцания, абстрактного мышления и человеческой практики, творчески переделывающей самое действительность. Символ вещи в своей основе есть отражение вещи, но не просто отражение, а такое, которое, будучи обработано средствами абстрактного мышления, вновь возвращается к этой вещи, но уже дает эту вещь в переделанной для целей человека и преображенной форме.

Если мы будем иметь в виду эту простую и ясную логическую структуру символа, то термин «символ» уже не будет нас смущать в наших историко-философских и историко-художественных исследованиях. Наоборот, он станет для нас критерием при распутывании весьма сложных, неудобопонятных и на первый взгляд крайне запутанных теорий и систем философии или эстетики. Мы сразу научаемся видеть, где тут рациональное зерно, а

где неизбежная историческая и внешняя случайность. Но такое понятие символа на основе ленинской теории отражения для современной логики, диалектики и теории познания требует больших логических усилий. Тут приходится от многого отмежевывать понятие символа и, наоборот, часто находить его там, где, казалось бы, нет никакой нужды в его использовании. Нечего и говорить о том, что без диалектического закона единства и борьбы противоположностей невозможно и приблизиться к пониманию того, как живое созерцание действительности вдруг становится абстрактным мышлением, а это абстрактное мышление вдруг становится человеческой практикой, да еще и переделыванием действительности. Это обстоятельство тоже усложняет такую концепцию символа, которая могла бы претендовать на современное и передовое значение.

Укажем еще несколько принципов логического исследования, с которыми мы неизбежно встречаемся в той или другой форме в процессе и теоретического и исторического изучения систем эстетики или философии.

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

Разумеется, отнюдь не все понятия, которыми оперирует человеческое мышление, обязательно разработаны в указанном смысле слова. В нашей обыденной жизни мы очень часто оперируем такими понятиями, которые очень далеки от научной разработки. Так, всякий понимает, что такое самолет. Однако, чтобы иметь точное научное понятие самолета, надо знать принцип его устройства и необходимо разные понятия математики и механики так скомбинировать и так специфицировать, чтобы в результате

этого появилось не что иное, как именно понятие самолета. Даже в самой науке отнюдь не все ее понятия обладают такого рода совершенством своей структуры. В искусстве мы тоже должны исходить не просто из чувственного представления, в котором нет ничего обобщенного, но именно из таких образов, которые наделены большой обобщающей силой, так что художественный образ обязательно всегда есть одновременно и такое единичное, которое мы могли бы воспринимать внешними органами чувств, и такое обобщенное, которое заставляет нас мыслить и делать всякого рода выводы и для единичных явлений реальной человеческой жизни. Вот почему художественный образ, лишенный этой обобщающей силы и мощной символической картины этой жизни, всегда есть только бессильная натуралистическая копия жизни, никуда не зовущая и никак не вызывающая о необходимости творческих переделываний действительности.

Нам хотелось бы также указать и еще на один принцип построения символа как в искусстве, так и в науке. В математике имеется весьма точная теория разложения функций в бесконечные ряды. Каждый отдельный член такого ряда не есть сама функция, но то или иное приближение к ней, причем это такого рода приближение, которое сразу указывает нам и на общую функцию, подлежащую в данном случае разложению, и на этот отдельный член ряда, и на то, в силу какого закона и в силу какой именно степени приближения к целостной функции возник данный отдельный член разложения.

Здесь мы имеем замечательную картину того, как точная наука пользуется символами именно в нашем смысле слова и как именно должна рассуждать та теория научного или художественного символа, которая претендует на точность. Поэтому являются жалкими, беспомощными и безусловно устаревшими те представления о символе, которые видят в нем только простое и бессодержательное указание на тот или иной факт действительности, либо не понимают того живого и диалектического становления, которым насыщен символ, либо отрицают в нем наличие всякого принципа закономерного и целесообразного творчески растущего становления жизни. Кто понимает под символом только мертвый знак живой действительности, не имеющий с ней ничего общего, тот должен утверждать, что и для понимания самолета достаточно только обывательского глазения на летящую машину и пассивного восприятия ее шума. Вот почему сотни текстов из истории философии и эстетики будут обречены при такой философско-художественной позиции на вечное их непонимание. Если историк философии и эстетики не продумает заранее всю необычайную сложность термина «символ», то ему только и остается

удивляться тому, как он не может разобраться в этих текстах и как часто приходится ему ограничиваться только ничем не говорящим перенесением этого термина в свой язык в исходной греческой оболочке. <...>

Однако совсем в другом положении находится историк философии или историк эстетики. Ему приходится в своих исследованиях разъяснять десятки и сотни разных теорий и разных терминов. И вот тут-то уже трудновато обойтись без термина «символ» и волей-неволей приходится создавать иной раз даже весьма изысканную в логическом отношении теорию символа, чтобы она была достаточно гибкой, достаточно эластичной и способной охватить в одной цельной формуле то, что в процессе исторического исследования оказывается и противоречивым и неохватным.

Чтобы хоть на одном примере обнаружить огромную смысловую значимость символа, возьмем Герб Советского Союза, а именно входящее в него изображение серпа и молота.

Являются ли здесь серп и молот только предметами чувственного восприятия? Ни в коем случае. Мы находим вокруг себя бесчисленное количество чувственных образов, которые вовсе не обладают такой огромной смысловой и обобщающей силой. Или, может быть, это и есть абстрактное понятие, какое-то родовое обобщение из отдельных единичностей? Ничего подобного. В этом образе серпа и молота есть, конечно, и свой смысл, и свое обобщение множества разных единичных фактов, но, само собой, здесь не только это. А что же еще? Уже отдельно взятые серп и молот не являются ни только чувственными образами, ни только абстрактными идеями. Конечно, предварительно уже нужно понимать, что серп есть серп, а молот есть молот. Но в таком случае, даже если бы мы брали эти два предмета вне советского герба, одной чувственной образности было бы мало, и одной абстрактной идейности тоже было бы мало. Следовательно, и соединение этих двух предметов тоже не выходило бы за пределы их самих и ни о каких гербах здесь не было бы никакого разговора. Скажут: позвольте, но ведь это же есть не просто образ, а еще и художественный образ. Новая ошибка. Серп и молот могут быть изображены художественно, а могут и не быть изображены художественно. В этом втором смысле они все равно останутся серпом и молотом, так что их значимость в гербе вовсе не сводится только к их художественности. Ведь художественный предмет есть тот среди прочего, которым мы любуемся из-за его красоты, и для этого любования вовсе не нужно выходить за пределы данного художественного предмета и мыслить еще какие-нибудь другие предметы.

Но позитивистская мысль не останавливается и на этом. Говорят, это есть знак, изображение, указание. Это также совершенно неверно. Мало

ли что указывает на что-либо другое? Ключ указывает на замок, для которого он сделан. Дверь указывает на то, что через нее можно пройти из одного помещения в другое. Печная труба на крыше указывает на то, что в этой избе находится или должна находиться печь. Все это является знаками стабильными, неподвижными, однообразными, не влияющими на человеческую волю и не зовущими к изменению действительности. Это — мертвые знаки.

Анализируемый нами знак в системе советского герба, во-первых, является обобщением огромного множества социально-исторических явлений известного порядка. Во-вторых, это обобщение есть указание на множество отдельных социально-исторических фактов и является для них принципом, образцом, моделью, законом и методом. В-третьих, это есть такая обобщенность, которая хотя и выражена в виде определенного чувственного образа, тем не менее приглашает к единству рабочих и крестьян при построении государства нового типа, зовет к этому, агитирует за это, это пропагандирует. Это есть такой знак, который волнует умы, зовет к подвигам, двигает народными массами и вообще является не просто знаком, но конструктивно-техническим принципом для человеческих действий и волевой устремленности, для построения новой жизни и для переделывания действительности. Как же в этих случаях можно сказать, что тут перед нами только знак и больше нет ничего другого? Это — не знак, но огромная социально-историческая сила, идущая очень далеко, вплоть до мировой революции.

Итак, здесь перед нами не просто чувственный и пассивно воспринимаемый образ, не просто абстрактная и мертвая идея или понятие, не их объединение, не составленный из них художественный образ, не просто знак или обозначение хотя бы даже единства рабочих и крестьян. Что же здесь перед нами, в конце концов? Здесь перед нами *символ* единения рабочих и крестьян, *символ* Советского государства, *символ* мировой революции. Он и чувственный, он и идейный, он может быть и художественным; он и указание на нечто иное, чем просто серп и молот, взятые в своей вещественной изоляции; он и модель для огромных социально-исторических сдвигов, он и структура, но не мертвая, а заряженная множеством, если не целой бесконечностью социально-исторических действий; он и призван творчески переделывать действительность, а не просто мертвенно и неподвижно отражать ее, как обыкновенный знак вещи отражает самое вещь. Если мы попробуем отбросить хотя бы один из указанных у нас моментов этого герба, он уже перестанет быть гербом. Он перестанет быть символом и сведется к тому, что вовсе не будет символом указанного

содержания. Но тогда, значит, понятие символа необходимо изучить во всей его специфике и не бояться того, что символ несводим ни к одному из указанных у нас его моментов, а является их нераздельной целостью.

Сейчас мы взяли символ огромной социально-исторической значимости. Но, присмотревшись ближе к окружающей нас действительности, к нашему взаимному общению и ко всей создаваемой нами жизни, мы без труда заметим, что все области действительности и жизни буквально наполнены и переполнены бесконечным числом разнообразных символов. Тем более является очередной необходимостью логический анализ этого понятия.

«Логика символа». // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 247 — 254.

СИМВОЛ (греч. *σμβολον* — знак, примета) — идейная, образная или идейно-образная структура, содержащая в себе указание на те или иные, отличные от нее предметы, для которых она является обобщением и неразвернутым знаком. Как идеальная конструкция вещи С. в скрытой форме содержит в себе все возможные проявления вещи и создает перспективу для ее бесконечного разворачивания в мысли, перехода от обобщенно-смысловой характеристики предмета к его отд. конкретным единичностям. С. является, т. о., не просто знаком тех или иных предметов, но он заключает в себе обобщенный принцип дальнейшего разворачивания свернутого в нем смыслового содержания. Образцом логически точно разработанного С. может служить любая математич. функция, содержащая в себе закон своего разложения в бесконечный ряд то более, то менее близких друг другу значений. В иск-ве, напр., в назв. произв. «Дым» Тургенева, «Гроза» Островского, «Вишневый сад» Чехова, «На дне» Горького, «Поднятая целина» Шолохова, непосредственно обозначаемый чувств. образ содержит одновременно обобщающий принцип раскрываемой в этих произв. действительности.

Термин «С.» этимологически связан с греч. глаголом *συνβάλλω* — соединяю, сталкиваю, сравниваю. Уже эта этимология указывает на соединение двух планов действительности, на то, что С. представляет собой арену встречи известных конструкций сознания с тем или иным возможным предметом этого сознания. Ввиду многозначности самого термина «С.» его часто отождествляли со «знаком», «олицетворением», «аллегорией», «метафорой», «эмблемой» и т. п. Это делает необходимым отграничить понятие С. от др. категорий.

В отличие от *аллегории*, где образ играет подчиненную роль и выступает как иллюстрация нек-рой общей отвлеченной идеи, С. предполагает рав-

новесие идеи и образа. С. не является персонификацией или схематич. олицетворением отвлеченного понятия (как, напр., Добродетель, Порок, Наслаждение, Грех и т. п. в ср.-век. мистериях). В персонификации значение образа не выходит за пределы олицетворяемой им абстракции, тогда как в С. образ полностью сохраняет свою самостоятельность, несводим к абстракции, потенциально содержит в себе множество абстрактных идей изображаемого предмета, так что последний предстает в С. в его глубокой, разносторонней и многозначной смысловой перспективе. В этом и заключается нераздельное единство и равновесие идеи и образа, внутреннего и внешнего в С. Означающее и означаемое здесь взаимнообратимы. Идея дана конкретно, чувственно, наглядно, в ней нет ничего, чего не было бы в образе, и наоборот.

С. не является метафорой, поскольку в последней образ носит совершенно самостоят. характер и не указывает на к.-л., хотя бы и многозначную, идею предмета. Условный характер художественного С. отличает его от мифа (см. *Мифология*). Идеино-образная сторона художеств. С. связана с изображаемой предметностью только в отношении смысла, но никак не субстанциально; миф же вещественного отождествляет отображение и отображаемую в нем действительность. Религ. С. (в частности, т. н. С. веры) является одновременно также и мифом.

Одной из разновидностей С. является эмблема, к-рая предполагает узаконенное конвенциональное употребление какой-либо вещи в качестве С. в связи с теми или иными обществ.-историч. установлениями.

Помимо религии и искусства, термин «С.» употребляется также в науке, в особенности в логике и математике, где значение его приближается к понятию знака. Совр. точная наука пользуется реально обоснованными символич., в особенности математич. формулами, к-рые дают общее как закон для получения единичного и предполагают единичное как проявление общей сущности и общего закона...

«Символ». // Философская энциклопедия. М. Т. 5. С. 10.

БАХТИН МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ (1895—1975)

Текст (письменный и устный) как первичная данность ... всего гуманитарно-филологического мышления (в том числе даже богословского и философского мышления в его истоках). Текст является той непосредственной действительностью (действительностью мысли и переживаний), из

которой только и могут исходить эти дисциплины и это мышление. Где нет текста, там нет и объекта для исследования и мышления.

«Подразумеваемый» текст. Если понимать текст широко — как всякий связный знаковый комплекс, то и искусствоведение (музыковедение, теория и история изобразительных искусств) имеет дело с текстами (произведениями искусства). Мысли о мыслях, переживания переживаний, слова о словах, тексты о текстах. В этом основное отличие наших (гуманитарных) дисциплин от естественных (о природе), хотя абсолютных, непроницаемых границ и здесь нет. Гуманитарная мысль рождается как мысль о чужих мыслях, волеизъявлениях, манифестациях, выражениях, знаках, за которыми стоят проявляющие себя боги (откровение) или люди (законы властителей, заповеди предков, безыменные изречения и загадки и т. п.). Научно точная, так сказать, паспортизация текстов и критика текстов — явления более поздние (это целый переворот в гуманитарном мышлении, рождение *недоверия*). Первоначально *вера*, требующая только понимания — *истолкования*. <...>

За каждым текстом стоит система языка. В тексте ей соответствует все повторенное и воспроизведенное и повторимое и воспроизводимое, все, что может быть дано вне данного текста (данность). Но одновременно каждый текст (как высказывание) является чем-то индивидуальным, единственным и неповторимым, и в этом весь смысл его (его замысел, ради чего он создан). Это то в нем, что имеет отношение к истине, правде, добру, красоте, истории. По отношению к этому моменту все повторимое и воспроизводимое оказывается материалом и средством. Это в какой-то мере выходит за пределы лингвистики и филологии. Этот второй момент (полюс) присущ самому тексту, но раскрывается только в ситуации и в цепи текстов (в речевом общении данной области). Этот полюс связан не с элементами (повторимыми) системы языка (знаков), но с другими текстами (неповторимыми) особыми диалогическими (и диалектическими при отвлечении от автора) отношениями. <...>

Всякий истинно творческий текст всегда есть в какой-то мере свободное и не предопределенное эмпирической необходимостью откровение личности. Поэтому он (в своем свободном ядре) не допускает ни каузального объяснения, ни научного предвидения. Но это, конечно, не исключает внутренней необходимости, внутренней логики свободного ядра текста (без этого он не мог бы быть понят, признан и действителен).

Проблема текста в гуманитарных науках. Гуманитарные науки — науки о человеке в его специфике, а не о безгласной вещи и естественном явлении. Человек в его человеческой специфике всегда выражает себя (говорит), то есть создает текст (хотя бы и потенциальный). Там, где человек изучается

вне текста и независимо от него, это уже не гуманитарные науки (анатомия и физиология человека и др.). <...>

Увидеть и понять автора произведения — значит увидеть и понять другое, чужое сознание и его мир, то есть другой субъект («Ди»). При *объяснении* — только одно сознание, один субъект; при *понимании* — два сознания, два субъекта. К объекту не может быть диалогического отношения, поэтому объяснение лишено диалогических моментов (кроме формально-риторического). Понимание всегда в какой-то мере диалогично.

Различные виды и формы понимания. Понимание языка знаков, то есть понимание (овладение) определенной знаковой системы (например, определенного языка). Понимание произведения на уже известном, то есть уже понятом, языке. Отсутствие на практике резких границ и переходы от одного вида понимания к другому.

Можно ли говорить, что понимание языка как системы бессубъектно и вовсе лишено диалогических моментов? В какой мере можно говорить о субъекте языка как системы? Расшифровка неизвестного языка: подстановка возможных неопределенных говорящих, конструирование возможных высказываний на данном языке.

Понимание любого произведения на хорошо знакомом языке (хотя бы родном) всегда обогащает и наше понимание данного языка как системы. <...>

Текст как субъективное отражение объективного мира, текст — выражение сознания, что-то отражающего. Когда текст становится объектом нашего познания, мы можем говорить об отражении отражения. Понимание текста и есть правильное отражение отражения. Через чужое отражение к отраженному объекту.

Ни одно явление природы не имеет «значения», только знаки (в том числе слова) имеют значения. Поэтому всякое изучение знаков, по какому бы направлению оно дальше ни пошло, обязательно начинается с понимания.

Текст — первичная данность (реальность) и исходная точка всякой гуманитарной дисциплины. Конгломерат разнородных знаний и методов, называемый филологией, лингвистикой, литературоведением, науковедением и т. п. Исходя из текста, они бредут по разным направлениям, выхватывают разнородные куски природы, общественной жизни, психики, истории, объединяют их то каузальными, то смысловыми связями, перемешивают констатации с оценками. От указания на реальный объект необходимо перейти к четкому разграничению предметов научного исследования. Реальный объект — социальный (общественный) человек, гово-

рящий и выражающий себя другими средствами. Можно ли найти к нему и к его жизни (труду, борьбе и т. п.) какой-либо иной подход, кроме как через созданные или создаваемые им знаковые тексты. Можно ли его наблюдать и изучать как явление природы, как вещь. Физическое действие человека должно быть понято как поступок, но нельзя понять поступка вне его возможного (воссоздаваемого нами) знакового выражения (мотивы, цели, стимулы, степени осознанности и т. п.). Мы как бы заставляем человека говорить (конструируем его важные показания, объяснения, исповеди, признания, доразвиваем возможную или действительную внутреннюю речь и т. п.). Повсюду действительный или возможный текст и его понимание. Исследование становится спрашиванием и беседой, то есть диалогом. Природу мы не спрашиваем, и она нам не отвечает. Мы ставим вопросы себе и определенным образом организуем наблюдение или эксперимент, чтобы получить ответ. Изучая человека, мы повсюду ищем и находим знаки и стараемся понять их значение.

Нас интересуют прежде всего конкретные формы текстов и конкретные условия жизни текстов, их взаимоотношения и взаимодействия. <...>

Отношение автора к изображенному всегда входит в состав образа. Авторское отношение — конститутивный момент образа. Это отношение чрезвычайно сложно. Его недопустимо сводить к прямолинейной оценке. <...>

Узкое понимание диалогизма как спора, полемики, пародии. Это внешне наиболее очевидные, но грубые формы диалогизма. Доверие к чужому слову, благоговейное приятие (авторитетное слово), ученичество, поиски и выплывание глубинного смысла, *согласие*, его бесконечные градации и оттенки (но не логические ограничения и не чисто предметные оговорки), наслаивания смысла на смысл, голоса на голос, усиление путем слияния (но не отождествления), сочетание многих голосов (коридор голосов), дополняющее понимание, выход за пределы понимаемого и т. п. Эти особые отношения нельзя свести ни к чисто логическим, ни к чисто предметным. Здесь встречаются *целостные* позиции, целостные личности (личность не требует экстенсивного раскрытия — она может сказаться в едином звуке, раскрыться в едином слове), именно *голоса*.

Слово (вообще всякий знак) межиндивидуально. Все сказанное, выраженное находится вне «души» говорящего, не принадлежит только ему. Слово нельзя отдать одному говорящему. У автора (говорящего) свои неотъемлемые права на слово, но свои права есть и у слушателя, свои права у тех, чьи голоса звучат в преднайденом автором слове (ведь ничьих слов нет). Слово — это драма, в которой участвуют три персонажа (это не дуэт,

а трио). Она разыгрывается вне автора, и ее недопустимо интронизировать (интросекция) внутрь автора.

Если мы ничего не ждем от слова, если мы заранее знаем все, что оно может сказать, оно выходит из диалога и овеществляется.

Самообъективация (в лирике, в исповеди и т. п.) как самоотчуждение и в какой-то мере преодоление. Объективируя себя (то есть вынося себя вовне), я получаю возможность подлинно диалогического отношения к себе самому. <...>

К проблеме диалогических отношений. Эти отношения глубоко своеобразны и не могут быть сведены ни к логическим, ни к лингвистическим, ни к психологическим, ни к механическим или каким-либо другим природным отношениям. Это особый тип *смысловых* отношений, членами которых могут быть только *целые высказывания* (или рассматриваемые как целые, или потенциально целые), за которыми стоят (и в которых *выражают* себя) реальные или потенциальные речевые субъекты, авторы данных высказываний. Реальный диалог (житейская беседа, научная дискуссия, политический спор и т. п.). Отношения между репликами такого диалога являются наиболее внешне наглядным и простым видом диалогических отношений. Но диалогические отношения, конечно, отнюдь не совпадают с отношениями между репликами реального диалога — они гораздо шире, разнообразнее и сложнее. Два высказывания, отделенные друг от друга и во времени и в пространстве, ничего не знающие друг о друге, при смысловом сопоставлении обнаруживают диалогические отношения, если между ними есть хоть какая-нибудь смысловая конвергенция (хотя бы частичная общность темы, точки зрения и т. п.). Всякий обзор по истории какого-нибудь научного вопроса (самостоятельный или включенный в научный труд по данному вопросу) производит диалогические сопоставления (высказываний, мнений, точек зрения) высказываний и таких ученых, которые ничего друг о друге не знали и знать не могли. Общность проблемы порождает здесь диалогические отношения. В художественной литературе — «диалоги мертвых» (у Лукиана, в XVII веке), в соответствии с литературной спецификой здесь дается вымышленная ситуация встречи в загробном царстве. Противоположный пример — широко используемая в комике ситуация диалога двух глухих, где понятен реальный диалогический контакт, но нет никакого смыслового контакта между репликами (или контакт воображаемый). Нулевые диалогические отношения. Здесь раскрывается точка зрения *третьего* в диалоге (не участвующего в диалоге, но его *понимающего*). Понимание целого высказывания всегда диалогично.

Нельзя, с другой стороны, понимать диалогические отношения упрощенно и односторонне, сводя их к противоречию, борьбе, спору, несогласию. *Согласие* — одна из важнейших форм диалогических отношений. Согласие очень богато разновидностями и оттенками. Два высказывания, тождественные во всех отношениях («Прекрасная погода!» — «Прекрасная погода!»), если это действительно *два* высказывания, принадлежащие *разным* голосам, а не одно, связаны *диалогическим отношением согласия*. Это определенное диалогическое событие во взаимоотношениях двоих, а не эхо. Ведь согласия могло бы и не быть («Нет, не очень хорошая погода» и т. п.).

Диалогические отношения, таким образом, гораздо шире диалогической речи в узком смысле. И между глубоко монологическими речевыми произведениями всегда наличны диалогические отношения.

Между языковыми единицами, как бы мы их ни понимали и на каком бы уровне языковой структуры мы их ни брали, не может быть диалогических отношений (фонемы, морфемы, лексемы, предложения и т. п.). Высказывание (как речевое целое) не может быть признано единицей последнего, высшего уровня или яруса языковой структуры (над синтаксисом), ибо оно входит в мир совершенно иных отношений (диалогических), не сопоставимых с лингвистическими отношениями других уровней. (В известном плане возможно только представление целого высказывания *со словом*). Целое высказывание — это уже не единица языка (и не единица «речевого потока» или «речевой цепи»), а единица речевого общения, имеющая не значение, а *смысл* (то есть целостный смысл, имеющий отношение к ценности — к истине, красоте и т. п. — и требующий *ответного* понимания, включающего в себя оценку). Ответное понимание речевого целого всегда носит диалогический характер.

Понимание целых высказываний и диалогических отношений между ними неизбежно носит диалогический характер (в том числе и понимание исследователя-гуманитариста); понимающий (в том числе исследователь) сам становится участником диалога, хотя и на особом уровне (в зависимости от направления понимания или исследования). Аналогия с включением экспериментатора в экспериментальную систему (как ее часть) или наблюдателя в наблюдаемый мир в микрофизике (квантовой теории). У наблюдающего нет позиции *вне* наблюдаемого мира, и его наблюдение входит как составная часть в наблюдаемый предмет.

Это полностью касается целых высказываний и отношений между ними. Их нельзя понять со стороны. Самое понимание входит как диалогический момент в диалогическую систему и как-то меняет ее тотальный

смысл. Понимающий неизбежно становится *третьим* в диалоге (конечно, не в буквальном, арифметическом смысле, ибо участников понимаемого диалога кроме третьего может быть неограниченное количество), но диалогическая позиция этого третьего — совершенно особая позиция. <...>

Критерий *глубины* понимания как один из высших критериев в гуманитарном познании. Слово, если оно только не заведомая ложь, бездонно. Набирать глубину (а не высоту и ширь). <...>

«Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философского анализа»
// «Эстетика словесного творчества». М., 1986. С. 297, 299, 301, 306, 308—309, 311, 317—318, 320—322, 324.

Понимание. Расчленение понимания на отдельные акты. В действительном реальном, конкретном понимании они неразрывно слиты в единый процесс понимания, но каждый отдельный акт имеет идеальную смысловую (содержательную) самостоятельность и может быть выделен из конкретного эмпирического акта. 1. Психофизиологическое восприятие физического знака (слова, цвета, пространственной формы). 2. *Узнавание* его (как знакомого или незнакомого). Понимание его повторимого (общего) *значения* в языке. 3. Понимание его *значения* в данном контексте (ближайшем и более далеком). 4. Активно-диалогическое понимание (спор-согласие). Включение в диалогический контекст. Оценочный момент в понимании и степень его глубины и универсальности.

Переход образа в символ придает ему смысловую *глубину* и смысловую перспективу. Диалектическое соотношение тождества и нетождества. Образ должен быть понят как то, что он есть, и как то, что он обозначает. Содержание подлинного символа через опосредствованные смысловые сцепления соотносено с идеей мировой целокупности, с полнотой космического и человеческого универсума. У мира есть смысл. «Образ мира, в слове явленный» (Пастернак). Каждое частное явление погружено в стихию *первоначал бытия*. В отличие от мифа здесь есть осознание своего несовпадения со своим собственным смыслом.

В символе есть «теплота сплывающей тайны» (Аверинцев). Момент противопоставления *своего чуждому*. Теплота любви и холод отчуждения. Противопоставление и сопоставление. Всякая интерпретация символа сама остается символом, но несколько рационализированным, то есть несколько приближенным к понятию.

Определение *смысла* во всей глубине и сложности его сущности. Осмысление как открытие наличного путем узрения (созерцания) и при-
бавления путем творческого созидания. <...>

Автор произведения присутствует только в целом произведении, и его

нет ни в одном выделенном моменте этого целого, менее же всего в оторванном от целого содержании его. Он находится в том невыделимом моменте его, где содержание и форма неразрывно сливаются, и больше всего мы ощущаем его присутствие в форме. Литературоведение обычно ищет его в выделенном из целого *содержании*, которое легко позволяет отождествить его с автором — человеком определенного времени, определенной биографии и определенного мировоззрения. При этом образ автора почти сливается с образом реального человека.

Подлинный автор не может стать образом, ибо он создатель всякого образа, всего образного в произведении. Поэтому так называемый образ автора может быть только одним из образов данного произведения (правда, образом особого рода). Художник часто изображает себя в картине (с краю ее), пишет и свой автопортрет. Но в автопортрете мы *не видим* автора как такового в любом другом произведении автора; больше всего он раскрывается в лучших картинах данного автора. Автор-создающий не может быть создан в той сфере, в которой он сам является создателем. Это *natura naturans* (природа порождающая — *лат.*), а не *natura naturata* (природа порожденная — *лат.*). Творца мы видим только в его творении, но никак не вне его.

Точные науки — это монологическая форма знания: интеллект созерцает *вещь* и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только *безгласная вещь*. Любой объект знания (в том числе человек) может быть воспринят и познан как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только *диалогическим*. <...>

Гуманитарные науки — науки о духе — филологические науки (как часть и в то же время общее для всех них — слово). <...>

Место философии. Она начинается там, где кончается точная научность и начинается иррациональность. Ее можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания) <...>

Диалектика рождается из диалога, чтобы снова вернуться к диалогу на высшем уровне (диалогу *личностей*). <...>

Мысль о мире и мысль в мире. Мысль, стремящаяся объять мир, и мысль, ощущающая себя в мире (как часть его). Событие в мире и причастность к нему. Мир как событие (а не как бытие в его готовности).

Текст живет, только соприкасаясь с другим текстом (контекстом). Только в точке этого контакта текстов вспыхивает свет, освещающий и назад и вперед, приобщающий данный текст к диалогу. Подчеркиваем,

что этот контакт есть диалогический контакт между текстами (высказываниями), а не механический контакт «оппозиций», возможный только в пределах одного текста (но не текста и контекстов) между абстрактными элементами (*знаками* внутри текста) и необходимый только на первом этапе понимания (понимания значения, а не смысла). За этим контактом контакт личностей, а не вещей (в пределе). Если мы превратим диалог в один сплошной текст, то есть сотрем разделы голосов (смены говорящих субъектов), что в пределе возможно (монологическая диалектика Гегеля), то глубинный (бесконечный) смысл исчезнет (мы стукнемся о дно, поставим мертвую точку).

Полное, предельное овеществление неизбежно привело бы к исчезновению бесконечности и бездонности смысла (всякого смысла).

«К методологии гуманитарных наук.» // Там же. С. 381—385.

Проблема той или иной культурной области в ее целом — познания, нравственности, искусства — может быть понята как проблема границ этой области.

Та или иная возможная или фактически наличная творческая точка зрения становится убедительно нужной и необходимой лишь в соотношении с другими творческими точками зрения: лишь там, где на их границах рождается существенная нужда в ней, в ее творческом своеобразии, находит она свое прочное обоснование и оправдание; изнутри же ее самой, вне ее причастности единству культуры, она только голо-фактична, а ее своеобразие может представиться просто произволом и капризом. <...>

Ни один культурный творческий акт не имеет дела с совершенно индифферентной к ценности, совершенно случайной и неупорядоченной материей, — материя и хаос суть вообще понятия относительные, — но всегда с чем-то уже оцененным и как-то упорядоченным, по отношению к чему он должен ответственно занять теперь свою ценностную позицию. Так, познавательный акт находит действительность уже обработанной в понятиях донаучного мышления, но, главное, уже оцененную и упорядоченную этическим поступком: практически-житейским, социальным, политическим; находит ее утвержденной религиозно, и, наконец, познавательный акт исходит из эстетически упорядоченного образа предмета, из виденья предмета.

То, что преднаходится познанием, не есть, таким образом, *res nullius* (ничья вещь — *лат.*), но действительность этического поступка во всех

его разновидностях и действительность эстетического видения. И познавательный акт повсюду должен занимать по отношению к этой действительности существенную позицию, которая не должна быть, конечно, случайным столкновением, но может и должна быть систематически обоснованной из существа познания и других областей. <...>

Каждое явление культуры конкретно-систематично, то есть занимает какую-то существенную позицию по отношению к преднаходимой им действительности других культурных установок и тем самым приобщается заданному единству культуры. Но глубоко различны эти отношения познания, поступка и художественного творчества к преднаходимой ими действительности.

Познание не принимает этической оцененности и эстетической оформленности бытия, отталкивается от них; в этом смысле познание как бы ничего не преднаходит, начинается сначала, или — точнее — момент преднахождения чего-то значимого помимо познания остается за бортом его, отходит в область исторической, психологической, лично-биографической и иной фактичности, случайной с точки зрения самого познания.

Внутри познания преднайденная оцененность и эстетическая оформляемость не входят. Действительность, входя в науку, сбрасывает с себя все ценностные одежды, чтобы стать голой и чистой действительностью познания, где суверенно только единство истины. Положительное взаимопределение в единстве культуры имеет место только по отношению к познанию в его целом в систематической философии.

Есть единый мир науки, единая действительность познания, вне которой ничто не может стать познавательным значимым; эта действительность познания не завершена и всегда открыта. Все, что есть для познания, определено им самим и — в задании — определено во всех отношениях все, что упорствует, как бы сопротивляется познанию в предмете, еще не опознано в нем, упорствует лишь для познания, как чисто познавательная же проблема, а вовсе не как нечто внепознавательное ценное — нечто доброе, святое, полезное и т. п., — такого ценностного сопротивления познание не знает.

Конечно, мир этического поступка и мир красоты сами становятся предметом познания, но они отнюдь не вносят при этом своих оценок и своей самозаконности в познание; чтобы стать познавательным значимым, они всецело должны подчиниться его единству и закономерности.

Так, чисто отрицательно, относится познавательный акт к преднаходимой действительности поступка и эстетического видения, осуществляя этим чистоту своего своеобразия.

Этим основным характером познания обусловлены следующие его особенности: познавательный акт считается только с преднаходимой им, предшествующей ему, работой познания и не занимает никакой самостоятельной позиции по отношению к действительности поступка и художественного творчества в их исторической определенности; более того: отдельность, единичность познавательного акта и его выражения в отдельном, индивидуальном научном произведении не значимы с точки зрения самого познания: *в мире познания принципиально нет отдельных актов и отдельных произведений*; необходимо привнесение иных точек зрения, чтобы найти подход и сделать существенной историческую единичность познавательного акта и обособленность, законченность и индивидуальность научного произведения, между тем — как мы увидим это далее — мир искусства существенно должен распадаться на отдельные, самодовлеющие, индивидуальные целые — художественные произведения, каждое из которых занимает самостоятельную позицию по отношению к действительности познания и поступка; это создает имманентную историчность художественного произведения.

Несколько иначе относится к преднаходимой действительности познания и эстетического видения этический поступок. Это отношение обычно выражают как *отношение долженствования к действительности*; входить в рассмотрение этой проблемы мы здесь не намерены, отметим лишь, что и здесь отношение носит отрицательный характер, хотя и иной, чем в области познания¹.

Переходим к художественному творчеству.

Основная особенность эстетического, резко отличающая его от познания и поступка, — его рецептивный, положительно-приемлющий характер: преднаходимая эстетическим актом, опознанная и оцененная поступком действительность входит в произведение (точнее — в эстетический объект) и становится здесь необходимым конститутивным моментом. В этом смысле мы можем сказать: действительно, жизнь находится не только вне искусства, но и в нем, внутри его, во всей полноте своей ценностной весомости.

¹ Отношение долженствования к бытию носит конфликтный характер. Изнутри самого мира познания никакой конфликт невозможен, ибо в нем нельзя встретиться ни с чем ценностно-чужеродным. В конфликт может вступить не наука, а ученый, притом не *ex cathedra*, а как этический субъект, для которого познание есть *поступок познания*. Разрыв между долженствованием и бытием имеет значимость только изнутри долженствования, то есть для этического поступающего сознания, существует только для него.

социальной, политической, познавательной и иной. Искусство богато, оно не сухо, не специально; художник — специалист только как мастер, то есть только по отношению к материалу.

Конечно, эстетическая форма переводит эту опознанную и оцененную действительность в иной ценностный план, подчиняет новому единству, по-новому упорядочивает: индивидуализует, конкретизирует, изолирует и завершает, *но не отменяет ее опознанный и оцененности*: именно на эту опознанность и оцененность и направлена завершающая эстетическая форма.

Эстетическая деятельность не создает сплошь новой действительности¹. В отличие от познания и поступка, которые создают природу и социальное человечество, искусство воспекает, украшает, воспоминает эту предначинанную действительность познания и поступка — природу и социальное человечество, — обогащает и восполняет их, и прежде всего оно создает конкретное интуитивное единство этих двух миров — помещает человека в природу, понятую как его эстетическое окружение, — очеловечивает природу и натурализует человека. <...>

Единство познания и этического поступка, бытия и должностного, единство конкретное и живое дано нам в нашем непосредственном виденье, в нашей интуиции: не есть ли это интуитивное единство — искомое единство философии? В этом, действительно, великий соблазн для мышления, который создал рядом с единой большой дорогой науки философии параллельные, но не дороги — а изолированные острова индивидуальных художественно-философских интуиций (пусть иногда и гениальных в своем роде)². В этих эстетизованных интуитивных постижениях находимое ими quasi-философское единство так относится к миру и к культуре, как

¹ Этот как бы вторичный характер эстетического несколько не понижает, конечно, его самостоятельности и своеобразия рядом с этическим и познавательным; эстетическая деятельность создает свою действительность, в которой действительность познания и поступка оказывается положительно принятой и преобразенной: в этом — своеобразие эстетического.

² Другую своеобразную разновидность интуитивно-эстетического единства познания и поступка является миф, который, — вследствие преобладания этического момента над познавательным, вдобавок еще почти совершенно лишенным дифференциации, вследствие большей, чем в интуитивной философии, свободы эстетического оформления (сильнее момент изоляции или отрешенности и мифического события, хотя, конечно, несравненно слабее, чем в искусстве, сильнее момент эстетической субъективации и персонификации и некоторые другие моменты формы), — гораздо ближе к искусству, чем интуитивная философия.

единство эстетической формы относится к содержанию в художественном произведении¹.

Одна из важнейших задач эстетики — найти подход к экстетизованным философемам, *создать теорию интуитивной философии на основе теории искусства*. Менее всего материальная эстетика способна осуществить подобное задание: игнорируя содержание, она лишена даже подхода к художественной интуиции в философии.

Действительность познания и этического поступка, входящую в свое опознание и оцененности в эстетический объект и подвергающуюся здесь конкретному интуитивному объединению, индивидуации, конкретизации, изоляции и завершению, то есть всестороннему художественному оформлению (помощью определенного материала, мы — в полном согласии с традиционным словоупотреблением — называем содержанием художественного произведения (точнее, эстетического объекта).

Содержание есть необходимый конститутивный момент эстетического объекта, ему коррелятивна художественная форма, вне этой корреляции ни имеющая вообще никакого смысла.

Вне отнесенности к содержанию, то есть к миру и его моментам, миру — как предмету познания и этического поступка, — форма не может быть эстетически значима, не может осуществить своих основных функций. <...>

Эстетически значимая форма есть выражение существенного отношения к миру познания и поступка, однако это отношение не познавательное и не этическое: художник не вмешивается в событие как непосредственный участник его, — он оказался бы тогда познающим и этически поступающим, — он занимает существенную позицию вне события, как созерцатель, незаинтересованный, но понимающий ценностный смысл совершающегося; не переживающий, а сопереживающий его: ибо, не соотнеся в известной мере, нельзя созерцать событие, как событие именно.

Эта *внеаходимость* (но не индифферентизм) позволяет художественной активности *извне* объединять, оформлять и завершать событие. Изнутри самого познания и самого поступка это объединение и завершение принципиально невозможны: ни действительность познания не может, оставаясь верной себе, объединиться с должествованием, ни должествование, сохраняя свое своеобразие, объединиться с действительностью — нужна существенная ценностная позиция вне познающего и вне должествую-

¹ Как подсобным средством, вроде чертежа в геометрии, и как эвристической гипотезой философия может пользоваться интуитивным образом единства; и в жизни мы на каждом шагу работаем с помощью подобного интуитивного образа.

щего и поступающего сознания, находясь на которой можно было бы совершать это объединение и завершение (и завершение изнутри самого познания и поступка невозможно).

Эстетическая интуитивно-объединяющая и завершающая форма извне нисходит на содержание, в его возможной разорванности и постоянной заданности-неудовлетворенности (действительным этот разрыв и эта заданность являются вне искусства, в этически переживаемой жизни), переводя его в новый ценностный план отрешенного и завершенного, ценностно-успокоенного в себе бытия — красоты.

Форма, обнимая содержание *извне, овнешняет его, то есть воплощает*, — классическая традиционная терминология, таким образом, в основе своей остается верной. <...>

Как осуществляется содержание в художественном творчестве и в созерцании и каковы задачи и методы эстетического анализа его? Этих проблем эстетики мы должны здесь вкратце коснуться. Последующие замечания отнюдь не носят исчерпывающего предмет характера и лишь намечают проблему; причем композиционного осуществления содержания с помощью определенного материала мы здесь совершенно касаться не будем.

1) Должно строго различать познавательный-этический момент, действительно являющийся содержанием, то есть конститутивным моментом данного эстетического объекта, и те суждения и этические оценки, которые можно построить и высказать по поводу содержания, но которые в эстетический объект не входят.

2) Содержание не может быть чисто познавательным, совершенно лишенным этического момента; более того, можно сказать, что этическому принадлежит существенный примат в содержании. По отношению к чистому понятию и чистому суждению художественная форма не может осуществить себя: чисто познавательный момент неизбежно останется изолированным в художественном произведении как неразтворенный прозаизм. Все познание должно быть соотносено с миром свершения человеческого поступка, должно быть существенно связано с поступающим сознанием, и только таким путем оно может войти в художественное произведение.

Самым неправильным было бы представить себе содержание как познавательное теоретическое целое, как мысль, как идею.

3) Этическим моментом содержания художественное творчество и созерцание овладевает непосредственно путем *сопереживания или вчувствования и сооценки*, но отнюдь не путем теоретического понимания и

истолкования, которое может быть лишь средством для вчувствования. Непосредственно этично лишь самое *событие поступка* (поступка — мысли, поступка — дела, поступка — чувства, поступка — желания и пр.) *в его живом свершении изнутри самого поступающего сознания*; именно это событие и завершается извне художественной формой, но отнюдь не его теоретическая транскрипция в виде суждений этики, нравственных норм, сентенций, судебных оценок и т. п.

Теоретическая транскрипция, формула этического поступка есть уже перевод его в познавательный план, то есть момент вторичный, между тем как художественная форма — например, форма, осуществляемая рассказом о поступке, или форма его эпической героизации в поэме, или форма лирического воплощения и т. п. — имеет дело с самим поступком в его первичной этической природе, овладевая ею путем сопереживания волящему, чувствующему и действующему сознанию, вторично же познавательный момент может иметь лишь подсобное значение средства.

Необходимо подчеркнуть, что сопереживает художник и созерцатель отнюдь не психологическому сознанию (да ему и нельзя сопереживать в строгом смысле слова), но этически направленному, поступающему сознанию¹.

Каковы же задачи и возможности эстетического анализа содержания?

Эстетический анализ должен прежде всего вскрыть имманентный эстетическому объекту состав содержания, ни в чем не выходя за пределы этого объекта — как он осуществляется творчеством и созерцанием.

Обратимся к познавательному моменту содержания.

Момент познавательного *узнания* сопровождает повсюду деятельность художественного творчества и созерцания, но в большинстве случаев он совершенно неотделим от этического момента и не может быть выражен адекватным суждением. Возможное единство и необходимость мира познания как бы сквозит через каждый момент эстетического объекта и, не

¹ Вчувствование и сочувственная соотценка сами по себе не носят еще эстетического характера. Содержание акта вчувствования этично: это жизненно-практическая или нравственная ценностная установка (эмоционально-волевая) другого сознания. Это содержание акта вчувствования может быть осмыслено и переработано в различных направлениях: можно сделать его предметом познания (психологического или философско-этического), оно может обусловить этический поступок (наиболее распространенная форма осмысления содержания вчувствования: симпатия, сострадание, помощь), и, наконец, можно сделать его предметом эстетического завершения. В дальнейшем нам придется коснуться более подробно так называемой «эстетики вчувствования».

достигая полноты актуализации в самом произведении, объединяется с миром этического стремления, осуществляя то своеобразное интуитивно-данное единство двух миров, которое, как мы указывали, является существенным моментом эстетического как такового¹. Так, за каждым словом, за каждой фразой поэтического произведения чувствуется возможное прозаическое значение, прозаический уклон, то есть возможная сплюснутая отнесенность к единству познания.

Познавательный момент как бы освещает изнутри эстетический объект, как трезвая струя воды примешивается к вину этического напряжения и художественного завершения, но он далеко не всегда спускается и уплотняется до степени определенного суждения: все узнается, но далеко не все опознается в адекватном понятии.

Если бы не было этого *всепроницающего* *узнания*, эстетический объект, то есть художественно творимое и воспринимаемое, выпал бы из всех связей опыта — и теоретического и практического, — как выпадает содержание состояния полного наркоза, о котором нечего вспомнить, нечего сказать и которое нельзя оценить (можно оценить состояние, но не его содержание), так и художественное творчество и созерцание, лишенные всякой причастности возможному единству познания, не просквоженные им и не узнаваемые изнутри, стали бы просто изолированным состоянием беспамятства, о котором можно узнать, что оно было, только *post factum* по протекшему времени.

Эта внутренняя освещенность эстетического объекта в области словесного искусства от степени *узнания* может подняться до степени *определенного познания* и глубоких постижений, которые могут быть выделены эстетическим анализом.

Но, выделив то или иное познавательное постижение из содержания эстетического объекта, — например, чисто философские постижения Ивана Карамазова о значении страдания детей, о неприятии божьего мира и др., или философско-исторические и социологические суждения Андрея Болконского о войне, о роли личности в истории и др., — исследователь должен помнить, что все эти постижения, как бы они ни были глубоки сами по себе, не даны в эстетическом объекте в своей познавательной обособленности, и что не к ним отнесена и не их непосредственно завершает художественная форма; эти постижения необходимо связаны с

¹ В дальнейшем мы осветим роль творческой личности, автора как конститутивного момента художественной формы, в единстве деятельности которого и находит свое объединение познавательный и этический момент.

этическим моментом содержания, с миром поступка, миром события. Так, указанные постижения Ивана Карамазова несут чисто характерологические функции, являются необходимым моментом нравственной жизненной позиции Ивана, имеют отношение и к этической, и религиозной позиции Алеши и этим вовлекаются в событие, на которое направлена завершающая художественная форма романа; также и суждения Андрея Болконского выражают его этическую личность и его жизненную позицию и вплетены в изображаемое событие не только его личной, но и социальной и исторической жизни. Таким образом, познавательное-истинное становится моментом этического свершения.

Если бы все эти суждения не были тем или иным путем необходимо связаны с конкретным миром человеческого поступка, они остались бы изолированными прозаизмами, что иногда и происходит в творчестве Достоевского, имеет место и у Толстого, например, в романе «Война и мир», где к концу романа познавательные философско-исторические суждения совершенно порывают свою связь с этическим событием и организуются в теоретический трактат.

Несколько иным путем связывается с этическим событием познавательный момент, имеющий место в описаниях, в естественнонаучных или психологических объяснениях свершившегося и др. Указывать всевозможные способы связи этического и познавательного в единстве содержания эстетического объекта не входит в наши задачи.

Подчеркивая связь познавательного момента с этическим, следует, однако, отметить, что этическое событие не релятивизирует входящие в него суждения и не безразлично к их чисто познавательной глубине, широте и истинности. Так, нравственные события жизни «человека из подполья», которые художественно оформлены и завершены Достоевским, нуждаются в чисто познавательной глубине и выдержанности его мировоззрения, являющегося существенным моментом его жизненной установки.

Выделив в пределах возможного и нужного теоретический момент содержания в его чисто познавательной весомости, собственно эстетический анализ должен, далее, понять его связь с этическим моментом и его значение в единстве содержания; но, конечно, можно сделать этот выделенный познавательный момент предметом независимого от художественного произведения теоретического рассмотрения и оценки, относя его уже не к единству содержания и всего эстетического объекта в его целом, а к чисто познавательному единству некоторого философского мировоззрения (обычно автора). Подобные работы имеют большое научно-философское и историко-культурное значение; но они лежат

уже за пределами собственно эстетического анализа и должны быть строго от него отличаемы; на свособразной методике подобных работ мы останавливаться не будем.

«Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве». // Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 43—52, 55—59.

ГАДАМЕР ХАНС-ГЕОРГ

(р. 1900)

Феномен понимания и правильного истолкования понятого является не только специальной методологической проблемой наук о духе. С давних пор существовала также и юридическая герменевтика, которая не столько носила научно-теоретический характер, сколько соответствовала и способствовала практическим действиям научно-образованных судьи или священника. Таким образом, уже по самому своему историческому происхождению проблема герменевтики выходит за рамки, полагаемые понятием о методе, как оно сложилось в современной науке. Понимание и истолкование текстов является не только научной задачей, но очевидным образом относится ко всей совокупности человеческого опыта в целом. Изначально герменевтический феномен вообще не является проблемой метода. Речь здесь идет не о каком-то методе понимания, который сделал бы тексты предметом научного познания, наподобие всех прочих предметов опыта. Речь здесь вообще идет в первую очередь не о построении какой-либо системы прочно обоснованного познания, отвечающего методологическому идеалу науки, — и все-таки здесь тоже идет речь о познании и об истине. При понимании того, что передано нам исторической традицией, не просто понимаются те или иные тексты, но вырабатываются определенные представления и постигаются определенные истины. Что же это за познание и что это за истина?..

Феномен понимания не только пронизывает все связи человека с миром. Также и в науке он имеет самостоятельное значение и противодействует всем попыткам превратить его в какой-либо научный метод. Предлагаемые исследования опираются на это противодействие, утверждающее себя в рамках самой современной науки вопреки универсальным претензиям научной методологии. Их задача состоит в том, чтобы раскрыть опыт постижения истины, превышающий область, контролируруемую научной методикой, везде, где мы с ним сталкиваемся, и поставить вопрос о его собственном обосновании. Таким образом, науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с

опытом философии, с опытом искусства, с опытом самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возмещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки.

Философия наших дней ясно сознает указанное положение дел. Однако вопрос о том, до какой степени может быть философски легитимирована претензия на истину подобных, стоящих вне науки способов познания, — это уже совершенно другой вопрос. Актуальность герменевтического феномена основывается, с моей точки зрения, на том, что лишь углубление в феномен понимания может привести к подобной легитимации. Это мое убеждение подкрепляется не в последнюю очередь тем, какое значение получила в современной философской работе история философии. Понимание исторической философской традиции предстает перед нами как некий возвышенный опыт, который с легкостью развеивает видимость исторического метода, лежащую на историко-философских изысканиях. К элементарному опыту философствования относится то, что классики философской мысли, когда мы пытаемся понять их, выдвигают такое притязание на истину, которое современное сознание не в силах ни отклонить, ни превзойти. Наивное самочувствование современности может возразить на это, что философское сознание тем самым заранее признает, что его собственное философское познание стоит на низшей, по сравнению с познанием Платона и Аристотеля, Лейбница, Канта или Гегеля, ступени. Многие склонны видеть определенную слабость современного философствования в том, что оно приступает к истолкованию и разработке классического наследия со столь откровенным признанием собственной несостоятельности. Совершенно ясно, однако, что гораздо большей слабостью философской мысли является такая установка философствующего, когда он предпочитает вовсе не подвергать себя подобному испытанию и валять дурака на свой страх и риск. Тот факт, что при понимании текстов этих великих философов постигается истина, недостижимая никаким другим путем, следует признать, даже если подобное признание противоречит тому масштабу настойчивого исследования и непрерывного прогресса, которым современная наука меряет самое себя.

То же самое можно сказать и об опыте искусства. В данном случае научное исследование, которым занимается так называемое искусствознание, с самого начала сознает, что оно не в силах ни подменить собой, ни превзойти непосредственный опыт взаимодействия с искусством. Тот факт, что в произведении искусства постигается истина, недостижимая никаким иным путем, и составляет философское значение искусства, утверждающее

себя вопреки всякому рационализированию. Таким образом, наряду с опытом философии опыт искусства оказывается настоятельнейшим призывом к научному сознанию признать свои собственные границы.

Предлагаемые исследования начинают поэтому с критики эстетического сознания, стремясь оградить тот опыт истины, к которому мы становимся причастны благодаря произведению искусства, от эстетической теории, суженной и обедненной тем понятием истины, какое сложилось в науке. На оправдании истины искусства они, однако, не останавливаются. Мы стремимся, скорее, исходя из этого пункта, развить понятие познания и истины, соответствующее целостности нашего герменевтического опыта. В опыте искусства мы имеем дело с истинами, решительно возвышающимися над сферой методического познания, то же самое можно утверждать и относительно наук о духе в целом, наук, в которых выше историческое предание во всех его формах хотя и становится *предметом* исследования, однако вместе с тем само *обретает голос в своей истине*. Опыт исторической традиции принципиально возвышается над тем, что в ней может быть исследовано. Он является не только истинным или ложным в том отношении, которое подвластно исторической критике, — он всегда возвещает такую истину, к которой следует *приобщиться*.

Таким образом, нижеследующие герменевтические штудии стремятся к тому, чтобы, исходя из опыта искусства и исторического предания, показать весь герменевтический феномен в его целостном значении. Речь идет о том, чтобы признать в нем такой опыт истины, который не только должен быть философски обоснован, но который сам является способом философствования. Герменевтика, следовательно, о которой пойдет здесь речь, не является некоей методологией наук о духе, но представляет собой попытку договориться, наконец, о том, чем же поистине предстают науки о духе, помимо своего методологического самосознания, а также о том, что связывает их с целостностью нашего опыта о мире. И если мы делаем понимание предметом наших размышлений, то целью, которую мы ставим себе, выступает вовсе не учение об искусстве понимания текстов, к чему стремилась традиционная филологическая и теологическая герменевтика. Подобное учение не отдавало бы себе отчета в том, что перед лицом той истины, которая обращается к нам из глубины исторического предания, формально-искусное умение понимать и истолковывать означало бы совершенно неуместную претензию на превосходство. И если ниже будет показано, до какой степени всякое *понимание* является *свершением* и в сколь малой мере современное историческое сознание способно ослабить те традиции, в которых мы живем, то все это отнюдь не стремится дать наукам и самой

жизненной практике какие-либо предписания, — все это пытается лишь исправить ложные представления о том, чем они являются на самом деле.

Предлагаемые исследования надеются тем самым послужить на пользу истине, которая легко может померкнуть в наше подверженное чрезвычайно быстрым переменам время. Наше внимание приковано к тому, что изменяется, в гораздо большей степени, чем к тому, что остается прежним. Таков всеобщий закон нашей духовной жизни. Перспективам, которые открываются благодаря опыту исторических перемен, постоянно угрожает поэтому опасность деформации, коль скоро предается забвению то, что постоянно и не подлежит изменениям. Мы живем, как мне кажется, в состоянии непрерывного перевозбуждения нашего исторического сознания. Следствием этого перевозбуждения и, как я попытаюсь показать, недоразумением является стремление перед лицом подобной переоценки исторических изменений опереться на вечный порядок природы и использовать человеческую естественность для обоснования идеи естественного права. Дело не только в том, что историческое предание и естественный порядок жизни образует единство мира, в котором живем мы, люди, — то, как мы воспринимаем друг друга, то, как мы воспринимаем историческое предание, то, наконец, как мы воспринимаем природные данности нашего существования и нашего мира, — все это образует действительный герменевтический универсум, в котором мы не заперты, как в непреложных границах, но которому и для которого мы открыты.

Размышление о том, чем является истина в науках о духе, не должно стремиться к мыслительному выделению самого себя из исторического предания, связанность которым сделалась для него очевидной. Такое размышление должно, следовательно, поставить себе самому требование, добиться от себя наивозможной исторической ясности своих собственных посылок. Стремясь понять универсум понимания лучше, чем это кажется достижимым, если исходить из понятия познания, выработанного современной наукой, оно должно искать также и иного отношения к тем понятиям, которыми оно само пользуется. Оно должно ясно сознавать, что его собственное понимание и истолкование не является чистым построением из принципов, но продолжением и развитием издавна идущего свершения. Оно не может поэтому просто и безотчетно пользоваться своими понятиями, но должно воспринять то, что дошло до него из их первоначального значения.

Философские усилия нашего времени отличаются от классической философской традиции тем, что они уже не являются непосредственным и прямым продолжением этой традиции. При всей связанности со своими

историческими истоками философия ясно сознает сегодня историческую дистанцию, свое отстояние от классических образцов. Это выражается прежде всего в изменившемся отношении к понятию. Сколь бы глубокими ни были преобразования европейской философии в прошлом — преобразования, связанные с латинизацией греческих понятий и с приспособлением понятий латинских к новым языкам, — сколь бы значительными ни были их последствия, однако возникновение в последние несколько столетий исторического сознания означает все-таки еще более глубокий разрыв. Отныне преемственность традиций европейского мышления утрачивает свою неизменную континуальность. Ведь это означает исчезновение той наивности, с которой прежде можно было ставить понятия, почерпнутые из традиции, на службу собственной мысли. С тех пор отношение науки к этим понятиям отличается странной необязательностью, независимо от того, пользуются ли ими «ученые», чтобы не сказать архаизирующим, образом или же обходятся с ними по типу технического манипулирования, превращая их в простые орудия. Ни то, ни другое не удовлетворяет истине герменевтического опыта. Скорее следует сказать, что понятийная система, в которой разворачивается философствование, всегда владела нами точно так же, как определяет нас язык, в котором мы живем. Осознать подобную предопределенность мышления понятиями — этого требует добросовестность мысли. Таково новое критическое сознание, неизбежно сопровождающее отныне всякое ответственное философствование <...>

«Истина и метод. Основы философской герменевтики». М., 1988. С. 38—43.

ПОППЕР КАРЛ РАЙМУНД (1902—1994)

Поскольку термины «разум» и «рационализм» — расплывчаты, необходимо пояснить, в каком смысле я употребляю эти термины. Во-первых, необходимо отметить, что я использую их в весьма широком смысле: для обозначения не только интеллектуальной деятельности, но также наблюдений и экспериментов. Это замечание существенно, так как термины «разум» и «рационализм» часто употребляются в другом, более узком смысле — как противоположность не «иррационализму», а «эмпиризму». Рационализм, истолкованный в таком духе, ставит интеллект выше наблюдения и эксперимента, и его поэтому лучше охарактеризовать как «интеллектуализм». Однако когда я говорю о «рационализме», я всегда использую это слово в смысле, который включает в себя и «эмпиризм», и «интеллек-

туализм», поскольку наука использует эксперименты в такой же степени, как и методы мышления. Во-вторых, я использую термин «рационализм» для того, чтобы обозначить в общих чертах подход, который стремится разрешить как можно больше проблем, обращаясь скорее к разуму, т. е. к отчетливому мышлению и опыту, чем к эмоциям и страстям. Это объяснение, конечно, не очень удовлетворительное, поскольку все понятия, такие как «разум» или «страсть», являются неоднозначными. Мы не обладаем «разумом» или «страстями» в том смысле, в каком мы обладаем определенными физическими органами, например мозгом или сердцем, или в том смысле, в каком мы обладаем определенными «способностями», к примеру способностью разговаривать или щелкать зубами. Для того, чтобы быть несколько более точным, лучше определить рационализм в терминах определенного практического подхода или поведения. Тогда мы сможем сказать, что рационализм — это расположенность выслушивать критические замечания и учиться на опыте. Это, по сути дела, позиция, которая предполагает, что *«я могу ошибаться, и ты можешь ошибаться, но совместными усилиями мы можем постепенно приближаться к истине»*. Это позиция, которая не расстается легко с надеждой, что такими средствами, как доказательство и систематическое наблюдение, люди могут достичь соглашения по многим важным вопросам. Эта позиция также предполагает, что даже в том случае, когда требования и интересы людей расходятся, они нередко могут обсуждать многие свои претензии и предложения и достигать — может быть, с помощью арбитража — компромисса, который в силу своей беспристрастности будет приемлемым для большинства, если не для всех. Короче говоря, рационалистическая позиция, или, как ее можно назвать «позиция разумности», очень близка к позиции науки с ее уверенностью, что в поисках истины мы нуждаемся в сотрудничестве и что с помощью доказательств можно добиваться некоторого приближения к объективности.

Было бы интересно провести более детальный анализ упомянутого нами сходства между позицией разумности и позицией науки. В предыдущей главе я пытался объяснить социальный аспект научного метода, прибегнув к гипотетическим рассуждениям о Робинзоне Крузо как ученом. Совершенно аналогичное рассуждение может продемонстрировать социальный характер научности в отличие от интеллектуальной одаренности или ума. Как и язык, разум есть продукт социальной жизни. Робинзон Крузо, если бы его выбросило на необитаемый остров в раннем детстве, должен был бы обладать незаурядным умом для того, чтобы справиться со множеством трудных ситуаций, но при этом он никогда бы не смог изобрести ни языка, ни искусства аргументации. Хорошо известно, что мы часто спорим сами

с собой, но это привычно нам лишь потому, что мы научились спорить с другими, причем научились больше считаться с аргументами, чем с личностью оппонента. (Последнее соображение, конечно, не имеет значения, когда мы спорим сами с собой). Следовательно, мы можем сказать, что обладаем разумом, как и языком, для общения с другими людьми.

Тот факт, что рационалистический подход принимает во внимание прежде всего доказательства, а не личность доказывающего, имеет далеко идущие последствия. В соответствии с этим фактом, мы должны признавать всякого, с кем общаемся, потенциальным источником доказательств и разумной информации, устанавливая тем самым то, что можно назвать «рациональным единством человечества».

Можно сказать, что в результате проведенного анализа обнаружили некоторые черты сходства в нашем понимании «разума» и в понимании «разума» Гегелем и гегельянами, рассматривающими его как общественный продукт и более того, как своего рода часть души или духа общества (например нации или класса). При этом гегельяны подчеркивают под влиянием Э. Берка, что мы во многом обязаны нашему социальному наследию и почти полностью зависим от него. Действительно, определенное сходство имеется. Однако, налицо и очень существенные отличия. Гегель и гегельяны являются коллективистами. Они утверждают, что поскольку мы обязаны своим разумом «обществу» (или определенной общественной группе, например нации), общество — это все, а индивид — ничто. Другими словами, все ценное, чем обладает индивид, наследуется им от коллектива, подлинного носителя всех ценностей. В отличие от этой позиции, концепция, представленная в этой книге, не предполагает существование коллективов. Если я, к примеру, говорю, что мы обязаны обществу нашим разумом, я всегда имею в виду, что разумом мы обязаны определенным индивидам, многие из которых, возможно, нам не известны, и нашему интеллектуальному взаимодействию с ними. Поэтому, говоря о «социальной» теории разума (или научном методе) я имею в виду, если быть более конкретным, теорию *интерперсональную*, или *межличностную*, но ни в коем случае не коллективистскую. Конечно, мы многим обязаны традиции, и традиция действительно очень важна, но термин «традиция» также следует анализировать в контексте конкретных межличностных отношений. Если мы будем соблюдать это условие, мы сможем освободиться от отношения ко всякой традиции как священной и неприкосновенной или ценной самой по себе и рассматривать традиции как ценные или вредные в зависимости от ситуации и соответственно их влиянию на индивидов. В результате мы сможем осознать, что каждый из

нас (опираясь на образцы и критику) способен сделать вклад в развитие или подавление тех или иных традиций.

Позиция, которую занимаю я, весьма отлична от того популярного, восходящего к Платону представления о разуме как своего рода «способности», которой разные люди наделены в различной степени и которую они по-разному могут в себе развивать. Разумеется, интеллектуальные способности могут быть различными, и они могут благоприятствовать осуществлению рациональной деятельности, хотя и не всегда. Умные люди могут вести себя очень нерационально. Они могут цепляться за свои предрассудки, не предполагая услышать что-либо достойное внимания от других людей. Однако на мой взгляд, мы не только обязаны своим разумом другим людям. На самом деле, мы никогда не сможем превзойти других людей своей способностью к рациональной деятельности в том смысле, что никакой уровень развития этой способности не может служить основанием для претензии на власть. В моем представлении авторитаризм и рационализм непримиримы, поскольку основу рациональной деятельности составляет процесс аргументации, предполагающий взаимную критику, а также искусство прислушиваться к критике. Таким образом, рационализм, на мой взгляд, является диаметрально противоположным всем современным платоническим грезам о прекрасных новых мирах, где развитие разума должно контролироваться или «планироваться» некоторым высшим разумом. Единственный возможный способ «планировать» это развитие — в том, чтобы совершенствовать институты, оберегающие свободу критики или, что одно и то же, свободу мысли. Следует отметить, что Платон, несмотря на то, что его теория является авторитарной и содержит в себе требование установить суровый контроль над развитием человеческого разума в лице стражей (как было показано, в частности в главе 8), отдает дань интерперсональной, межличностной теории разума *своей особой манерой построения его сочинений*: в большинстве его ранних диалогов аргументы излагаются в явно рационалистическом духе.

Смысл, в котором я использую термин «рационализм», может стать немного яснее, если разграничить подлинный рационализм и неподлинный, или псевдорационализм. «Подлинным рационализмом» я буду называть рационализм Сократа. Он предполагает осознание ограниченности возможностей отдельного человека, интеллектуальную скромность тех, кому дано знать, как часто они ошибаются и как сильно зависит даже это их знание от других людей. Подлинный рационализм предполагает осознание того обстоятельства, что не следует слишком полагаться на разум, что доказательство редко решает проблему, хотя оно и является единствен-

ным средством научиться — конечно, не совершенно отчетливому пониманию, а пониманию более отчетливому, чем прежде.

Псевдорационализмом я называю интеллектуальный интуиционизм Платона. Ему присущи нескромная уверенность в наличии у определенных людей высших интеллектуальных способностей, претензия на посвященность, обладание достоверным и безусловным знанием. Согласно Платону, мнение, даже «истинное мнение», как мы это можем прочесть в «Тимее», «дано любому человеку, ум же» (или «интеллектуальная интуиция») «есть достояние богов и лишь малой горстки людей». Этот авторитарный интеллектуализм, эта уверенность в обладании безошибочным инструментом исследования, в непогрешимости используемого метода, это неумение отличить интеллектуальные способности человека от того, чем он обязан другим во всем, что способен знать и понимать, — этот псевдорационализм и называю зачастую рационализмом. Я же называю этим именем нечто диаметрально противоположное...

Иррационалистический подход обладает следующими особенностями. Признавая разум и научное доказательство в качестве орудий, которые могут быть достаточно полезны в стремлении исследовать поверхностную сторону вещей, или как средства, служащие некой иррациональной цели, иррационалист настаивает на том, что «природа человека» по преимуществу не рациональна.

Человек, утверждает иррационалист, есть нечто большее и одновременно нечто меньшее, чем разумное животное. Чтобы убедиться, что человек является недостаточно разумным животным, необходимо лишь призадуматься над тем, насколько невелико число людей, способных к аргументации. Именно поэтому, полагает иррационалист, большинство людей гораздо легче поддается эмоциям, чем рациональным аргументам. В то же время человек также и нечто большее, чем просто рациональное животное, поскольку все действительно значимое в его жизни — выше разума. Даже те немногие ученые, которые серьезно относятся к разуму и науке, привязаны к своему рациональному подходу просто потому, что он им нравится. Таким образом, даже в этих редких случаях отношение человека к чему-либо детерминировано его эмоциональным складом, а отнюдь не разумом. Более того, великим ученого делает не столько его разум, сколько интуиция, его мистическая способность проникать в суть вещей. В силу этого рационализм не может предложить адекватной интерпретации даже для несомненно рациональной деятельности ученых. Наука, конечно, представляет собой чрезвычайно благоприятный предмет для рационалистической интерпретации, поэтому следует ожидать, что несо-

стоятельность рационализма более определенно проявится в тех случаях, где его пытаются применить к другим сферам человеческой деятельности. И это ожидание, говорит далее иррационалист, оказывается совершенно правильным.

Оставляя в стороне низшие свойства человеческой природы, обратимся к одному из ее высших проявлений: к способности творить. Незначительное меньшинство творческих людей — людей, создающих произведения искусства, мыслителей, основателей религий и великих государственных деятелей представляет собой подлинную ценность. Эти немногочисленные исключительные личности позволяют нам осознать подлинное величие человека. При этом, несмотря на то, что эти лидеры человечества знают, как должно использовать разум для достижения своих целей, они никогда не бывают людьми разума. Корни таких личностей простираются глубже: в глубину их личных инстинктов и влечений, равно как и инстинктов и влечений общества, частью которого они являются. Таким образом, творчество, заключает иррационалист, есть всецело иррациональная мистическая способность. <...>

«Открытое общество и его враги». М., 1992. Том II. С. 259—264.

ФЕЙЕРАБЕНД ПОЛ КАРЛ

(р. 1924)

Наука представляет собой по сути анархистское предприятие: теоретический анархизм более гуманен и прогрессивен, чем его альтернативы, опирающиеся на закон и порядок.

Данное сочинение написано в убеждении, что, хотя анархизм, быть может, и не самая привлекательная политическая философия, он, безусловно, необходим как эпистемологии, так и философии науки. <...>

Это доказывается и анализом конкретных исторических событий, и абстрактным анализом отношения между идеей и действием. Единственным принципом, не препятствующим прогрессу, является принцип — допустимо все (anything goes).

Идея метода, содержащего жесткие, неизменные и абсолютно обязательные принципы научной деятельности, сталкивается со значительными трудностями при сопоставлении с результатами исторического исследования. При этом выясняется, что не существует правила — сколь бы правдоподобным и эпистемологически обоснованным оно ни казалось, — которое в то или иное время не было бы нарушено. Становится очевидным, что

такие нарушения не случайны и не являются результатом недостаточного знания или невнимательности, которых можно было бы избежать. Напротив, мы видим, что они необходимы для прогресса науки. Действительно, одним из наиболее замечательных достижений недавних дискуссий в области истории и философии науки является осознание того факта, что такие события и достижения, как изобретение атомизма в античности, коперниканская революция, развитие современного атомизма (кинетическая теория, теория дисперсии, стереохимия, квантовая теория), постепенное построение волновой теории света, оказались возможными лишь потому, что некоторые мыслители либо сознательно *решили* разорвать пути «очевидных» методологических правил, либо *непроизвольно* нарушали их.

Еще раз повторяю: такая либеральная практика есть не просто *факт* истории науки — она и разумна, и *абсолютно необходима* для развития знания. Для любого данного правила, сколь бы «фундаментальным» или «необходимым» для науки оно ни было, всегда найдутся обстоятельства, при которых целесообразно не только игнорировать это правило, но даже действовать вопреки ему. <...>

Идея жесткого метода или жесткой теории рациональности покоится на слишком наивном представлении о человеке и его социальном окружении. Если иметь в виду обширный исторический материал и не стремиться «очистить» его в угоду своим низшим инстинктам или в силу стремления к интеллектуальной безопасности до степени ясности, точности, «объективности», «истинности», то выясняется, что существует лишь *один* принцип, который можно защищать при всех обстоятельствах и на *всех* этапах человеческого развития, — *допустимо все*. <...>

Имеется еще одна догма, которую следует рассмотреть, прежде чем мы вновь обратимся к основной теме. Это убеждение в том, что все люди и все объекты совершенно автоматически подчиняются законам логики и должны подчиняться этим законам. Если это так, то антропологическая исследовательская работа оказывается излишней. «Что истинно в логике, то истинно в психологии... в научном методе и в истории науки», — пишет Поппер.

Это догматическое утверждение не является ни ясным, ни истинным (в одной из его распространенных интерпретаций). Для начала согласимся с тем, что такие выражения, как «психология», «история науки», «антропология», обозначают определенные области фактов и регулярностей (природы, восприятия, человеческого мышления, общества). В таком случае данное утверждение не является *ясным*, поскольку не существует такого единственного предмета — ЛОГИКИ, — который способен раскрыть логи-

ческую структуру указанных областей. Существует Гегель, существует Брауэр, существуют представители формализма. Они предлагают вовсе не разные интерпретации одного и того же набора логических «фактов», а совершенно разные «факты». И данное утверждение не является *истинным*, поскольку существуют вполне правомерные научные высказывания, которые нарушают даже простые логические правила. <...>

«Против методологического принуждения.» // Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 147, 153—154, 158—159, 415—416.

Некоторые весьма простые и внушающие доверие правила и стандарты, которые философами и учеными рассматриваются как существенные элементы рациональности, нарушались в ситуациях (коперниканская революция, триумф кинетической теории, возникновение квантовой теории и т. п.), считающихся столь же важными. Более конкретно, я пытался показать, что: а) правила (стандарты) *действительно нарушались* и наиболее чуткие ученые это осознали; б) они *должны были нарушаться*. Строгое соблюдение правил не улучшило бы дела, а задержало прогресс науки. <...>

Один из способов критики стандартов заключается в исследовании того, что их нарушает... Оценивая такое исследование, мы можем участвовать в некоторой еще не уточненной и не выраженной практике (это было разъяснено в разделе «Разум и практика», тезис 5). Итог: интересные исследования в конкретных науках (и, вообще говоря, в любой области) часто приводят к непредсказуемому пересмотру стандартов без заранее обдуманного намерения. Следовательно, *если наша оценка опирается на признанные стандарты*, то единственное, что мы можем сказать относительно такого исследования, — это: «Все дозволено».

Я обращаю внимание на контекст этого утверждения. «Все дозволено» не есть некий «принцип» новой методологии, предлагаемой мной. Это единственный способ, которым убежденный сторонник универсальных стандартов, желающий понять историю в своих терминах, может выразить мое понимание традиций и исследовательской практики, изложенное в разделе «Разум и практика». Если это понимание верно, то все, что может сказать *рационалист* о науке (и любой другой интересной деятельности), выражается двумя словами: «Все дозволено».

Отсюда не следует, что в науке нет областей, в которых принимаются и никогда не нарушаются некоторые правила. В конце концов, после того как некоторая традиция выхолощена с помощью направленного промывания мозгов, она может опираться на устойчивые принципы. Я полагаю, что выхолощенные традиции встречаются не слишком часто и что они

исчезают в периоды революций. Я утверждаю также, что выхолощенные традиции принимают стандарты, не проверяя их, и любая попытка проверки сразу же приводит к ситуации «все дозволено».

Мы не отрицаем также, что защитники изменения могут обладать превосходными аргументами в пользу каждого из своих действий. Но их аргументы будут носить *диалектический характер*, т. е. они будут опираться на изменяющуюся рациональность, а не на фиксированное множество стандартов, и часто именно эти аргументы будут первым шагом к введению такой рациональности. Между прочим, именно таким образом разумный здравый смысл осуществляет рассуждение: он может начать с одних правил и значений терминов, а закончить совершенно иными. Неудивительно, что большая часть революционеров развивалась необычно и часто к ним относились как к дилетантам. Странно другое: философы, которые когда-то были изобретателями новых мировоззрений и учили нас критически относиться к status quo, ныне превратились в его наиболее преданных слуг — поистине philosophia ancilla scientiae («философия — служанка науки»). <....>

Было бы смешно настаивать на том, что открытия людей древнекаменного века обусловлены инстинктивным использованием правильного научного метода. Если бы это было так и если бы полученные результаты были правильны, то почему в таком случае ученые более позднего времени так часто приходят к совершенно иным выводам? И, кроме того, как мы видели, «научного метода» просто не существует. Таким образом, если науку ценят за ее достижения, то миф мы должны ценить в сотни раз выше, поскольку его достижения несравненно более значительны. Изобретатели мифа *положили начало* культуре, в то время как рационалисты и ученые только *изменяли ее*, причем не всегда в лучшую сторону.

Столь же легко можно опровергнуть допущение: б) нет ни одной важной научной идеи, которая не была бы откуда-нибудь заимствована. Прекрасным примером может служить коперниканская революция. Откуда взял свои идеи Коперник? Как он сам признается, у древних авторитетов. Какие же авторитеты влияли на его мышление? Среди других также и Филолай, который был бестолковым пифагорейцем. Как действовал Коперник, когда пытался ввести идеи Филолая в астрономию своего времени? Нарушая наиболее разумные методологические правила. <....>

«Наука в свободном обществе.» // Там же. С. 473, 498—499, 516.

СЕЛЪЕ ГАНС

(р. 1907)

Типы личности ученого

Если при попытке обрисовать различные типы людей испытываешь к предмету изображения сильные чувства, то такие наброски имеют тенденцию превращаться либо в карикатуры, либо в идеализированные портреты. Должен признаться, что не могу справиться со своим предвзятым отношением к некоторым типам ученых. Одни вызывают во мне любовь и восхищение, другие — ненависть и презрение. Позвольте мне начать с утрированного изображения наиболее несимпатичных для меня типажей, а затем нарисовать гипотетические портреты идеального руководителя и идеального сотрудника. Ни один из этих типов людей не существует в чистом виде, а для описания личностей ученых как они есть на самом деле потребовался бы талант Толстого или Достоевского... Эти наброски низменных и величественных черт известных мне людей науки — лучшее, что я могу предложить с целью напомнить вам, чего следует избегать и чему подражать. Кстати, между нами: в себе самом я обнаруживаю (по крайней мере в зачаточном состоянии) все типы этих людей...

«ДЕЛАТЕЛИ»

1. *Собираатель фактов.* Его интересует только обнаружение новых фактов. Поскольку эти факты ранее не были опубликованы, все находки для него одинаково интересны (и в равной степени лишены смысла) и он не пытается подвергать их оценке.

Обычно он хороший наблюдатель и добросовестно относится к своей работе, но начисто лишен воображения. Он строго соблюдает распорядок рабочего дня, но не склонен «пересиживать». Его учителя или коллеги пытаются убедить его в необходимости активного анализа своих находок, но их речи обращены к глухому... Он в состоянии, к примеру, годами скрупулезно исследовать микроструктуру крохотной шишковидной железы у всех видов животных, даже не пытаясь удалить ее операционным путем или сделать из нее вытяжку, дабы понять, зачем нужен этот орган. Он может добросовестнейшим образом определять влияние каждого вновь синтезированного стероидного гормона на железу крайней плоти, не проявляя ни малейшего интереса к другим эффектам препарата или же к функциям этой железы.

«Собираатели фактов» могут обнаруживать материалы, нужные внос-

ледствии для других ученых... И все-таки я рад, что этот тип ученого в чистом виде встречается крайне редко.

2. *Усовершенствователь.* Эта разновидность ученого близко связана с предыдущей. Ее представитель постоянно пытается улучшить аппаратуру и методы исследования, настолько увлекаясь их совершенствованием, что руки у него так и не доходят до применения достигнутого им по назначению. Подобно «собирателю фактов», он рассматривает исследовательский материал как «вещь в себе». Впрочем, «усовершенствователь» много оригинальнее, обладает большим воображением и больше увлечен работой. Он редко ограничивает свою деятельность рабочими часами.

«ДУМАТЕЛИ»

1. *Книжный червь.* Это — наиболее чистая форма теоретика. Он — ненасытный читатель, обладающий порой познаниями энциклопедиста. «Книжный червь» обычно очень интеллигентен и демонстрирует большую предрасположенность к философии, математике или статистике; он прекрасно информирован о наиболее сложных теоретических аспектах биохимии и биофизики. Часы, проводимые им в библиотеке, лишают его руки сноровки, необходимой для лабораторной работы. Перед тем как решиться на эксперимент, он досконально все изучит в этой области, после чего решит вовсе не проводить эксперимента, поскольку тот уже проведен или бесперспективен.

«Кто может — делает. Кто не может — учит», — говорил Джордж Бернард Шоу. «Книжный червь» любит учить, и учит хорошо. Его занятия очень насыщены информацией, но безлики. Подобно отставному балетному танцору, он может обучать своему искусству других, с той лишь разницей, что «книжный червь» так никогда и не «выступал». Он безжалостен на экзаменах, которые использует в основном для демонстрации своих познаний. Его блестящая память и опыт по части индексации и каталогизации в сочетании с талантом ясно выражать свои взгляды могут превратиться в неопценное подспорье в деятельности различных комитетов и комиссий. «Книжный червь» согласен заседать во многих из них и заниматься преподавательской деятельностью, что служит пристойным оправданием его неудач в лаборатории.

2. *Классификатор.* Еще ребенком он занимался коллекционированием марок, спичечных коробков или бабочек, распределяя все это по альбомам. Свою научную деятельность он может сочетать с коллекционированием бабочек или растений в целях их систематизации по Линнею или же с классифицированием научной литературы, стероидных гормонов, фарма-

кологических средств — всего, что может помочь устранить возможную путаницу при собирании похожих друг на друга объектов. «Классификатор» состоит в близком родстве с «собирателем фактов», но предпочитает только тесно связанные факты, которые можно выстраивать в ряды. До некоторой степени он теоретик, поскольку предполагает нечто существенно общее в создаваемых им группах объектов, но редко идет дальше и анализирует природу этой общности. Давая этим группам обозначения, он тем самым удовлетворяет свою потребность в этом отношении. Среди медицинских специальностей «классификаторы» более всего «обжили» дерматологию. По примеру зоологической, ботанической и микробиологической систем терминологии бесчисленные вариации кожных заболеваний получили ученые греко-латинские названия (нередко включающие имена их «крестных»).

«Классификаторы» внесли огромный вклад в создание современной науки, ибо идентификация естественных явлений и их систематическая классификация — это первый шаг на пути создания теории. У «классификатора» подлинно научная душа; он получает наслаждение от созерцания совершенства природы, хотя редко идет дальше своей удачной попытки соединить взаимоподобные вещи. Иногда в своем увлечении «классификаторством» он доходит до упорядочения предметов по самым незначительным характеристикам и питает страсть к неологизмам, порой щедро одобренную использованием в изобретаемых наименованиях собственной фамилии.

3. *Аналитик.* В детстве он разобрал на части наручные часы (и не смог собрать их снова), потому что хотел узнать, отчего они тикают. Позже, уже став ученым, он продолжает демонстрировать тот же тип любопытства. Одним из чистейших вариантов подобной личности является химик-аналитик, проводящий все время в поисках компонентов и не отягощающий себя мыслями о создании новых соединений путем синтеза. В области медицины «аналитик» предпочитает анатомию, гистологию и аналитическую биохимию (как показывают эти заметки, его интересует даже, какая «пружинка» заставляет «тикать» его самого и его друзей, и он испытывает острое желание анализировать психологию ученого).

Определенная аналитическая работа является обязательной предпосылкой всех видов классификации и синтеза, ибо без нее ни одно исследование не будет иметь должной полноты. К сожалению, однако, «аналитик» просто забывает, что разбирать вещи на составные части можно с единственной целью — узнать, как их потом собрать вместе, по возможности усовершенствовав.

4. *Синтезатор*. Ребенком он любил строить карточные домики или мосты и башни из пластилина и спичек. В науке его синтезаторский талант зависит в основном от практических и интеллектуальных навыков. Способность к синтезированию проявляется в самых разнообразных областях: химии, измерительных процедурах, теоретизировании или же в пластической хирургии. «Синтезатор» — это высший тип ученого, поскольку анализ и классификация служат только предпосылками для синтеза. Величайшая опасность для него заключается в том, что он может забыть спросить самого себя, на самом ли деле вещь, которую он пытается создать, заслуживает этого. Синтезирование, как и все прочие способности, может превратиться в самоцель и никогда не выйти за рамки карточных домиков.

«ЧУВСТВОВАТЕЛИ»

1. *Крупный босс*. В детстве он был капитаном команды — той, которая выигрывала. Позже он пошел в науку, потому что это — «класс». Он знал, что сможет победить и в этой игре, и был прав, потому что он — прирожденный лидер. Его главная цель — успех, успех в чем угодно, успех ради успеха. Его извращенный ум направляется монументальным комплексом неполноценности, который он презирает и вынужден скрывать за железным фасадом самоуверенности. Его глубокие раны приобретены в раннем детстве. Они могли быть вызваны унижающей бедностью, уродливой внешностью или социальным ostrакизмом, которому его семья подвергалась из-за расовой или религиозной принадлежности. Алкоголизма и т. п. В любом случае он твердо решил выбраться наверх; он покажет всем, что в этом «вселенском казино» он оставит любого. Он мог бы сделать почти такую же карьеру в бизнесе, политике или в армии, но волей обстоятельств попал в «научную карусель», где, будучи игроком по природе, не намерен упускать свой шанс.

На первых ступенях своей карьеры в качестве рядового научного сотрудника он опубликовал несколько вполне приличных работ в соавторстве, но так и не ясно, какая часть этой работы сделана им самим.

У него было много любовных историй, которые он всегда прекращал достаточно грубо, и в конце концов удачно женился, улучшив при этом свое общественное и финансовое положение. Как превосходному политику, организатору и «заседателю» в различных комитетах ему не потребовалось много времени, чтобы стать заведующим научно-исследовательским подразделением.

Даже теперь его самое большое достоинство состоит в том, чтобы «нажимать на рычаги» и перекладывать на других свою работу. Его глаза

никогда не смотрят прямо на вас, кроме тех случаев, когда он дает распоряжение, которое, как он знает, будет выполнено. Несмотря на его эгоистическую жесткость, он дружелюбен — в стиле соболезнующего похлопывания по плечу. Он легко переходит на «ты», особенно с подчиненными, и любит использовать научный жаргон. В зависимости от случая он либо сверхэрудирован, либо вульгарен, причем с одинаковой легкостью переходит от роли недоступного ученого мужа к роли демократически настроенного «своего парня». Страдая комплексом примадонны и нарциссизмом, он очень горд своим «видением того, что важно в науке», хотя его показушный, самодовлеющий, железобетонный ум не в состоянии постигать истинные ценности, не лежащие на поверхности. Благодаря постоянному участию в работе различных советов и комиссий, а также в застольях «с сильными мира сего» он преуспевает в выбивании средств для своего научного учреждения. В итоге ему удается увеличить размеры и штат вверенного ему научного подразделения ровно настолько, чтобы быть в курсе дел и сообщать о них (причем не всегда правильно) в соответствующие инстанции. У него уже нет времени для работы в лаборатории, но что касается материально осязаемых символов научного положения, он преуспевает не хуже «яйцеголовых», предающихся размышлениям в своих «башнях из слоновой кости». И он удовлетворен. Правда, в редкие минуты размышлений, когда он устал или слегка выпил, он спрашивает себя: а не лучше ли было... да нет, нет, все, что нужно, — это немного отдыха.

Как вы могли понять, мне не очень импонирует этот тип. Но не следует его недооценивать: под началом такого или подобного ему человека вы работаете в течение всей своей жизни.

2. *Хлопотун*. Он испытывает настолько сильное нетерпение сделать все побыстрее, что у него не остается времени подумать, а что же именно надо делать. Умея использовать случай и будучи трудолюбивым, он исследует вопрос не потому, что тот его особенно интересует, а потому, что волею обстоятельств он располагает всем необходимым для получения быстрого ответа. В молодости он торопится достичь очередной ступеньки карьеры, потому что до вершины еще так далеко; достигнув же вершины, он торопится, потому что осталось слишком мало времени. На самом же деле он любит быстроту ради нее самой, наподобие спортсмена.

Эти вечно спешащие молодые люди не любят Природу, а лишь насилюют ее. Они, как и мы, способны овладеть ее телом, но не душой.

3. *Рыбья кровь*. Он демонстративно невозмутимый скептик. С отсутствующим видом он бормочет что-то вроде: «Ничего, не стоит расстраиваться», «Скорее всего это не будет работать», «Вы не доказали свою точку

зрения, если ее вообще возможно доказать», «Вы не первый это обнаружили...». В общественной жизни он руководствуется правилом: «Не проси об одолжениях и не делай одолжений». Конец же его пути сопровождается эпитафией: «Ни достижений, ни попыток, ни ошибок».

4. *Высушенная лабораторная дама.* Это резкий, недружелюбный, властный и лишенный воображения женский двойник «рыбьей крови». Как правило, она технический сотрудник, иногда даже имеет первую ученую степень, но порой получает и вторую. В любом случае она доминирует в своей подгруппе, очень плохо понимает человеческие слабости своих коллег и почти неизбежно влюбляется в своего непосредственного шефа. Может быть незаменимой при выполнении скрупулезной и нужной работы, не обращаясь за помощью к другим, но, как правило, создает атмосферу напряжения и неудовлетворенности среди окружающих. Из некоторых типов женщин могут получиться превосходные ученые, но из этого — никогда.

5. *Самолубователь.* Воплощение чистого эгоцентризма, он пребывает в постоянном восторге от своих талантов и готов на любую жертву для их реализации. Проводя ту или иную операцию, он повествует всем и каждому о немых сложностях, с которыми ему пришлось столкнуться и которые, разумеется, он успешно преодолел. Каждый раз, когда он делает новое (или не такое уж новое), важное (или не такое уж важное) наблюдение, он перечисляет все далеко идущие последствия, которые его открытие может иметь для прогресса науки. Иногда он берет на себя нелегкий труд разъяснить величайшую сложность и оригинальность хода своих мыслей, а также почти непреодолимые технические трудности, с которыми надо было справиться, чтобы наблюдение стало возможным. Любопытно, что в другом случае он получает наслаждение от того, что делает то же самое с величайшей легкостью или даже случайно. Для «самолубователя» покорение препятствий и «загазгадачи» — одинаково красноречивые свидетельства его величия. Поскольку его нельзя назвать неинтеллигентным, он иногда ощущает опасность вызвать насмешку (если не враждебность) своим неприкрытым тщеславием, но он этим не очень обеспокоен. С невинной улыбкой он предлагает считать свою очевидную нескромность просто игрой, милым преувеличением ради забавы, но, разумеется, факты есть факты, и нам позволительно читать между строк его скромные признания.

Уверенный в себе «самолубователь» обычно не идет дальше этого, но существует два беспокойных варианта этого типа, постоянно обзирающих горизонт в поисках возможной опасности своему престижу и чести.

а) *Мимозоподобный* тип реагирует на большинство раздражителей, всем своим видом показывая полное безразличие. Он часто чувствует себя обиженным, обойденным и жалуется: «Мне никто никогда ничего не говорит...»

б) Сварливый *тореадороподобный* тип создает сложные ситуации намеренно, чтобы иметь возможность продемонстрировать, с какой мужественной отвагой он их парирует. «Никто не имеет права говорить мне, что делать», — всякий раз заявляет он, заваривая жуткую склоку при малейшем подозрении, что кто-то покушается на его авторитет.

6. *Агрессивный спорщик*. В школе он был умненьким всезнайкой и в научной лаборатории остается непреодолимо самоуверенным. В научных спорах его интересует лишь собственная правда, и для отстаивания своей позиции он нередко прибегает к сомнительным аргументам, а порой и к прямому блефу. Это опасная разновидность «самолюбователя»: «одной левой» он может разрушить гармонию даже самого сплоченного коллектива.

7. *Первостатейная акула*. Главная его забота — вставить свою фамилию в возможно большее число публикаций. В лаборатории он постоянно раздражает своих коллег претензиями на то, что все их работы стимулированы его собственными ранее высказанными соображениями. При этом он может быть очень настойчивым, если чувствует, что прав, или же крайне осторожным, маскируя свои суждения ссылкой на их самоочевидность, если знает, что блефует. Он может с энтузиазмом восклицать, например: «Я буквально вчера говорил, что эта работа как раз для тебя!» или же: «Это прекрасное подтверждение моего тезиса о том, что...»

При вскрытии подопытного животного своим коллегой он первым спешит отметить анатомические изменения, которые и без того были бы замечены. Он пишет длинные казуистические введения к своим статьям, с тем чтобы доказать, что, хотя описываемые события уже наблюдались, он первым описывает и интерпретирует их в нужном ключе и этот его вклад имеет подлинно научное значение.

8. *Святой*. Воистину целомудренный в мыслях, словах и делах, он — Рыцарь Добра и Справедливости. Еще в школе он поклялся делать не одно, а десять добрых дел в день. Позднее он пошел в медицину только из-за ее гуманных целей. Поначалу «святой» изучал тропическую медицину, поскольку собирался работать в лепрозории, но по прочтении романа Синклера Льюиса «Эрроусмит» пришел к заключению, что в стенах лаборатории он добьется большего для страждущего человечества. Он не играет роль «святого»: он на самом деле таков. И хотя самоуничтожительный альтруизм служит ему страшной помехой в работе, у меня не поднимается рука

нарисовать карикатуру на такого действительно симпатичного и вызывающего уважение человека. Качества «святого» сослужили бы ему лучшую службу в лепрозории, нежели в лаборатории. Не следовало бы ему выбирать себе жизнь исследователя, но... осквернять святыни неприлично, даже если они и не приносят особой пользы. Но встречаются они не чаще, чем один на миллион, так что оставим их образ незапятнанным, как символ чистоты, недостижимый для нашей низменной критики...

9. *Святоша*. Он имитирует подлинно «святого». С нарочито скромными, ханжескими повадками он разгрызает безупречного рыцаря медицины. Его улыбка излучает доброту и праведность, терпимость и сочувствие к своим коллегам, которые просто недостаточно хорошо понимают, что такое хорошо и что такое плохо. Этот тип почти так же редко встречается в лабораториях, как и настоящий «святой».

10. *Добрячок*. В начальной школе он был любимчиком учителя, в медицинском институте часто спрашивал профессора: «Что бы еще такое подготовить к экзамену?» После женитьбы стал добропорядочным «кормильцем» семейства, но его работа ученого серьезно страдает от его искреннего желания уделять своей жене все то внимание, которое она заслуживает. Он живет в основном ради нее и детей и горит желанием сделать для них что угодно или чем угодно пожертвовать для их счастья. Несмотря на поверхностное сходство, он совсем не похож на «святого», приносящего семью в жертву своим моральным идеалам. «Добрячок» может быть вполне интеллигентен, но его пресная невинность, полное отсутствие воображения и инициативы делают его непригодным для творческого научного исследования. Он склонен извинять собственную непродуктивность своим добровольным самоограничением. Готов пожертвовать своей карьерой ради карьеры детей, которые должны иметь все, чего был лишен он. «Добрячок» не понимает, что в череде поколений именно его труд должен приносить плоды. Желания его достойны уважения, но он забывает, что мог бы успешнее их осуществить, выбрав иной путь в жизни.

Основными недостатками десяти упомянутых личностных типов являются либо излишнее самоуничтожение, либо эгоцентризм и самовыпячивание, которые нивелируют все остальные мотивы научной деятельности. Эти личностные характеристики (независимо от того, хороши они или дурны) оказывают стерилизирующее воздействие на творчество, поскольку фокусируют внимание на исследователе, а не на исследовании. И «святой», и «самолубователь» (если брать две крайности) больше озабочены оценкой своего поведения, чем прогрессом знания. Мы можем восхищаться ими или презирать их, но в любом случае им не место в научной лаборатории.

ИДЕАЛЫ

1. *Фауст — идеальный учитель и руководитель.* Чистого ученого философского склада отличает религиозное преклонение перед Природой и глубокое убеждение в ограниченности возможностей человека при исследовании ее тайн. Он мудр и сочувствует человеческим слабостям, но его доброта не доходит до потакания нарушениям дисциплины, недобросовестности в работе или любой другой форме поведения, несовместимой с его призванием. Его несколько романтическое отношение к исследовательской работе можно назвать эмоциональным, но не сентиментальным. Его главными характеристиками являются: воодушевление от возможностей исследования, а не от собственных возможностей; уважение к интересам других; удивительная способность к выделению наиболее значимых фактов; острая наблюдательность; отсутствие ослепляющего предубеждения к людям и научным данным; железная самодисциплина; редкая оригинальность и воображение, соединенные со скрупулезным вниманием к деталям как в технике лабораторной работы, так и при логическом осмыслении результатов.

Его не ломает неудача, не развращает успех. Рано определившись в жизни, он следует твердым курсом, не поддаваясь сомнениям, искушению, страху и даже успеху. Несмотря на беспредельную сложность работы, он остается простым и достойным человеком, которого никакая лесть не способна превратить в «важную персону».

2. *Фамулус — идеальный ученик и сотрудник.* Я оставил его напоследок, поскольку он, как и его шеф, представляет собой совершенное сочетание всех других типов, а кроме того, он олицетворяет собой будущее. Фамулус соединяет в себе некоторое количество чистого идеализма «святого» с такими дозами каждого из «грешных» желаний, которые способны сообщить ему жизнелюбие и здоровый аппетит, необходимый для жадного и эффективного изучения мира внутри и вокруг нас. Идеальный молодой научный сотрудник отличается от своего учителя и руководителя только тем, что мы встречаемся с ним на ранней стадии его научной карьеры, когда он еще недостаточно зрел и опытен. Его ум не так развит, как у его духовного наставника, и совсем не обязательно он превосходит последнего своим юношеским задором. Смелость и упорство в работе обычно ассоциируются с энергией и силой юности. И все же молодой Фамулус может быть более озабочен своим благополучием, чем старый Фауст, а его менее тренированный ум может быть не так устойчив к напряжению, требующемуся для длительных абстрактных размышлений. Но его тело

значительно лучше выдерживает трудности лабораторных работ, его взгляд острее, движения более уверенны; он может часами стоять у лабораторного стола, не испытывая усталости, и, что важнее всего, у него впереди достаточно много времени, чтобы сделать свои мечты реальностью. Вот почему Фамулус в действительности самый важный среди наших персонажей. Мне нет необходимости представлять его Вам, молодой человек, ибо Вы хорошо с ним знакомы. Вы так же хотите стать им, как я хочу стать Фаустом, хотя никому из нас не дано преуспевать в этом. Идеалы создаются не для того, чтобы их достигать, а для того, чтобы указывать путь.

ЭПИЛОГ

Ни один из названных прототипов не существует в чистом виде; их характеристики порой перекрывают друг друга, и вдобавок отдельные индивиды могут обладать дополнительными характеристиками, что послужило бы оправданием для бесконечного расширения этого перечня типов. Здесь же я старался обрисовать лишь те типы людей, которые либо встречались наиболее часто, либо произвели на меня наиболее сильное впечатление (все равно, хорошее или плохое).

Если теперь снова взглянуть на наш список, то мы увидим, что названные типы ученых — преимущественно «делателей», «думателей» и «чувствователей» — настолько заняты собой, что их интерес к Природе отходит на второй план.

Идеальный ученый не лишен (или, наверное, не должен быть лишен) черт, которые приходится не по вкусу среднему гражданину. Если общество ориентируется на мнение большинства, то настоящие ученые составляют ничтожное меньшинство. Люди не созданы равными друг другу и не должны пытаться походить друг на друга. Жена спортсмена восхищается его великолепной мускулатурой, но вовсе не стремится иметь такую же; страсть ученого к объективности не является достоинством для необъективного по своей сути художника.

В течение всей моей научной жизни я не встречал ни одного выдающегося ученого, полностью свободного от эгоизма или тщеславия. Всецело поглощенные достижением своих целей, лишь некоторые из них проводили столько времени в кругу своей семьи или уделяли решению общественных проблем столько внимания, сколько следовало среднему добропорядочному гражданину. С моей точки зрения, наилучшим человеческим качеством является доброе отношение к ближнему, и в особенности сочувствие ко всем, кто страдает от болезней, нищеты или угнетения. И все же каждый из нас нуждается в различных дополнительных мотивах и навыках, чтобы

внести как можно больший вклад в дело служения интересам человечества. Я не претендую на то, чтобы быть «судьей над добром и злом», а хочу лишь определить основные качества, характерные для известных мне ученых. Такой анализ мог бы помочь каждому из нас принять или отвергнуть то, что подходит или соответственно не подходит его личности. Все, что я могу сделать, — это выделить и описать качества, которые я научился различать, но выбирать или отвергать их читатель этих заметок должен сам, ориентируясь на свои потребности и возможности.

Теперь, когда мы ввели в повествование «действующих лиц» (в виде основных типов ученых), можно приступить к анализу способностей и побуждений, сделавших их такими, каковы они есть.

Основные качества

Одно и то же слово — особенно обозначающее абстрактное понятие — имеет для разных людей различный смысл. Термины «оригинальность», «самостоятельность мышления», «воображение» и «интуиция» нередко взаимозаменяемы, но для наших целей нам придется различать их смысловые оттенки. Формальных определений здесь недостаточно, так как их интерпретация опять-таки зависит от смысла, вкладываемого в эти слова; кроме того, словари дают столько альтернативных определений абстрактных понятий, что порой крайне трудно выбрать подходящее значение. В дальнейшем мы будем использовать довольно много абстрактных терминов, и в качестве введения было бы бесполезным перечислить их, сопровождая небольшими пояснениями. В ходе более подробного обсуждения точное значение, приписываемое каждому термину, станет более очевидным.

С моей точки зрения, бесчисленные умственные и физические качества, присущие ученому как таковому, могут быть приблизительно классифицированы по шести важнейшим категориям:

- 1) *энтузиазм и настойчивость*;
- 2) *оригинальность*: независимость мышления, воображение, интуиция, одаренность;
- 3) *интеллект*: логика, память, опыт, способность к концентрации внимания, абстрагированию;
- 4) *этика*: честность перед самим собой;
- 5) *контакт с природой*: наблюдательность, технические навыки;
- 6) *контакт с людьми*: понимание себя и других, совместимость с окружающими людьми, способность организовать группы, убеждать других и прислушиваться к их аргументам (см. гл. 6).

На вопрос «какое из качеств наиболее важно?» ответить совсем не

просто. В рамках, обусловленных научной средой и предметом изучения, успех может в той или в иной степени зависеть от технических навыков ученого, его дара наблюдения или способности взаимодействовать с коллегами. Но вне зависимости от области интересов или социальных условий работы ученого ему необходимы и другие качества. Любая попытка расположить эти последние по степени важности была бы произвольной, но лично для меня не подлежит сомнению, что самым редким даром является оригинальность личности ученого и его мышления. В приведенном списке на первом месте стоит энтузиазм, поскольку без мотивации к исследовательской работе остальные качества лишаются смысла. Впрочем, на практике недостаток энтузиазма редко составляет проблему: лень весьма необычна среди ученых. Что же касается оригинальности, то здесь справедливо обратное. Независимость мышления, инициатива, воображение, интуиция и одаренность — главные проявления оригинальности в науке — являются, несомненно, самыми редкими качествами, характерными для научной элиты. Просто удивительно, до какой степени одно это качество может компенсировать недостаток всех остальных.

«От мечты к открытию». М., 1987. — С. 35 — 47.

ПОВАРНИН СЕРГЕЙ ИННОКЕНТЬЕВИЧ (1870—1952)

ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О СПОРЕ

Глава I.

О ДОКАЗАТЕЛЬСТВАХ

Тезис. — Выяснение тезиса. — Определение понятий. — «Количество» суждения. — Степени «модальности». — Важность выяснения мыслей.

1. Прежде чем говорить о споре и его особенностях, надо хотя бы в самых общих чертах ознакомиться с доказательствами. Ведь спор состоит из доказательств. Один доказывает, что такая-то мысль верна, другой — что она ошибочна.

Та мысль, для обоснования истины или ложности которой строится доказательство, называется *тезисом доказательства*. Вокруг нее должно вращаться все доказательство. Она — конечная цель наших усилий. Тезис в доказательстве — как король в шахматной игре. Хороший шахматный игрок всегда должен иметь в виду короля, какой бы ход ни задумывал. Так

и хороший доказыватель в споре или без спора: о чем он в доказательстве ни заводит речь, всегда в конечном счете имеет в виду одну главную цель — тезис, его оправдание или опровержение и т. п.

Вот почему *первое требование от приступающего к серьезному доказательству или спору — выяснить спорную мысль, выяснить тезис, т. е. вникнуть в него и понять так, чтобы он стал для нас совершенно ясным и отчетливым по смыслу. Это сберегает много времени и охраняет от множества ошибок.*

2. Для того чтобы выяснить тезис, достаточно обыкновенно выяснить три вопроса относительно этого тезиса.

Во-первых — все ли слова и выражения тезиса вполне и отчетливо нам понятны.

Само собою ясно, что если нам надо опровергать или оправдывать, напр., тезис: «социализация земли в данное время необходима», мы должны вполне ясно и отчетливо понимать, что такое «социализация земли». Без этого у нас выйдет не настоящее доказательство, а какая-то «фальсификация», «безграмотная мазня». Между тем в этом именно пункте — в понимании смысла слов тезиса — грешат очень часто доказательства вообще и особенно споры.

Если смысл слова в тезисе не вполне ясен и отчетлив, то надо «определить» это «слово» или понятие. Напр., пришем определение понятия «социализация земли». Это «отмена всякой собственности на землю и объявление земли достоянием всего народа». Если мы удовлетворимся для наших целей этим определением, то можем идти дальше. Если же что-нибудь нам покажется неясным при таком определении — мы должны тут же стараться выяснить и эту неясность. Одним словом, надо стараться выяснить каждое понятие тезиса по возможности до полной кристальной ясности и отчетливости.

3. Как же надо выяснять понятие? Для этого на практике существуют два средства: а) самому своими силами определить понятие. Но это часто даже невозможно; б) воспользоваться уже готовыми чужими определениями. Второй способ обыкновенно предпочтительнее, если дело не касается понятий из нашей специальности, превосходно, «как пять пальцев, нам знакомых». Хорошо определить понятие — дело обычно трудное, иногда же, особенно в споре, *очень* трудное, требующее больших знаний, навыка, труда, затраты времени. Лучше воспользоваться определениями тех людей, которые могли затратить на них все это, определение которых прошло через огонь критики.

Всего более можно рекомендовать для данной цели определения из

какой-нибудь серьезной и авторитетной научной книги. Это само собой понятно. Если таких нет под руками, годится определение из хорошего энциклопедического словаря и других подобных источников. Бывает так, что одно и то же понятие, разные книги и разные авторитеты определяют различно. Тогда мы, конечно, выбираем какое-нибудь наиболее, по нашему мнению, правильное определение. Но в таком случае должно помнить, что существует несколько определений данного понятия, и иметь это в виду, особенно в спорах, чтобы не вышло недоразумений. Хорошо, если мы помним их все и знаем их недостатки; но во всяком случае надо не забывать, что определений данного понятия есть несколько.

Определения тех понятий, с которыми нам приходится особенно часто встречаться в доказательствах и спорах, надо все *заучить* по возможности точно и вполне сознательно. Напр., в современных спорах постоянно встречаются слова: интернационал, социализм, буржуазия, пролетариат, социализация земли, капитал и т. д. Между тем приходится часто убеждаться, что очень многие, даже так наз. «социалисты», совершенно не понимают или превратно понимают смысл таких слов. Спросим, что значит слово — он или не ответит, или понесет такую околесицу, что хоть уши зажимай. А ведь как трезвонит этими словами!... — Во избежание нелепых споров и опасности превратиться в попутая следует, повторяю, хотя бы *заучивать определения, разобравшись в них как следует*. Не доверяться тому, что «когда-то об этом читал». Прочтешь, а потом забудешь и, грубо выражаясь, «переврешь». Тут нужно именно по крайней мере разумное *заучивание*, чтобы не получалась «каша в голове».

4. Второй пункт, который надо выяснить в тезисе, следующий.

В тезисе, как и во всяком простом «суждении», всегда что-нибудь утверждается или отрицается о каком-нибудь предмете или о многих предметах одного и того же класса. И вот для ясности и отчетливости мышления *надо* знать, *об одном* ли только предмете идет речь или *о всех без исключения* предметах данного класса, или не о всех, а *о некоторых* (большинстве, многих, почти всех, нескольких и т. п.). Между тем во многих суждениях, которые высказываются в доказательствах и словах, этого именно и не видно. Напр., человек говорит «люди злы». Ведь мысль его не ясна. *Все* люди без исключения или большинство? Не зная этого, нельзя напр., опровергать подобного тезиса, потому что способы опровержения тут различны.

Иногда приходится выяснять *всегда* ли свойствен предмету тот признак, который ему приписывается, или не всегда.

Без этого тоже мысль часто бывает неясной. Напр., кто-нибудь говорит:

«когда солнце садится в тучи, завтра ждать дождя». Вполне естественно спросить: *всегда* без исключения или же в большинстве случаев.

Выяснение этого пункта называется выяснением суждения (значит, и тезиса) по «количеству». Там, где «количество» тезиса неясно, как, напр., в суждении «люди злы», тезис называется *неопределенным по количеству*.

5. Затем надо выяснить, каким мы суждением считаем тезис, *несомненно истинным*, *достоверным* и *несомненно ложным* или же только *вероятным* в большей или меньшей степени, очень вероятным, просто вероятным и т. п. Или же нам опровергаемый, напр., тезис кажется только *возможным*: нет доводов за него, но нет доводов и против. Опять-таки в зависимости от всего этого приходится приводить различные способы доказательства. <...>.

6. Итак, вот три главных пункта, которые обыкновенно достаточно и всегда необходимо выяснить при выяснении тезиса: а) все неясные для нас понятия, в него входящие; б) «количество» его и в) «модальность» его. <...>

Глава II.

О ДОКАЗАТЕЛЬСТВАХ (ПРОДОЛЖЕНИЕ)

О доводах. — «Связь в доказательствах». — Ошибки: в тезисе, в доводах и в связи

1. В доказательстве истинности или ложности тезиса мы приводим другие мысли, так называемые *доводы* или *основания* доказательства. Это должны быть такие мысли: а) которые считаем верными не только мы сами, но и тот человек или те люди, кому мы доказываем, и б) из которых *вытекает*, что тезис истинен или ложен. — Конечно, если мы приведем такой довод, который наш собеседник не признает верным, то это будет промах. Нужно будет или доказать истинность самого этого довода, а потом уже опираться на него при доказательстве тезиса, или же искать другого, более удачного довода. Напр., если я хочу кому-нибудь доказать, что «работать надо», а в виде довода прибавлю «потому что так Бог велит», то такой довод будет годиться только для верующего. Если же человек не верит в Бога, а я приведу ему этот довод, конечно, ничего ему не докажу. — Затем, как сказано, надо, чтобы из довода *вытекала* истинность тезиса; надо чтобы тезис и основания (доводы) были так связаны, что кто признает верным довод, тот должен необходимо признать верным и тезис. Если эта связь сразу не видна, надо уметь показать, что она есть. Без этого тоже доказательство — не доказательство. Напр., если кто хочет доказать, что «у нас скоро хлеб подорожает» и приведет довод: «в Америке вчера было

землетрясение», то такое доказательство меня не убедит. Да, в Америке было землетрясение. Довод верен.— Но он «ничего не доказывает». Какая же связь между этим доводом и тезисом, что «скоро хлеб у нас подорожает»? Может быть, и связь эта есть, но я-то ее не вижу. Покажи ее — и тогда будет настоящее доказательство. А пока я не вижу этой связи, никакой самый верный довод меня не убедит.

Таким образом, вот что нужно для доказательства, кроме тезиса: а) основания, доводы и б) связь между ними и тезисом.

2. Каждый важный довод в доказательстве надо рассмотреть отдельно и тоже выяснить, — так же выяснить, как мы выяснили тезис. Ведь если мы не вполне поймем довод, то разве можем вполне уверенно сказать, что он истинен или что он ложен? Эта работа выяснения и здесь совершенно необходима. Надо только научиться делать ее скоро. И кто попробовал проделывать ее при доказательствах, то вполне оценит, от скольких ошибок и траты времени она оберегает. — Не надо доверяться «первому взгляду» и думать, что выяснять не требуется. Эта-то наша самая обычная человеческая ошибка, что многие мысли нам кажутся вполне ясными; но придет случай, затронет противник такую мысль, и окажется, что мысль эта для нас совсем не ясна, напротив, очень туманна и иногда даже ложно понята нами. Тогда мы можем стать в споре в очень нелепое положение. Иллюзия ясности мысли — самая большая опасность для человеческого ума. Типичные примеры ее находим в беседах Сократа, насколько они переданы в диалогах Ксенофонта и Платона. Подходит к нему какой-нибудь юноша или муж, которому «все ясно» в той или иной мысли. Сократ начинает ставить вопросы. В конце концов оказывается, что у собеседника иллюзия ясности мысли прикрывает тьму и непроходимые туманы, в которых гнездятся и кроются самые грубые ошибки.

3. Ошибки в доказательствах бывают, главным образом, трех видов: а) или в тезисе, б) или в доводах, в основаниях, или в) в связи между доводами и тезисом, в «рассуждении».

Ошибки в тезисе состоят в том, что мы взялись доказывать один тезис, а на самом деле доказали или доказываем другой. Иногда это тезис, сходный с настоящим тезисом или как-нибудь с ним связанный, иногда же — и без всякой видимой связи. Эта ошибка называется *отступлением от тезиса*. Примеры ее встречаются на каждом шагу в споре. Напр., человек хочет доказать, что православие — плохая вера, а доказывает, что православные священники часто плохи. Или хочет доказать, что нерассудительный человек глуп, а доказывает, что глупый человек не рассудителен. А это вовсе не одно и то же. Отступления от тезиса бывают самые разные. Можно

вместо одной мысли доказывать похожую на нее, но все-таки другую мысль; а можно заменить ее и совсем не похожей, другою мыслью. Бывает, что человек видит, что тезиса ему не защитить или не доказать, — и нарочно подменяет его другим так, чтобы противник не заметил. Это называется *подменой тезиса*. Бывает и так, что человек забыл свой тезис. Спрашивает потом: «с чего, бишь, мы начали спор». Это будет *потеря тезиса* и т. д.

4. Ошибки в доводах бывают чаще всего две: а) ложный довод, б) произвольный довод. Ложный довод — когда кто опирается на явно ложную мысль. Напр., если кто в доказательство тезиса скажет, что земля держится на трех китах, мы, конечно, этого довода не примем, сочтем его за ложный. Произвольный же довод — такой, который хотя и не заведомо ложен, но еще сам требует должного доказательства. Напр., если кто в доказательство тезиса приведет мысль, что «скоро будет конец мира», — то это будет произвольный довод. Мы можем потребовать других доводов, а этого не принять; или потребуем, чтоб этот довод был доказан.

5. Наконец, ошибки в «связи» между основаниями и тезисом («в рассуждении») состоят в том, что тезис *не вытекает, не следует* из оснований или же *не видно, как он следует из них*. Напр., скажем, кто-нибудь доказывает: «у нас будет в этом году неурожай». — Почему ты так думаешь? — «А потому, что на солнце много стало пятен». Естественно, большинство из нас спросит, какая же связь здесь между тезисом и основанием. Не видно, как истинность тезиса следует из этого основания. Или если кто заявит: Наполеон носил серую куртку и Керенский носит серую куртку, значит Керенский — Наполеон. Тут мы прямо скажем, что нет связи между основаниями и тезисом; неправильно человек рассуждает.

6. Какие бывают ошибки в рассуждении, подробнее учит логика. Без нее в подробности входить нельзя. — У кого ум «способен к доказательствам», тот легче, конечно, может найти в них ошибку, чем менее способный. Здравый смысл да навык думать оказывают в этом большие услуги. Но в общем часто ошибку найти трудно, если доказательство сложное. Иногда и чувствуешь, что-то да не так, — а где ошибка, определить не можешь. Вот тут-то и помогает знание логики на практике.

Глава III.

СПОР ИЗ-ЗА ИСТИННОСТИ МЫСЛИ

Спорная мысль. — Пункты разногласия. — Число их. — Установка их и выбор между ними. — Тезис и антитезис спора. — Составные антитезиса.

1. Не следует думать, что достаточно встретить «спорную мысль», чтоб сейчас же сделать ее, при желании, «тезисом спора». Она всегда требует

некоторого предварительного исследования и обработки, прежде чем взять из нее этот тезис. Именно, необходимо выяснить точно, в чем мы с нею не согласны; *установить «пункты разногласия»*.

Даже в самой простейшей спорной мысли возможны по крайней мере два пункта, в которых она может нам показаться ошибочной. Напр., дана самая простая спорная мысль: «Петр умер». Выяснив ее количество и модальность (гл. II, § 5), мы найдем, что не согласиться с ней можно лишь *или* потому, что «Петр не умер, а жив», *или* потому, что суждение это считается *достоверным*, в то время как, по нашему мнению, оно только *вероятно*. Правильно будет думать не «несомненно, что Петр умер», а «вероятно, что Петр умер».

Найти и точно указать, в каком именно пункте мы не согласны с данной мыслью, — значит *«установить пункт разногласия»*. Это должно быть *исходной точкой каждого правильного спора*. <...>

3. Установка пунктов разногласия делается обыкновенно тем путем, что мы, в противоположность неправильному взгляду противника в данном пункте, выдвигаем свой, *несовместимый* с ним взгляд как истинный. <...>

4. Надо стараться всячески, чтобы антитезис (а следовательно, и тезис) были возможно *проще* и выражены *короче*. Во всяком случае, промахом является *составной антитезис*, состоящий сразу из двух и более мыслей. Напр., *тезис*: данный проступок подходит под статью одиннадцатую, *антитезис*: нет, он не подходит под нее, а *подходит под статью двенадцатую*. Тут в антитезисе *две* мысли; намечаются два пункта разногласия, причем, если мы начнем с доказательства первой мысли, нужно еще *добавочное* доказательство для второй и т. д.

В общем, составные антитезисы (как и тезисы) влекут множество неудобств, вносят обычно в спор крайнюю запутанность, сбивчивость, неопределенность. Поэтому, встретившись с ними, необходимо сейчас же *расчленив их* на составные элементарные суждения и рассматривать каждый пункт разногласия отдельно.

Установка и выбор пунктов разногласия — чрезвычайно важная часть в споре. В важных спорах их нужно производить особенно тщательно и с полным сознанием того, что делаем. Важность их возрастает вместе с важностью спора.

Если пункт разногласия *не установлен* или даже если установлен, но составной, сложный пункт разногласия, спор ведется часто положительно «в слепую». *Неправильный выбор* пункта разногласия тоже может решить судьбу всего спора, как это бывает иногда, напр., в судебных процессах.

Точно так же важно в случае спора из-за мысли помнить вполне точно

и отчетливо не только тезис спора, но и антитезис его, и никогда не упускать из виду, что таковой существует. Это не только помогает отчетливости спора, но и дает возможность легко отразить некоторые ошибочные нападения на тезис и, когда противник тезиса «упускает из рук нападение», переходить самому в «контратаку». <...>

Глава XI.

УВАЖЕНИЕ К ЧУЖИМ УБЕЖДЕНИЯМ

Редкость его. — Что значит уважать чужие убеждения. — Борьба за истину. — Частичность заблуждений. — Частичность истины. — Уверенность как результат невежества.

1. Важное условие настоящего, хорошего и честного спора (для убеждения он или для победы и т. д. — все равно) — *уважение к убеждениям и верованиям противника*, если мы видим, что они искренни.

Это условие соблюдается — особенно в нашей стране — очень редко. Обычно люди живут еще «звериным обычаем» в области мысли, т. е. склонны считать человека, который держится других убеждений, или идиотом, или мерзавцем и, во всяком случае, настоящим «врагом». Это, конечно, признак или некультурного и невежественного, или же узкого ума...

Уважать чужое убеждение, чужое верование — значит уважать искреннюю веру и убежденность в них человека и *право* на них. Вот что заслуживает уважения и сочувствия. «Святыня» для другого человека может казаться нам великим заблуждением, но раз это для него святыня, мы должны к ней относиться как к *человеческой святыне*.

Одним словом, *уважение к чужой вере и к чужим убеждениям есть один из важнейших видов уважения к человеческой личности*. Где мало первого, там мало вообще и последнего.

2. Это, конечно, не значит, что мы должны чувствовать уважение «ко лжи и обману» (как говорит Филалет). Но искреннее убеждение и верование не есть обман и ложь: оно может быть лишь заблуждением. — Несомненно, что заблуждение, каково бы оно ни было, мы не только можем опровергать, но обыкновенно и *должны* делать это; должны бороться с ним всеми силами своими, хотя бы оно было «святыней из святынь» для другого человека. Но ведь бороться можно не как пьяные мужики, которые при этом стараются выругать противника и задеть «по личности». Существует известное рыцарство борьбы. Опровергать можно самым решительным образом, но не оскорбляя чужих убеждений насмешками, резкими словами, издева-

тельством; особенно — не глумясь над ними перед сочувствующей нам толпой. — Уважение к чужим убеждениям не только признак уважения к чужой личности, но и признак широкого и развитого ума.

К сожалению, оно, повторяю, встречается у нас редко. Чаще встречаются споры, о которых писал Надсон:

Мы спорили долго, до слез напряжения...
Но странно — собраты по разным стремлениям
И спутники в жизни на общем пути —
Друг в друге врага мы старались найти!..

Собственно, это и не «странно», если, как продолжает он несколько ниже, в споре звучат:

Поддельные стоны, крикливые фразы.
Тщеславье...

В таких спорах нет искренних, «глубоко правдивых» убеждений, значит, не может быть и уважения к ним. Как «глубоко правдивые» убеждения, так и понимание их ценности и уважение к ним чаще всего вырабатываются трудом, страданиями, опытом жизни...

3. Здесь, кстати, можно привести некоторые соображения, помогающие иным бороться со склонностью считать *наше* мнение истиною, а *остальные* — чепухой, результатом недомыслия или нечестности.

Во-первых, просты и несомненны (для обычных целей) лишь истины нашего обычного опыта; напр., я не сомневаюсь, что спал в эту ночь и что пил упрям чай. Но чем сложнее и отвлеченнее истина, тем менее она «проста» и тем труднее достигнуть правильной уверенности в ней. Между тем огромное множество людей совершенно не понимает этого. Не говорю уж о молодежи, которая, заглянув в прихожую науки, думает что уже все познала: все ясно и все решено. Истина уже открыта: ее познал Кант или Маркс, или кто-нибудь другой. Нужно много умственного добросовестного труда и опыта, чтобы прийти к сознанию, к которому пришел Ньютон под конец жизни: что он собирал только камушки на берегу безбрежного океана истины... Молодежи не известна величавая, гигантская, титаническая борьба за истину, ведущаяся человечеством и которой не видно конца, — борьба, при первых лишь шагах которой мы присутствуем. Что останется через десять тысяч лет от наших теперешних теорий? Неужели прогресс человеческой мысли застынет на Канте, Марксе и т. д... *Издали* море мысли не отличить от озера. Только тот, кто пробовал его исследовать, знает его неизмеримость. И такой человек всегда скромн.

4. Второе, чего не следует забыть, это — *ложная мысль в большинстве случаев ложна только отчасти*. С древних времен указывается на это — но без особенной пользы. «Я думаю, нет спора, — говорит Влад. Соловьев, — что всякое заблуждение, о котором стоит говорить, содержит в себе несомненную истину и есть лишь более или менее глубокое искажение этой истины; ею оно держится, ею привлекательно, ею опасно и чрез нее же только оно может быть как следует понято, оценено и окончательно опровергнуто». (Идея сверхчеловека, I). Это надо помнить. Но не следует забывать и того, что и большинство «истин», выходящих за пределы простого обычного опыта, *тоже не «чистые истины», что в них есть тоже примесь заблуждения* большего или меньшего, которого мы оценить теперь не в силах. Оценят другие, оценят потомки. И мысль об этом должна постоянно смягчать самоуверенность и уозость нашего мышления и способствовать тому, чтоб относиться ко всем взглядам, даже совершенно противоположным, с полным вниманием и без пренебрежения.

5. В общем, кто пренебрежительно относится к верованиям или убеждениям других, показывает этим свою уверенность, что «познал истину» и «истина у него в кармане». Но нельзя отрицать и того, что чем человек невежественней, чем разум его менее развит, тем он более склонен к такой уверенности, и именно уверенности в тех вопросах, о которых имеет более смутное понятие: «продавец колониальных товаров имеет вполне законченный взгляд на иностранную политику», у юной барышни — вполне установившийся взгляд на религиозные вопросы, «сельская поповна выскажет твердое убеждение, что Париж никогда не будет взят» и т. д., и все они «*нисколько не сомневаются в верности своих взглядов*» (Минто). Одним словом, «степень убежденности не пропорциональна количеству затраченной на нее умственной работы, и, быть может, общее правило таково: что *чем менее уверенность основана на рассуждении, тем крепче за нее держатся*». — «Склонность к слепой уверенности, по замечанию Бэна, прирождена человеческому уму и только постепенно ее ограничивает опыт» (Минто. Логика. Введение, II).

Помня все эти соображения и применяя к себе, а не только к другим, человек значительно убавит самоуверенность собственной мысли, а вместе с этим возрастает уважение к праву других людей мыслить и решать вопросы по-своему, — что играет очень немалую роль в правильном споре. — Надо ясно сознать, что человеческое знание творится и идет вперед путем необычайно сложного процесса *борьбы* мнений, верований, убеждений. То, во что мы лично верим, — только *часть* борющихся сил, из взаимодействия которых вырастает величественное здание человеческой культуры. Все они необходимы, и *борьба* их, честный спор между ними необходимы, и если

владевает одна из них, подавив остальные и затушив споры и борьбу, — настает величайший враг движения вперед: *спокойствие застоя*. Это — *смерть умственной жизни*. <...>

Глава XIV.

ГРУБЕЙШИЕ НЕПОЗВОЛИТЕЛЬНЫЕ УЛОВКИ

Неправильный выход из спора. — Срывание спора. — Довод «к городскому». — Палочные доводы.

1. Непозволительных уловок бесчисленное множество. Есть очень грубые, есть очень тонкие. Наиболее грубые уловки *«механического»* характера. Такой характер часто имеет неправильный *«выход из спора»*. Иногда приходится *«бросить спор»*, потому что, напр., противник пускается в личности, позволяет себе грубые выражения и т. п. Это, конечно, будет правильный *«выход из спора»*, по серьезным мотивам. — Но бывает и так, что спорщику приходится в споре плохо потому, что противник сильнее его или вообще, или в данном вопросе. Он чувствует, что спор ему не по силам, и старается всячески *«улизнуть из спора»*, *«притушить спор»*, *«прикончить спор»*. В средствах тут не стесняются и нередко прибегают к грубейшим механическим уловкам.

2. Самая грубая из них и самая *«механическая»* — не давать противнику говорить. Спорщик постоянно перебивает противника, старается перекрыть или просто демонстративно показывает, что не желает его слушать: зажимает себе уши, напевает, свистит и т. д., и т. д. В споре при слушателях иногда играют такую роль слушатели, видящие, что их единомышленнику приходится плохо: тут бывает и хор одобрения или неодобрения, и рев, и гоготанье, и топанье ногами, и ломанье столов и стульев, и демонстративный выход из помещения — все по мере культурности нравов слушателей. Спорить при таких условиях, конечно, невозможно. Это называется (в случае успеха) *«сорвать спор»*.

Если спорщик достаточно нахален, он может, *«поспорив»* так с вами и не дав вам сказать ни слова, заявить: *«с вами нельзя спорить, потому что вы не дадите толкового ответа на вопросы»* или даже: *«потому что вы положительно не даете возможности говорить»*. Иногда все это делается *«тоньше»*. Вы привели сильный, но сложный довод, против которого противник не может ничего возразить: он тогда говорит с иронией: *«простите, но я не могу спорить с вами больше. Такие доводы — выше моего понимания. Они слишком учены для меня»* и т. п., и т. п.

После этого иного упрямяца никак не заставишь продолжать спор: не схватить же за ногу, чтобы удержать его. Иного можно удержать *«в споре»*,

заявив, что, если он не понял довода, то вина в нашем неумении ясно высказать его, а не в его уме, и т. п.

К сожалению, в более грубой или в более утонченной форме «притупление спора» и «срывание спора» встречается не очень редко. <...>

3. Другая, но уже более «серьезная» механическая уловка с целью положить конец невыгодному спору — «*призыв*» или «*довод*» «к городскому». Сначала человек спорит честь-честью, спорит из-за того, истинен ли тезис или ложен. Но спор разыгрывается не в его пользу — и он обращается к власти предержащим, указывая на *опасность* тезиса для государства или общества и т. д. Все равно, какие власти: старого режима или нового, «городовые» или «товарищи», — название такого приема одно и то же: приходит какая-нибудь «власть» и зажимает противнику нашему рот. Что и требовалось доказать. Спор прекратился и «победа» за нами. — Для того чтобы применить подобную уловку, требуется, конечно, очень невежественная голова или очень темная совесть.

4. Но «призыв к городскому» имеет целью только прекратить спор. Многие этим не довольствуются, а применяют подобные же средства, чтобы «*убедить*» противника, т. е., вернее, заставить его, по крайней мере на словах, согласиться с нами. Тогда подобные доводы получают название «*палочных доводов*». Конечно, и в наше время употребляются еще «палочные доводы» в *буквальном* смысле слова. Насилие во всех видах очень часто «*убеждает*» многих и разрешает споры, по крайней мере на время. Но такие палочные доводы в область рассмотрения логики, хотя бы и прикладной, не входят. Здесь палочным доводам называется довольно некрасивая уловка, состоящая в том, что приводят такой довод, который противник, по соображению софиста, *должен принять из боязни* чего-нибудь неприятного, часто опасного, или на который он *не может правильно ответить по той же причине* и должен или молчать, или придумывать какие-нибудь «обходные пути». — Это, в сущности, разбой в споре. Даже, пожалуй, в одном отношении, еще хуже. Разбойник *открыто* предлагает дилемму «кошелек или жизнь». Софист преподносит *скрытым образом* и с невинным видом дилемму: «принять довод или потерпеть неприятность»; «не возражать или пострадать».

5. Такие доводы изобилуют во все времена, у всех народов, при всех режимах; в государственной, в общественной, в частной жизни. Стоит понаблюдать их, напр., в газетах — в правых или левых, смотря по тому, в чьих руках власть. Конечно, не все газеты унижаются до этого. Но в виде общего правила можно сказать, что чем газета более «крайняя», тем больше шансов встретить в ней палочный довод, хотя есть немало любителей его и не из «крайних».

Во времена инквизиции были возможны такие споры: вольнодумец заявляет, что «земля вертится около солнца»; противник возражает «а вот в псалмах написано: Ты поставил землю на твердых основах, не поколеблется она в веки и веки. — Как вы думаете — спрашивает он многозначительно, — может Св. Писание ошибаться или нет?» Вольнодумец вспоминает инквизицию и перестает возражать. Он даже, для большей безопасности, обыкновенно «убеждается», иногда даже трогательно благодарит «за научение». Ибо «сильный», «палочный довод», вроде стоящей за спиной инквизиции, для большинства слабых смертных естественно неотразим и «убедителен».

В наши времена, слава Богу, инквизиции нет, но существует много других форм палочного довода. Пример из недавней жизни — собеседование миссионера со старообрядцами. Старообрядец яростно доказывает, что миссионер и его церковь — еретики. Находчивый «миссионер» ставит вопрос: «Вот как! Значит, и наш Государь Император еретик?». Перед старообрядцем мелькнули — в воображении (а может быть, и наяву) знакомые лица альгвазилов и вспомнились «места не столь отдаленные». «Сердце его смятется и остави его сила его» и «бысть яко человек не слыш и не имый во устах своих обличения». Не так давно, когда на митингах преобладали «товарищи большевики», бедным «буржуям» в спорах приходилось иногда плохо. «Это написано в распоряжении Исполнительного Комитета и т. д., а вы говорите, это изменническая мысль. Значит, в Комитете изменники?» — «Товарищи» слушатели мрачно слушают, что ответит буржуй... Вдали прохаживается милиционер, только что закусивший в доме Кшесинской... «Да я ничего не говорю... Да я так, к слову... Оно конечно». «То-то, конечно» и т. д. Буржуй смолкает и старается незаметно улизнуть. — Начальство иногда очень удачно убеждает своих подчиненных. «Люди других убеждений» ему «не подходят», а дома у убеждаемого Вася и Ваня пицат, есть-пить просят. Доводы начальства часто действуют несравненно сильнее Цицероновского красноречия. <...>

Глава XVI.

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ УЛОВКИ

Выведение противника «из равновесия». — Расчет на медленность мышления и доверчивость. — Отвлечение внимания и наведение на ложный след.

1. Гораздо интереснее те уловки, которые можно назвать *психологическими*. Они основаны на знании некоторых свойств души человеческой и некоторых наших слабостей.

Состояние духа во время устного спора имеет огромное влияние на ведение спора. Когда мы «в ударе», т. е. нами овладевает легкое приятное возбуждение, при котором мысль, память, воображение работают особенно отчетливо и ярко, мы спорим лучше, чем обыкновенно. Если мы сильно взволнованы чем-нибудь, смущены, растерялись, «горячимся», если у нас рассеяно чем-нибудь внимание — мы спорим и соображаем хуже, чем обыкновенно, или даже совсем плохо. (Конечно, при прочих условиях равных.) Отсюда возникает ряд психологических уловок, предназначенных для того, чтобы *вывести нас из равновесия, ослабить и расстроить работу нашей мысли.*

2. Для этого существует много разных приемов. Самая грубая и обычная уловка — *раздражить противника и вывести из себя.* Для этого пускают в ход грубые выходки, «личности», оскорбления, глумление, издевательство, явно несправедливые, возмущающие обвинения и т. д. Если противник «вскипел» — дело выиграно. Он потерял много шансов в споре. — Некоторые искусно стараются «взвинтить» его до желательной степени. Я видел такую уловку: несправедливостью и насмешками софист вывел из равновесия своего противника-юнца. Тот стал горячиться. Тогда софист принял вид несказанного добродушия и покровительственный тон: «Ну, Юпитер! Ты сердился, значит ты неправ». — «Ну что вы, батюшка! Стоит так горячиться! Успокойтесь, успокойтесь! Какая вы горячка», и т. д. Так ведь довел юнца до белого каления! У того и руки дрожат от волнения и негодования. Бросается сослепу в споре, куда ни попало. Перестал соображать совсем и, — конечно, «провалился». — Но применяют и разные другие способы, чтобы «вывести из равновесия». Иной намеренно начинает глумиться над вашим «святая святых». В личности он не пускается, нет! Но «взвинтить» может неосторожного идеалиста до последнего предела. — Если спор очень важный, при слушателях, ответственный, то, говорят, иные прибегают даже к «уловке артистов». Некоторые артисты, напр., певцы, чтобы «подрезать» своего соперника, *перед выступлением* его сообщают ему какое-нибудь крайне неприятное известие, чем-нибудь расстраивают его или выводят из себя оскорблением и т. п., и т. п., в расчете, что он после этого не будет владеть собой и плохо споет. Так, по слухам, не гнушаются поступать изредка некоторые спорщики *перед ответственным спором.* Лично мне никогда не приходилось наблюдать этой подлой уловки, но, несомненно, возможна и она. Нужно и против нее быть настороже. <...>

«Спор. О теории и практике спора». Минск. 1992. С. 4—7, 19—21, 24—26, 28.

ИЛЬИН ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ
(1883—1954)

Деление людей на партии неизбежно; ибо всюду, где люди думают, — обнаруживается и разногласие, и единомыслие; а объединение единомышленников даст им умственную уверенность и увеличивает их силы в борьбе.

Но дух политической партийности всегда ядовит и разлагающ. Сущность его состоит в том, что люди из честолюбия посягают на власть; ставят часть выше целого; создают атмосферу разлагающей нетерпимости; обращаются в борьбе к самым дурным средствам; становятся зловердными демагогами; превращают партийную программу в критерий добра и зла.

Этим духом заражаются одинаково — как левые партии, так и правые.

1. Политическая партия всегда добивается верховной власти: это ее основная цель; к этому направлены все ее усилия. Но именно поэтому во главе ее оказываются те люди, которые *способны профессионально заниматься захватом власти*, — *профессионалы честолюбия*. Обычно бывает так, что лишь очень немногие из них уже были у власти; почти никто из них не проверил своего умения властвовать; большинство из них наверное не призвано и не способно править.

Но все они заранее, всю жизнь, воображают себя «министрами» или «президентами», примериваются, комбинируют и посягают, часто безвольные и бесхарактерные, дезорганизаторы и политические дилетанты.

Итак, дух партийности *выдвигает наверх профессиональных честолюбцев, непризнанных дилетантов, политических карьеристов.*

2. Всякая партия представляет лишь меньшинство людей в стране; противоположное утверждение есть ложь, которая всегда может быть опровергнута статистически. Поэтому «победа» любой партии при любой избирательной системе *дает меньшинству власть над большинством*. Это меньшинство, восходящее к власти снизу и лишенное традиций здоровой государственности, несет с собою интересы того народного слоя (класса, сословия, группы), которому его программа «утодила» и который поэтому за него голосовал; а это и есть *дух части*, который стремился господствовать над *целым* и теперь начинает выдавать свой интерес за интерес *общенациональный*.

Понятно, что партия, которая исходила бы от целого и выдвинула бы истинно государственную программу, должна была бы потребовать от *всех классов жертвенности и служения*; именно поэтому ей было бы особенно трудно собрать «большинство голосов». Итак, дух партийности *разжигает*

своекорыстные классы и группы и тем искажает и предаёт государственное дело.

3. Всякая партия хотела бы иметь страстных приверженцев. Страстность есть залог избирательной «победы», бурная пропаганда, настойчивая агитация, темпераментные речи — все это приобретает голоса для выборов и читателей для партийных газет; все это сбивает людей, лишает их собственного мнения и навязывает им партийный трафарет. Соревнование и честолюбие разжигают эту страстность до фанатизма, а фанатизм несет с собою дух ненависти, ослепления, нетерпимости и исключительности; все несогласные превращаются в «идиотов» или в «подлецов», по отношению к которым все позволено.

Итак, дух партийности *затемняет у людей разум и правосознание, создавая атмосферу нетерпимости, разбеднения и гражданской войны.*

4. В борьбе за власть одержимые партийные честолюбцы обычно обращаются ко всем средствам и не останавливаются даже перед самыми низкими. Они лгут в доказательствах и спорах, заведомо обманывают избирателей, клеветают на конкурентов и противников. Одни продают свои «голоса»; другие из покупают — то за деньги, то за почести, то раздавая места, то устраивая прибыльные или «благотворительные» дела. Одни борются сплетней, инсинуацией и интригой; другие, будучи депутатами, берут деньги у правительства; третьи организуют партийные заговоры и перевороты; четвертые прибегают к ограблению («экспроприация») и к политическим убийствам. Люди начинают думать, что «цель оправдывает средства»; воцаряются деморализация и авантюризм; облик политического лидера приобретает черты профессионального лжесвидетеля, взяточника и бандита.

Итак, дух партийности *расшатывает у людей совесть и честь и незаметно ведет их на путь продажности и уголовщины.*

5. В этой атмосфере и выборы, и партийное правление становятся делом порочной *демагогии*: партии обращаются к своекорыстному инстинкту народных масс, разжигают темные вожеления, раздают несбыточные обещания, льстят толпе и, развращая народ, постепенно доводят его до состояния *черни*.

Тогда и выборы, и правление приобретают характер *распродажи с молотка государственной власти*, и во главе государства становятся нравственно и политически худшие люди.

Итак, дух партийности *развращает народ и ведет государство к гибели.*

6. При всем этом партийный дух создает своего рода *массовый психоз* в пределах самой партии. Человек, одержимый этим психозом, начинает

верить в то, что только *его* партия владеет истиной, и притом *всею истиной* и *по всем вопросам*. Постепенно партийное настроение становится чем-то вроде «миросозерцания», партийная программа превращается в догмат, а партийная польза — в критерий добра и зла. Люди проходят через стадию партийного огулления и доходят до партийного изуверства. Воззрения делаются плоскими, скудными, трафаретными; люди живут в партийных шорах и видят только то, что предусмотрено в партийных брошюрах; все вопросы религии, совести, искусства и науки разрешаются на основе постановлений последнего партийного «съезда», а честолюбивые вожаки почитаются как вожди и пророки. Партийная политика становится единственным источником жизни и света.

Итак, дух партийности *извращает все миросозерцание человека, подчиняя все партийной пользе и насаждая в душах неискоренимую пошлость.*

Понятно, что в эмиграции, где нет ни власти, из-за которой партии борются, ни народа, который они стараются увлечь и подмять под себя, вовлечение в партийность является *особенно праздным и вредным делом.* Готовить для будущей России мы должны именно не партийный дух, а национальный, патриотический и государственный.

«Яд партийности». // Педагогическое наследие русского Зарубежья. 20-е годы. М., 1993. — С. 36—38.

РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФИЯ БЫТИЯ

АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ АВРЕЛИЙ

(354—430)

Тебя призываю, Бог-истина, в котором, от которого и чрез которого истинно все, что истинно. Бог-мудрость, в котором, от которого и чрез которого мудрствует все, что мудрствует... Бог — умный свет, в котором, от которого и чрез которого разумно сияет все, что сияет разумом.

И человек, эта малейшая часть создания твоего... столь маловажное звено в творении твоём, дерзает воспевать тебе хвалу. Но ты сам возбуждаешь его к тому, чтобы он находил блаженство в прославлении тебя; ибо ты создал нас для себя, и душа наша доколе томится, не находя себе покоя, доколе не успокоится в тебе.

Да! Меня не было бы, Боже мой; я вовсе не существовал бы, если бы ты не был во мне, или, точнее, я не существовал бы, если бы не был в тебе, из которого все, в котором все.

Господи Боже мой! Хочу начать с того, чего я не знаю и не постигаю, откуда я пришел сюда, в эту смертную жизнь или жизненную смерть, откуда, говорю, пришел я сюда. И меня, пришельца, восприняло сострадательное милосердие твое... Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую, по закону природы, тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот твоих, которыми ты облагодетельствовал все твари по мере их потребностей. <...>

Я мысленно обратил взор свой и на другие предметы, которые ниже тебя, и увидел, что о них нельзя сказать ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют: существуют потому, что получили свое бытие от тебя; не существуют потому, что они не то, что ты. Ибо то только действительно существует, что пребывает неизменно.

Вначале сотворил Бог небо и землю. Как же ты сотворил их? И какие средства, какие приготовления, какой механизм употребил ты для этого громадного дела? Конечно, ты действовал не как человек-художник, кото-

рый образует какую-нибудь вещь из вещи же (тело из тела) по своему разумению, имея возможность дать ей такую форму, какую указывают ему соображения его ума. Откуда же душа этого художника могла получить такую способность, как не от тебя, сотворившего ее? Притом он дает форму материи уже существующей, чтобы произвести из ней другую вещь по своему усмотрению; для сего он употребляет то землю, то камень, то дерево, то золото и другие тому подобные предметы. Откуда же и эти предметы получили бы свое бытие, если бы ты не сотворил их? Этот художник-человек всем обязан тебе: ты устроил его тело так, что оно посредством разных членов совершает разные действия, а чтобы эти члены были способны к деятельности, ты *вдул* в телесный состав его *душу живую*, которая движет и управляет ими; ты доставил ему и материал для художественных работ; ты даровал ему и способность ума, чтобы постигать тайны искусства и наперед обнимать мыслию то, что предполагает он произвести; ты же наделил его и телесными чувствами, которые служат ему проводником между телесною и духовною его природою, так что мир телесный и мир духовный находятся у него при посредстве этих чувств в общении... Но как ты творишь все это? Как сотворил ты, всемогущий Боже, небо и землю? Конечно, не на небе и не на земле творил ты небо и землю; ни в воздушных странах, ни в глубинах морских, потому что и воздух, и вода принадлежат к небу и земле; не могло это совершиться нигде и в целом мире, чтобы мир творился в мире, потому что мира не было до сотворения его и он никак не мог быть поприщем своего творения (*quia non erat ubi fieret antequam fieret*). Не было ли у тебя под руками какой-нибудь материи, из которой мог ты сотворить небо и землю? Но откуда взялась бы эта материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества? Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество... До творения твоего ничего не было, кроме тебя, и... *все существующее* зависит от твоего *бытия*.

Итак, не слишком ли уже заняты древностью своего происхождения те, которые говорят нам: Что же делал Бог до сотворения им неба и земли? Если он оставался в праздности и совершенном покое, то почему не остался в таком же состоянии и навсегда? Если же в Боге произошло новое какое-либо движение и новое произволение создать то, чего прежде не творил, то как согласить с непреложною его вечностью появление этой воли, которой до того времени в нем не было? Воля Божия присуща Богу и предваряет всякое творение; никакого творения не могло бы быть, если бы не предшествовала воля творца. Воля Божия принадлежит к самой сущности (*substantia*) божественной.

И кто может поставить себя хотя на минуту в такое состояние, чтобы проникнуться всеобъемлющею светлостью этой неизменяющейся вечности (*semper stantis aeternitatis*) и сравнить ее с временами, не имеющими никакого постоянства (*cum temporibus nunquam stantibus*), коих отблеск есть не что иное, как перемежающееся и непрестанно изменяющееся мерцание, а затем видеть, какое бесконечное различие между временем и вечностью? Продолжительность времени не иначе составляется, как из преемственной последовательности различных мгновений, которые не могут проходить совместно; в вечности же, напротив, нет подобного прохождения, а все сосредоточивается в настоящем как бы налицо, тогда как никакое время в целом его составе нельзя назвать настоящим. Все прошедшее наше складывается из будущего, и все будущее наше зависит от прошедшего; все же прошедшее и все будущее творится из настоящего, всегда сущего, для которого нет ни прошедшего, ни будущего, что мы называем вечностью. И кто в состоянии уразуметь и истолковать как вечность (*aeternitas*), неизменно пребывающая в настоящем (*stans*), для которой нет ни будущего, ни прошедшего (*nes futura, nes praeterita*), творит между тем времена и будущие, и прошедшие? Неужели мое перо или мой язык в силах слабым словом разрешить эту великую задачу?

Что обыкновеннее бывает у нас предметом разговора, как не время? И мы, конечно, понимаем, когда говорим о нем или слышим от других. Что же такое, еще раз повторяю, что такое время? Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, несколько не затрудняясь; но, как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик. Между тем вполне сознаю, что если бы ничего не приходило, то не было бы *прошедшего*, и если бы ничего не проходило, то не было бы *будущего*, и если бы ничего не было действительно существующего, то не было бы и *настоящего* времени. Но в чем состоит сущность первых двух времен, т. е. прошедшего и будущего, когда и прошедшего уже нет, и будущего еще нет? Что же касается до настоящего, то, если бы оно всегда оставалось настоящим и никогда не переходило из будущего в прошедшее, тогда оно не было бы временем, а вечностью. А если настоящее остается действительным временем при том только условии, что через него переходит будущее в прошедшее, то как мы можем приписать ему действительную сущность, основывая ее на том, чего нет? Разве в том только отношении, что оно постоянно стремится к небытию, каждое мгновение переставая существовать.

Можно измерять время только текущее (*cum praeterit*), а прошедшее, равно как и будущее, которых нет в действительности, не могут подлежать нашему наблюдению и измерению.

Говоря все это о времени, я ничего не утверждаю, а только доискиваюсь истины и пытаюсь узнать ее. Руководи же мною, Отец мой, господи мой и Боже мой, и будь путеводною звездою рабу твоему... Не скажут ли мне, что и эти времена, прошедшее и будущее, так же существуют; только одно из них (будущее), переходя в настоящее, приходит непостижимо для нас откуда-то (*ex aliquo procedit occulto*), а другое (прошедшее), переходя из настоящего в свое прошедшее, отходит непостижимо для нас куда-то (*in aliquid recedit occultum*), подобно морским приливам и отливам? И в самом деле, как могли, например, пророки, которые предсказывали будущее, видеть это будущее, если бы оно не существовало? Ибо того, что не существует, и видеть нельзя... Итак, надобно полагать, что и прошедшее, и будущее время также существуют, хотя непостижимым для нас образом.

Теперь ясно становится для меня, что ни будущего, ни прошедшего не существует и что неточно выражаются о трех временах, когда говорят: прошедшее, настоящее и будущее; а было бы точнее, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего. Только в душе нашей есть соответствующие тому три формы восприятия, а не где-нибудь инде (т. е. не в предметной действительности). Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память или воспоминание (*memoria*); для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание (*intuitus*), а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда (*expectatio*). Говоря таким образом, я не затрудняюсь в понимании тройственности времени, оно становится тогда для меня ясным, и я признаю его тройственность. <...>

Времен не было бы, если бы не было творения, которое изменило нечто некоторым движением. Моменты этого движения и изменения, поколику совпадать не могут, оканчиваясь и сменяясь другими, более краткими или более продолжительными промежутками, и образуют время. Итак, если Бог, в вечности которого нет никакого изменения, есть творец и устроитель времени, то я не понимаю, каким образом можно утверждать, что Он сотворил мир спустя известное количество времени? Разве уже утверждать, что и прежде мира существовало некоторое творение, движение которого давало течение времени? Но если связанные и в высшей степени достоверные Писания говорят: *вначале сотвори Бог небо и землю* (Быт. I, 1), чтобы дать понять, что прежде он ничего не творил... то нет никакого сомнения, что мир сотворен не во времени, но вместе с временем... Несомненно, что мир сотворен вместе с временем, если при сотворении его произошло изменяющееся движение, как представляет это тот порядок первых шести

или семи дней, при которых упоминаются и утро, и вечера, пока все, что сотворил Бог в эти шесть дней, не завершено было седьмым днем и пока в седьмой день, с указанием на великую тайну, не упоминается о покое божие. <...>

Все это, что мною сказано сейчас об этом умственном свете, очевидно для нас опять не иначе, как при посредстве того же света. Ибо при его посредстве я понимаю, что сказанное истинно, и то, что я понимаю это, я понимаю опять же при его посредстве. Я понимаю, что это *опять и опять* продолжается в бесконечность... Вечная жизнь превосходит временную жизнь своей жизненностью, а что такое вечность, это я созерцаю благодаря только тому, что я понимаю. Умственным взором я отделяю от вечного всякую изменчивость и в самой вечности не различаю никаких промежутков времени, так как промежутки времени состоят из прошедших и будущих изменений предметов. Между тем в вечном нет ни преходящего, ни будущего, ибо что происходит, то уже перестает существовать, а что будет, то еще не начало быть. Вечность же только есть, она ни была, как будто ее уже нет, ни будет, как будто доселе ее еще не существует...

Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского // Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 2. М., 1969. С. 582—589, 592.

СПИНОЗА БЕНЕДИКТ (1632—1677)

1. Под *причиною самого себя* (causa sui) я разумею то, сущность чего включает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею.

2. *Конечною в своем роде* называется такая вещь, которая может быть ограничена другой вещью той же природы. Так, например, тело называется конечным, потому что мы всегда представляем другое тело, еще большее. Точно так же мысль ограничивается другой мыслью. Но тело не ограничивается мыслью, и мысль не ограничивается телом.

3. Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

4. Под *атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.

5. Под *модусом* я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое.

6. Под *Богом* я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность. <...>

1. Под *телом* я разумею модус, выражающий известным и определенным образом сущность Бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная (*res extensa*).

2. К *сущности* какой-либо вещи относится, говорю я, то, через что вещь необходимо полагается, если оно дано, и необходимо уничтожается, если его нет; другими словами, то, без чего вещь и, наоборот, что без вещи не может ни существовать, ни быть представлено.

3. Под *идеей* я разумею понятие, образуемое душой в силу того, что она есть мыслящая (*res cogitans*).

Объяснение. Я говорю *понятие* (*conceptus*), а не *восприятие* (*perceptio*), так как слово восприятие как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово понятие, как кажется, выражает *действие* души.

4. Под *адекватной идеей* (*idea adaequata*) я разумею такую идею, которая, будучи рассматриваема сама в себе без отношения к объекту (*objectum*), имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи.

Объяснение. Я говорю *внутренние признаки* — для исключения признака внешнего, именно согласия идеи с своим объектом (*ideatum*).

5. *Длительность* есть неопределенная непрерывность существования.

Объяснение. Я говорю *неопределенная* (*indefinita*), так как она никоим образом не может быть ограничена самой природой существующей вещи, а также и ее производящей причиной: последняя необходимо утверждает существование вещи, но не уничтожает его.

6. Под *реальностью и совершенством* я разумею одно и то же.

7. Под *отдельными вещами* (*res singulares*) я разумею вещи конечные и имеющие ограниченное существование. Если несколько отдельных вещей таким образом согласуются друг с другом в каком-либо действовании, что все вместе составляют причину одного действия, то я смотрю на всех них, как на одну отдельную вещь. <...>

«Этика» // Избранные произведения в двух томах. Т. I. М., 1957. С. 361—362, 403—403.

БЕРКЛИ ДЖОРДЖ
(1685—1753)

Быть может, возразят, что, хотя из всего сказанного и ясно, что не может быть такой вещи, как косная, неощущающая, протяженная, вещественная, имеющая форму, подвижная субстанция, существующая вне духа, какой философы считают материю, но что если кто-либо отбросит из своей идеи *материи* положительные идеи протяжения, формы вещественности и движения и скажет, что он подразумевает под этим словом только косную, неощущающую субстанцию, которая существует вне духа или невосприимчивая и служит поводом для наших идей, или в присутствии которой Богу угодно вызывать в нас идеи, то не видно, почему материя, так понимаемая, не могла бы существовать. На это я отвечу, во-первых, что столь же нелепо предполагать субстанцию без акциденций, как и акциденции без субстанции. Во-вторых, спрашивается, если мы даже допустим возможность существования этой нелепой субстанции, то где же предполагается она существующей. Признано, что она существует не в духе; но не менее достоверно, что она не находится в каком-нибудь месте, так как всякое место или протяжение существует, как уже показано, только в духе. Остается признать, что она вообще нигде не существует.

Подвергнем небольшому рассмотрению данное описание *материи*. Она ни действует, ни воспринимает, ни воспринимается, потому что именно это только и подразумевается, когда говорится, что она есть косная, неощущающая, неведомая субстанция, каковое определение состоит из одних отрицаний, за исключением относительного понятия о ней как об основе или носителе. Но в таком случае должно заметить, что она совсем ничего не несет, и я желал бы, чтобы подумали, насколько близко подходит это описание к описанию *несуществующего* (nonentity). Но вы скажете, что она есть *неизвестный повод*, при наличии которого возникают в нас идеи по воле божией. Я хотел бы, однако, знать, каким образом нечто может быть для нас налицо, если оно непостигаемо ни ощущением, ни рефлексией, не способно произвести никакой идеи в нашей душе, совершенно непротяженно, не имеет никакой формы и не существует ни в каком месте. Слово «наличествовать», применяемое таким образом, должно иметь некоторое абстрактное и особенное значение, которого я не в состоянии понять.

Далее, рассмотрим, что именно разумеется под словом «повод». Насколько я могу заключить из обычного словоупотребления, оно обозначает либо деятеля, производящего действие или предшествующее ему в обыкновенном ходе вещей. Но оно не может быть употреблено ни в одном из

этих значений, коль скоро оно применяется к материи в вышеописанном смысле, ибо материя, как сказано, пассивна и косна и потому не может быть деятелем или действующей причиной. Равным образом она невосприимчива, потому, что лишена всех осязаемых качеств, и поэтому не может быть поводом наших восприятий во втором смысле, т. е. в том, в каком ожог моего пальца называется поводом в постигающей его боли. Что же подразумевается, когда говорят о материи как о поводе? Этот термин употребляется либо совсем без смысла, либо в таком смысле, который далеко уклоняется от его обычного значения.

Но вы, может быть, скажете, что материя, хотя она не воспринимается нами, тем не менее воспринимается Богом, для которого она служит поводом вызывать в нашем духе идеи. Ибо, скажете вы, так как мы наблюдаем, что наши ощущения возникают правильным и постоянным образом, то вполне разумно предположить, что для их возникновения существуют известные правильные и постоянные поводы. Сказать это — значит сказать, что существуют известные постоянные и раздельные части материи, соответствующие нашим идеям, которые (части), хотя они не вызывают идей в нашем духе и не действуют на нас каким-либо другим путем непосредственно, так как они пассивны и не воспринимаются нами, но тем не менее служат для Бога, воспринимающего их, как бы поводами для напоминания ему о том, когда и какие идеи следует запечатлеть в нашем духе для того, чтобы порядок вещей был постоянным и единообразным.

В ответ на это я замечу, что в том смысле, в каком здесь взято понятие материи, вопрос касается уже не существования вещи, отличной от духа и *идеи*, от воспринимающего и воспринимаемого, а сводится к тому, не существуют ли некоторые, неизвестно какого рода, идеи в духе Божиим, каждая из которых есть метка или знак, направляющий его к вызову в нашем духе ощущений по постоянному и правильному методу; подобно тому как музыкант руководствуется музыкальными нотами для произведения тех гармонических последовательности и соединения звуков, которые называются *тоном*, хотя слушающие музыку не замечают нот и даже, может быть, совсем не имеют о них понятия. Однако такое понятие материи (в конце концов единственное, имеющее смысл понятие, которое я могу извлечь из того, что сказано об этих неведомых поводах) представляется слишком странным для того, чтобы заслуживать опровержения. При этом оно в действительности не противоречит тому, что мы утверждали, т. е. что нет неосязаемой, невоспринимаемой *субстанции*.

Если мы последуем указаниям разума, то из постоянного единообразного хода наших ощущений мы должны вывести заключение о благости и

премудрости духа, который вызывает их в наших душах. Но это все, что я могу отсюда разумно вывести. Для меня, говорю я, очевидно, что бытия духа, *бесконечно мудрого, благого и всемогущего*, с избытком достаточно для объяснения всех явлений природы. Но что касается *косной, неосязающей материи*, то ничто воспринимаемое мной не имеет к ней ни малейшего отношения и не направляет к ней моих мыслей. И я охотно посмотрел бы, каким образом кто-нибудь объяснит при ее помощи малейшее явление природы или приведет хотя бы сколько-нибудь вероятное основание, которое он может иметь для допущения ее существования, или даже укажет сколько-нибудь сносное объяснение смысла и значения этого предположения. Ибо, что касается признания ее поводом, мы, я полагаю, с очевидностью показали, что в отношении к нам она не есть повод. Остается, стало быть, признать, что она должна быть только поводом для Бога к возбуждению в нас идей, а к чему это приводит, мы только что видели.

Стоит труда поразмыслить о мотивах, побудивших людей предполагать существование материальной субстанции, дабы, наблюдая постепенное прекращение и уничтожение этих мотивов или оснований, мы могли в такой же мере уничтожить основанное на них убеждение. И вот прежде думали, что цвет, форма, движение и прочие осязаемые качества, или акциденции, действительно существуют вне духа; и на этом основании казалось необходимым предполагать некоторый немыслящий *субстрат*, или *субстанцию*, в котором они существуют, так как они не могут быть мыслимы существующими сами по себе. Впоследствии, убедившись с течением времени, что цвета, звуки и прочие осязаемые вторичные качества не существуют вне духа, лишили *субстрат*, или материальную субстанцию, этих качеств, оставив при нем лишь первичные качества — форму, движение и т. п., которые еще продолжали мыслить существующими вне духа и потому нуждающимися в поддержке материального носителя. Но так как показано, что ни одно из этих качеств не может существовать иначе как в духе или в уме, который их воспринимает, то из этого следует, что мы не имеем основания предполагать существование *материи*; даже более, что совершенно невозможно, чтобы нечто подобное существовало, пока это слово употребляется для обозначения *немыслящего субстрата* качеств или акциденций, в котором эти последние существуют вне духа.

Однако, хотя сами *материалисты* соглашались, что материя была придумана лишь для того, чтобы быть носительницей акциденций, и что с полным прекращением этого основания можно ожидать, что ум естественно и без всякого сопротивления откажется от веры в то, что было построено исключительно на указанном основании, тем не менее этот предвзвешенный так

глубоко вкоренился в наши мысли, что мы едва в состоянии разделиться с ним и потому склонны, так как сама *вещь* незащитима, сохранить хотя бы имя, которое мы применяем к неизвестному абстрактному и неопределенному понятию *сущего* или *повода*, хотя и без всякой тени основания, по крайней мере насколько я могу судить. Ибо что такое есть в нас, или что такое мы воспринимаем среди всех идей, ощущений, понятий, которые запечатлены в нашем духе посредством ощущения или рефлексии, из чего можно бы было заключить о существовании косного, немыслящего и невоспринимаемого повода? А с другой стороны, обращаясь к *самодовлеющему духу*, что может заставить нас верить или хотя бы предполагать, что он *направляется* косным поводом к возбуждению идей в нашем духе? <....>

«Трактат о принципах человеческого познания» // Сочинения. М., 1978. С. 202—205.

ГОЛЬБАХ ПОЛЬ АНРИ (1723—1789)

Люди будут всегда заблуждаться, если ради порожденных воображением систем они станут пренебрегать опытом. Человек — дело рук природы, он существует в природе, он подчинен ее законам, он не может освободиться от нее; он не может — даже в мысли — выйти из природы. Тщетно дух его желает ринуться за грани видимого мира — он всегда вынужден вернуться обратно. Для существа, созданного природой, ограниченного ею, не существует ничего, помимо того великого целого, часть которого оно составляет и воздействия которого оно испытывает. Отличные от природы или стоящие над ней предполагаемые существа всегда останутся призраками, и никогда мы не сумеем составить себе правильных представлений о них, равно как и об их местопребывании и образе действия. Нет — и не может быть — ничего вне ограды, объемлющей в себе все сущее.

Поэтому пусть человек перестанет искать вне рамок обитаемого им мира существ, способных дать ему то счастье, в котором ему отказывает природа; пусть он изучает эту природу; пусть он узнает ее законы, пусть созерцает ее энергию и неизменный образ действия; пусть он применит свои открытия для достижения собственного счастья и молча подчинится законам, от действия которых ничто не может его избавить; пусть он примирится с незнанием причин, окруженных для него непроницаемой завесой; пусть он безропотно покорится велениям универсальной силы, которая никогда не возвращается вспять и никогда не может нарушить правил, наложенных на нее ее собственной сущностью.

Мыслители явно злоупотребляли столь часто проводившимся различием между *физическим* человеком и человеком *духовным*. Человек есть чисто физическое существо; духовный человек — это то же самое физическое существо, рассматриваемое только под известным углом зрения, т. е. по отношению к некоторым его способам действия, обусловленным особенностями его организации. Но разве эта организация не есть дело рук природы? Разве доступные ей движения или способы действия не являются физическими? Видимые действия человека, равно как и совершающиеся внутри его невидимые движения, порожденные его волей или мыслью, являются тоже естественным результатом, неизбежными следствиями его собственного механизма и получаемых им от окружающих его существ импульсов. Все, что придумала в ходе истории человеческая мысль, чтобы изменить или улучшить существование человека и чтобы сделать его более счастливым, было всегда лишь неизбежным результатом собственной сущности человека и воздействующих на него живых существ. Все наши учреждения, наши размышления, наши познания имеют своей целью только доставить нам то счастье, непрерывно стремиться к которому нас заставляет наша собственная природа. Все, что мы делаем или мыслим, все, чем мы являемся и чем мы будем, оказывается всегда лишь следствием того, чем нас сделала всеобъемлющая природа: все наши идеи, наши желания, наши действия представляют собой необходимый результат сущности и качеств, вложенных в нас этой природой, и обстоятельств, которые она заставляет нас испытывать и которые видоизменяют нас...

Природа выпускает человека голым и беспомощным в этот мир, призванный быть его местобыванием; вскоре он начинает носить в виде одеяния шкуры, а затем, мало-помалу, прясть золото и шелк. Для существа, которое жило бы в заоблачных высотах, откуда оно могло бы созерцать человеческий род со всеми его изменениями, всем его прогрессом, люди казались бы одинаково подчиненными законам природы как тогда, когда совершенно голые, они бродят в лесах, с трудом добывая себе здесь пищу, так и тогда, когда, живя в цивилизованных, т. е. более богатых опытом обществах и утопая под конец в роскоши, они измышляют с каждым днем тысячи новых потребностей и открывают тысячи новых способов удовлетворять их. Все, что мы делаем для изменения своего существа, является лишь длинной цепью причин и следствий, представляющих только развитие полученных нами от природы первичных импульсов. Одно и то же животное, в силу своей организации, переходит последовательно от простых потребностей к потребностям более сложным, являющимся, тем не менее, продуктом его природы. Так, например, бабочка, красотой которой

мы восхищаемся, представляет в начале бездушное яйцо; из него под действием теплоты выходит червяк, который становится куколкой, а затем превращается в крылатое насекомое, принимающее самую яркую окраску; достигнув этой формы, она размножается; наконец, лишившись своих украшений, она вынуждена исчезнуть, исполнив задачу, возложенную на нее природой, и совершив цикл тех превращений, которые природа начертала для существ ее вида.

Аналогичные превращения и изменения мы наблюдаем и у всех растений. Так, в результате сочетания ткани и первичной энергии, вложенной природой в алоэ, это растение, незаметно выросши и изменившись, производит по истечении длинного ряда лет цветы, возвещающие о его близкой смерти.

То же самое можно сказать о человеке, который во всех испытываемых им изменениях и превращениях поступает всегда лишь согласно законам, свойственным его организации и веществам, из которых составила его природа. Физический человек — это человек, действующий под влиянием причин, распознаваемых нами с помощью наших чувств. Духовный человек — это человек, действующий под влиянием физических причин, познать которые нам мешают наши предрассудки. Дикий человек — это дитя, лишенное опыта, не способное работать для своего счастья. Цивилизованный человек — это такой человек, которому опыт и общественная жизнь дают возможность использовать природу для своего собственного счастья. Просвещенный, добродетельный человек — это человек в стадии своей зрелости или своего совершенства. Счастливый человек — это такой человек, который умеет пользоваться благами природы. Несчастный человек — это такой человек, который не умеет пользоваться ее благами.

Следовательно, человек во всех своих изысканиях должен прибегать к опыту и к физике: их советами он должен пользоваться в своей религии, в своей морали, в своем законодательстве, в своей политике, в науках и искусствах, в своих удовольствиях и своих страданиях. Природа действует по простым, единообразным, неизменным законам, которые опыт позволяет нам познать; через посредство наших чувств мы связаны со всеобъемлющей природой, с помощью наших чувств мы можем подвергнуть ее опыту и раскрыть ее тайны; но лишь только мы покидаем опыт, как мы низвергаемся в пустоту, где нас сбивает с пути наше воображение. <...>

Соединенное с размышлением наблюдение должно убедить нас в том, что все в природе находится в непрерывном движении; что нет ни одной ее части, которая пребывала бы в настоящем покое; наконец, что природа

представляет собою некое действующее целое, которое перестало бы быть природой, если бы оно не действовало, или в котором при отсутствии движения ничто не могло бы происходить, сохраняться, действовать. Таким образом, идея природы заключает в себе необходимым образом идею движения. Но, спросят нас, откуда эта природа получила свое движение? Мы ответим, что от себя самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать. Мы скажем, что движение — это способ существования, вытекающий необходимым образом из сущности материи; что материя движется благодаря собственной своей энергии; что ее движение происходит от присущих ей сил; что разнообразие ее движений и вытекающих отсюда явлений происходит от различия свойств, качеств, сочетаний, заключающихся первоначально в различных первичных веществах, совокупностью которых является природа. <...>

В вихре пыли, поднятом бурным ветром, как бы он нам ни казался хаотичным, в ужаснейшей грозе, порожденной противоположными ветрами, вздымающими волны, нет ни одной молекулы пыли или воды, которая расположена *случайно*, которая не имеет своей достаточной причины, чтобы занимать то место, где она находится, и которая не действует в строгости тем способом, каким она должна действовать. Математик, который знал бы в точности различные действующие в этих двух случаях силы и свойства приведенных в движение молекул, доказал бы, что согласно этим данным причинам каждая молекула действует в точности так, как она должна действовать, и не может действовать иначе, чем она это делает.

В страшных судорогах, сотрясающих иногда политические общества и влекущих за собой часто гибель какого-нибудь государства, нет ни одного действия, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного желания, ни одной страсти у участников революции — безразлично, активных деятелей ее или жертв, — которые не были бы необходимыми, которые не происходили бы так, как они должны происходить, которые не вызывали бы безошибочно тех именно действий, какие они должны вызвать сообразно занимаемому этими участниками месту в этом духовном вихре. Для ума, который был бы в состоянии охватить и оценить все действия и противодействия духа и тела лиц, способствующих этой революции, это было бы очевидно.

Наконец, если в природе все связано, если все движения в ней возникают друг из друга, хотя часто их скрытое взаимодействие ускользает от нашего взора, то мы должны быть уверены, что нет столь малой или отдаленной причины, которая не оказывала бы иногда на нас огромнейшего и неожиданнейшего влияния. Может быть, в бесплодных равнинах Ливии собираются первые зародыши бури, которая, уносимая ветрами, прибудет

к нам, ступая нашу атмосферу и воздействуя на настроение и страсти человека, а человек в силу сложившихся обстоятельств может влиять на множество других людей и по своему произволу решать судьбу многих народов. <...>

Если мы станем судить о причинах по их следствиям, то во вселенной нет вовсе незначительных причин. В природе, в которой все связано, в которой все находится во взаимодействии, все движется и видоизменяется, складывается и разлагается, образуется и разрушается, нет ни одного атома, который не играл бы важной и необходимой роли, нет такой ничтожной молекулы, которая, в подобающей обстановке, не произвела бы поразительных действий. Если бы мы были в состоянии проследить вечную цепь, связывающую все причины с их следствиями, не теряя из виду ни одного звена ее, если бы мы могли распутать конец незаметных нитей, приводящих в движение мысли, желания, страсти тех людей, которых мы называем по их действиям могущественными, то мы нашли бы, что тайными рычагами, которыми пользуется природа, чтобы приводить в движение духовный мир, являются подлинные атомы; неожиданная и в то же время необходимая встреча этих неразличимых глазом молекул, их соединение, сочетание, их пропорция, их брожение, модифицируя мало-помалу человека, — часто без его ведома и вопреки ему самому, — заставляют его мыслить, желать, действовать определенным и необходимым образом; если его желания и его поступки влияют на многих других людей, то духовный мир приходит в величайшее движение. Излишек едкости в желчи фанатика, разгоряченность крови в сердце завоевателя, дурное пищеварение у какого-нибудь монарха, прихоть какой-нибудь женщины — являются достаточными причинами, чтобы заставить предпринимать войны, чтобы посылать миллионы людей на бойню, чтобы разрушать крепости, превращать в прах города, чтобы погружать народы в нищету и траур, чтобы вызывать голод и заразные болезни и распространять отчаяние и бедствие на длинный ряд веков.

«Система природы, или о законах мира физического и мира духовного». М., 1940. С. 7—9, 18, 35—36, 147.

ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ (1770—1831)

Из становления возникает наличное бытие. Наличное бытие есть простое единство (Einsein) бытия и ничто. Из-за этой простоты оно имеет форму чего-то *непосредственного*. Его опосредствование, становление, находится позади него; это опосредствование сняло себя, и наличное бытие

предстает поэтому как некое первое, из которого исходят. Оно прежде всего в одностороннем определении *бытия*; другое содержащееся в нем определение, *ничто*, равным образом проявится в нем как противостоящее первому.

Но не просто бытие, а *наличное бытие*; взятое этимологически, *Dasein* означает бытие в каком-то *месте*, но представление о пространстве здесь не приложимо. Наличное бытие есть вообще по своему становлению *бытие* с некоторым *небытием*, так что это небытие принято в простое единство с бытием. *Небытие*, принятое в бытие таким образом, что конкретное целое имеет форму бытия, непосредственности, составляет *определенность*, как таковую. <...>

Говорят: *в природе не бывает скачков*, и обыденное представление, когда оно хочет постичь некоторое *возникновение* или *прехождение*, полагает, как мы уже сказали выше, что постигнет их, представляя их себе как *постепенное* происхождение или исчезновение. Но мы показали, что вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход качественного в количественное и наоборот, *иностановление*, которое есть перерыв постепенного и качественно иное по сравнению с предшествующим существованием. Вода через охлаждение становится твердой не постепенно, так, чтобы стать [сначала] кашеобразной, а затем постепенно затвердевать до плотности льда, а затвердевает сразу; уже достигнув температуры точки замерзания, она все еще может полностью сохранить свое жидкое состояние, если оно останется в покое, и малейшее сотрясение приводит ее в состояние твердости.

Предположение о постепенности возникновения исходит из представления о том, что *возникающее* уже *наличествует* чувственно или вообще в *действительности* и лишь из-за своей незначительности *еще не может быть воспринято*, точно так же как предположение о постепенности исчезновения исходит из представления о том, что *небытие* или *иное*, занимающее место исчезающего, также *наличествует*, но *еще не может быть замечено*, и притом наличествует не в том смысле, что *в себе* это иное содержится в наличном ином, а в том смысле, что оно *наличествует как существование* (*Dasein*), но лишь незаметно. Этим возникновение и прехождение вообще снимаются, или, [другими словами], «в-себе», [т. е.] то внутреннее, в котором нечто есть до своего существования, превращают в *малую величину внешнего наличного бытия*, и сущностное, или понятийное различие — во внешнее различие, в различие только по величине. — Попытка делать понятным возникновение или прехождение на основе предположения о постепенности изменения наводит скуку, свойственную тавтологии; она

уже заранее имеет совершенно готовым возникающее или проходящее и делает изменение изменением чисто внешнего различия, вследствие чего оно на самом деле есть только тавтология. Трудность для такого стремящегося к пониманию рассудка заключается в качественном переходе того или другого нечто в свое иное вообще и в свою противоположность; чтобы избежать этой трудности, он обманывает себя представлением о *тождестве* и об *изменении* как о безразличном, внешнем изменении *количественного*.

В области *моральной*, поскольку моральное рассматривается в сфере бытия, имеет место такой же переход количественного в качественное, и различные качества оказываются основанными на различии величин. Именно через «большее» и «меньшее» мера легкомыслия нарушается и появляется нечто совершенно иное — преступление, именно через «большее» и «меньшее» справедливость переходит в несправедливость, добродетель в порок. — Точно так же государства при прочих равных условиях приобретают разный качественный характер из-за различия в их величине. Законы и государственное устройство превращаются в нечто иное, когда увеличивается размер государства и возрастает число граждан. Государство имеет меру своей величины, превзойдя которую оно внутренне неудержимо распадается при том же государственном устройстве, которое при другом размере составляло его счастье и силу.

«Наука логики». М., 1970. Т. I. С. 170, 466—467.

Из рассмотрения природы противоречия вообще следовало, что если в той или иной вещи можно обнаружить противоречие, то это само по себе еще не есть так сказать, изъян, недостаток или погрешность этой вещи. Наоборот, каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по своему существу единство различных и различимых моментов, которые благодаря *определенному, существенному различию* становятся противоречивыми. Это противоречивое действительно разрешается в ничто, оно возвращается в свое отрицательное единство. Вещь, субъект, понятие есть именно само это отрицательное единство; оно нечто в себе самом противоречивое, но точно так же и *разрешенное противоречие*; оно *основание*, которое содержит свои определения и есть их носитель. Вещь, субъект или понятие, будучи в своей сфере рефлексированы в себя, суть свои разрешенные противоречия, но вся их сфера опять-таки есть *определенная, разная сфера*, а потому она конечна и, значит, *противоречива*. Не она сама есть разрешение этого более высокого противоречия, а она имеет своим отрицательным единством, своим основанием более высокую сферу. Поэтому конечные вещи в своем безразличном многообразии вообще таковы, что

они противоречивы в себе самих, «надломлены внутри себя и возвращаются в свое основание...

«Наука логики». М., 1971. Т. II. С. 68—69.

Мы должны рассматривать природу как *систему ступеней*, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истинной той, из которой она проистекала, причем однако здесь нет *естественного*, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. *Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собою развитие.

«Философия природы». // Сочинения. М.-Л., 1934. Т. II. С. 28.

ФЕЙЕРБАХ ЛЮДВИГ (1804—1872)

Мое учение или воззрение может быть ... выражено в двух словах: *природа и человек*. С моей точки зрения, существо, предшествующее человеку, существо, являющееся *причиной* или *основой* человека, которому он обязан своим происхождением и существованием, есть и называется не *Бог* — мистическое, неопределенное, многозначное слово, а *природа* — слово и существо ясное, чувственное, недвусмысленное. Существо же, в котором природа делается личным, сознательным, разумным существом, есть и называется у меня — человек. Бессознательное существо не имеющее происхождения, первое существо, но первое по времени, а не по рангу, *физически*, но не *морально первое* существо; сознательное, человеческое существо есть второе по времени своего возникновения, но по рангу первое существо. Это мое учение, поскольку оно имеет своим последним пунктом природу, апеллирует к ее истинности и, поскольку выдвигает ее против теологии и философии, представлено только что упомянутой работой, но в связи с положительным, историческим предметом: естественной религией, ибо я развиваю все свои учения и мысли не в голубом тумане абстракции, а на твердой почве исторических, действительных, от моего мышления независимых предметов и явлений <...>

Мне могут, во-первых, возразить: как ты, неверующий, хочешь оправдать естественную религию? Не становишься ли ты тем самым на раскритикованную тобой так резко точку зрения *тех* философов, которые оправдывают символ веры христианства, с тою лишь разницей, что ты

хочешь оправдать догмат естественной религии, веру в природу? Я на это отвечаю: природа для меня совсем *не потому* первична, что естественная религия на нее так смотрит и ее так почитает, а скорее, наоборот, из того что она есть первичное, непосредственное, я заключаю, что она и *должна* была представиться такою первичному, непосредственному, а следовательно, и родственному природе сознанию народов. Или иначе говоря: тот факт, что люди почитают природу как Бога, отнюдь не служит мне в то же время и доказательством истинности лежащего в основании этого факта сознания; но я нахожу в этом факте подтверждение впечатления, производимого природой на меня, как на чувственное существо; я нахожу в нем подтверждение тех оснований, которые побуждают меня как существо интеллектуальное, обладающее философской культурой, придавать природе если не то же значение, которое ей приписывает естественная религия, — ибо я ничего не обожествляю, а следовательно, не обожествляю и природы, — то во всяком случае аналогичное, подобное, видоизмененное лишь при посредстве естественных наук и философии. Конечно, я симпатизирую религиозным почитателям природы; я — ее страстный поклонник и почитатель; я понимаю не из книг, не на основании ученых доказательств, а из моих непосредственных представлений и впечатлений от природы, что древние народы и даже еще и современные народы могут почитать ее как Бога. Я еще и сейчас нахожу в своем чувстве, ощущаю в своем сердце, как оно охватывается природой, нахожу и сейчас в своем уме аргументы в пользу как божественности или ее обожествления. Я отсюда заключаю, ибо ведь и солнце-, огне- и звездопоклонники — такие же люди, как и я, что и их побуждают к обожествлению природы сходные с моими мотивы (хотя и видоизмененные соответственно их точке зрения). Я не делаю заключений, подобно историкам, от прошлого к настоящему, а заключаю от настоящего к прошлому. Я считаю настоящее ключом к прошлому, а не наоборот, на том простом основании, что ведь я хотя и бессознательно и непроизвольно, но постоянно измеряю, оцениваю, познаю прошлое исключительно со своей нынешней точки зрения, поэтому каждое время имеет другую историю прошлого, хотя это прошлое само по себе мертво и неизменно. Я признаю поэтому естественную религию не в силу того, что она для меня внешний авторитет, а исключительно потому, что я и посейчас нахожу *в самом себе* ее мотивы, те основания, которые и в настоящее время сделали бы меня человеком, обожествляющим природу, если бы власть естественной религии не спасовала перед властью культуры, естественных наук, философии. Это кажется дерзким; но то, чего человек не познает из самого себя, того он совсем не познает. Кто изнутри себя и на себе не чувствует,

почему люди могли обожествлять солнце, луну, растения и животных, тот не поймет и исторического факта обожествления природы, хотя бы он и прочел и написал грудь книг об естественной религии.

Второе возражение таково: ты говоришь о природе, не давая нам определения того, что такое природа, не говоря нам, что ты под природой понимаешь. Спиноза придает однозначный смысл словам «природа» или «Бог». Употребляешь ли ты и это слово в том неопределенном смысле, в котором ты нам можешь легко доказать, что природа есть первичное существо, причем ты под природой ничего другого не понимаешь, как Бога? Я на это отвечаю немногими словами: я понимаю под природой совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое; я разумею вообще под природой, как я это уже высказал на одной из своих первых лекций, подобно Спинозе, не существо, живущее и действующее, будучи наделенным волей и разумом, как сверхъестественный бог, но только существо, действующее сообразно необходимости своей природы; однако оно для меня не Бог, как для Спинозы, то есть не одновременно сверхъестественное, сверхчувственное, отвлеченное, тайное и простое существо, но существо многообразное, человеку доступное, действительное, всеми чувствами воспринимаемое. Или, беря слово практически, природа есть все то, что для человека — независимо от сверхъестественных внушений атеистической веры — представляется непосредственно, чувственно, как основа и предмет его жизни. Природа есть свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, животное, растение, человек, поскольку он является существом, произвольно и бессознательно действующим. Под словом «природа» я не разумею ничего более, ничего мистического, ничего туманного, ничего теологического. Я апеллирую этим словом к чувствам. Юпитер есть все, что ты видишь, говорил один древний; природа, говорю я, есть все, что ты видишь и что не является делом человеческих рук и мыслей. Или, если вникнуть в анатомию природы, природа есть существо или совокупность существ и вещей, чьи проявления, обнаружения или действия, в которых проявляется и существует их бытие, имеют свое основание не в мыслях, или намерениях и решениях воли, но в астрономических или космических, механических, химических, физических, физиологических или органических силах или причинах. <...>

«Лекции о сущности религии». // Избранные философские произведения. М., 1955. Т. II. С. 515, 589—591.

ФЕДОРОВ НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ (1828—1903)

Настоящая жизнь, что называется земная жизнь (как будто иные миры существуют не в тех же условиях, как и земля, как будто и они не земли, — если не разуместь под неземною жизнью чего-то трансцендентного, чего-то мистического), настоящая жизнь, ограничиваемая кратким временем и тесным пространством (если человек свободен, то свободен, как птица в клетке), по мере того как условия, в которые поставлен человек, будут обращаться в орудия его воли, т. е. по мере исполнения долга, заключающегося в управлении слепыми силами природы, настоящая земная жизнь будет расширяться до границ самой природы, ибо сама природа, сознавая в нас свою несвободу, чрез нас же обращается в мир свободных, бессмертных личностей. Вернее же сказать, такое превращение мира производится чрез нас Богом и именно Троициным Существом, Которое, когда совершится такое превращение мира, *найдет в нем свое выражение.* <...>

Для сынов же человеческих небесные миры — это будущие обитатели отцов, ибо небесные пространства могут быть доступны только для воскрешенных и воскрешающих; исследование небесных пространств есть приготовление этих обитателей. Если же такие экспедиции в исследуемые миры невозможны, то наука лишена всякой доказательности; не говоря уже о пустоте такой науки, низведенной на степень праздного любопытства, мы даже не имеем права утверждать, что небесное пространство имеет три, а не два измерения. Распространение человека и по земному шару сопрождалось созданием новых (искусственных) органов, новых покровов. Задача человека состоит в изменении всего природного, дарового в произведенное трудом, в трудовое; небесное же пространство (распространение за пределы земли) и требует именно радикальных изменений в этом роде. <...>

Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волей. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума. Занятые постоянной враждой и взаимным истреблением, исполняя враждебную нам волю, мы не замечаем этого общего врага и даже преклоняемся пред враждебной нам силой, благосклонность которой так же для нас вредна, как и вражда. *Природа нам враг временный, а друг вечный потому, что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделенных чувством и разумом.*

Природа в нас начинает не только сознать себя, но и управлять собою; в нас она достигает совершенства, или такого состояния, достигнув кото-

рого она уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит. Природа, враг временный, будет другом вечным, когда в руках сынов человеческих она из слепой, разрушительной силы обратится в воссозидательную. *Задача сынов человеческих — восстановление жизни, а не одно устранение смерти.* В этом — задача верного слуги, задача истинных сынов Бога отцов, Бога Триединого, требующего от Своих сынов подобия Себе, братства или многоединства.

Теперь, когда люди смотрят друг на друга как на врагов, необходимо им узнать действительный, хотя и временный источник вражды, узнать общего врага, которого они не замечают, увлеченные взаимной неприязнью. Хотя этого врага мы встречаем и в себе и вне себя, горе и долу, над собою и под собою, везде и всюду, врага общего, единого, тем не менее мы почти не замечаем его враждебности и даже преклоняемся перед этой силой, смешивая ее даже с Богом. Не везде и не всегда одинаково обнаруживает она свою вражду; однако и благосклонность ее для нас столь же вредна, как и вражда. Притом же в настоящее время область благосклонности по мере истощения земли и увеличения народонаселения все сокращается, так что христианское и арийское человечество вступает в область открытой вражды к природе.

И тем не менее природа нам — враг лишь временный, другом же нашим она будет вечным. Разум человеческий раскрывается вместе с сознанием своей зависимости от силы, без обладания которой человек существовать не может, без овладения которой он должен был признать себя существом смертным и нести постоянные утраты. По мере истощения человеком средств для ограниченного существования и соответственно увеличения населения земли этот враг, тайный и явный, все более обнаруживается, и человеку приходится бороться усиленно и даже непрерывно с этою враждебною и смертоносною силою. Но борьба с нею не под силу отдельным лицам; она должна расширяться и организоваться в борьбу общественную, государственную и международную, то есть всенародную. Здесь единственный истинный и плодотворный коллективизм, единственная естественная, целесообразная солидарность. И здесь же, на этом поприще всем необходимой, единственной спасительной самозащиты и взаимозащиты, здесь и возможность замены братоубийственной вражды братским и сыновним единением; и здесь же, наконец, возможность и твердая надежда на исполнение общего дела и долга сынов человеческих перед их отцами и перед Богом отцов, победа жизни над смертью во всеобщем воскрешении.

<...>

В деле воскрешения сыны и дочери являются оружием Бога отцов,

представляя в своей деятельности живое подобие любви Сына Божия и Духа Святого к Богу-Отцу. Самым священным местом храма будет земля, место воскрешения и рождения, могила и колыбель, земля — жертвенник коперниканского храма, исходный пункт знания и дела воскрешения. Иконописью небесною этого небесного храма будут лучевые образы отцов, изображение наружного и внутреннего строения их тел...

С одной стороны, человек, по коперниканскому учению, есть обитатель ничтожнейшей частички безмерной вселенной, а с другой — вся астрономия есть лишь *мнение* этого ничтожного обитателя этой частички; и чтобы это мнение стало *истиною*, стало *действительностью*, нужно человека сделать обладателем *всей вселенной*, нужно, чтобы слепая сила была управляема разумом...

День желанный, от века чаемый, необъятного неба ликование тогда только наступит, когда земля, тьмы поколений поглотившая, небесною сыновнею любовью и знанием движимая и управляемая, станет возвращать ею поглощенных и населять ими небесные, ныне бездушные, холодно и как бы печально на нас смотрящие звездные миры; когда, собирая и оживляя прах тех, которые нам дали или, вернее, отдали свою жизнь, мы уже не будем этот прах обращать в пищу себе и потомкам, к чему вынуждались разобщением миров и необходимостью жить средствами, скопленными нашею небольшою планетою. Знанием вещества и его сил восстановленные прошедшие поколения, способные уже воссоздать свое тело из элементарных стихий, населят миры и уничтожат их рознь... Тогда воистину разыграет солнце, что и теперь народ думает видеть в пасхальное утро Светлого Воскресения; возрадуются тогда и многочисленные хоры звезд. Иллюзия поэтов, олицетворяющая или отцетворявшая миры, станет истиною. Но персонификация или, точнее, патрофикация будет дана уже не мыслью, не воображением, а делом. Преждевременная же патрофикация, в народной и ненародной поэзии живущая, ясно глаголет, что день желанный есть чаяние всех веков и народов, испокон века ожидаемый. *Сей день, его же Господь чрез нас сотворит*, будет произведен не мнимым движением солнца, не действительным движением земли, а совокупным действием сынов, возлюбивших Бога отцов и исполнившихся глубокого сострадания ко всем отошедшим. Земля станет первою звездою на небе, движимою не слепую силою падения, а разумом, восстанавливающим и предупреждающим падение и смерть. Не будет ничего дальнего, когда в совокупности миров мы увидим совокупность всех прошедших поколений. *Все будет родное, а не чужое*; и тем не менее для всех откроется ширь, высь и глубь необъятная, но не подавляющая, не ужасающая, а способная удовлетворить безграничное

желание, жизнь беспредельную, которая так пугает нынешнее истощенное, болезненное, буддийствующее поколение. Это жизнь вечно новая, несмотря на свою древность, это весна без осени, утро без вечера, юность без старости, воскресение без смерти. Однако будет и тогда не только осень и вечер, будет и темная ночь, как останется и ад страданий, в нынешней и прошлой жизни человеческого рода бывший, но останется он лишь в представлении как пережитое горе, возвышающее ценность светлого дня восстания. Этот день будет дивный, чудный, но не чудесный, ибо *воскрешение будет делом не чуда, а знания и общего труда.*

День желанный, день от века чаемый *будет Божьим вселением и человеческим исполнением.* <...>

Космос нуждается в разуме для того, чтобы быть космосом, а не хаосом, каким он (пока) есть; разумные же существа нуждаются в силе. Космос (каков он есть, но не каковым он должен быть) есть сила без разума, а человек есть (пока) разум без силы. Но как же разум может стать силой, а сила — разумом? Сила станет разумной, когда все знание, когда разум станет управлять ею. Стало быть зависит от человека...

«Философия общего дела». // Сочинения. М., 1982. С. 168, 359, 521—522, 525—529, 535.

СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ (1853—1900)

Истинному бытию, или всеединой идее, противопоставляется в нашем мире вещественное бытие — то самое, что подавляет своим бессмысленным упорством и нашу любовь, и не дает осуществиться ее смыслу. Главное свойство этого вещественного бытия есть *двойная непроницаемость*: 1) непроницаемость *во времени*, в силу которой всякий последующий момент бытия не сохраняет в себе предыдущего, а исключает или вытесняет его собою из существования, так что все новое в среде вещества происходит на счет прежнего или в ущерб ему, и 2) непроницаемость *в пространстве*, в силу которой две части вещества (два тела) не могут занимать зараз одного и того же места, т. е. одной и той же части пространства, а необходимо вытесняют друг друга. Таким образом то, что лежит в основе нашего мира, есть бытие в состоянии распада, бытие, раздробленное на исключаяющие друг друга части и моменты. Вот какую глубокую почву и какую широкую основу должны мы принять для того рокового разделения существ, в котором все бедствие и нашей личной жизни. Победить эту двойную непроницаемость тел и явлений, сделать внешнюю реальную среду сооб-

разною внутреннему всеединству идеи — вот задача мирового процесса, столь же простая в общем понятии, сколько сложная и трудная в конкретном осуществлении.

Видимое преобладание материальной основы нашего мира и жизни так еще велико, что многие даже добросовестные, но несколько односторонние умы думают, что, кроме этого вещественного бытия в различных его видоизменениях, вообще ничего не существует. Однако, не говоря уже о том, что признание этого видимого мира за единственный есть произвольная гипотеза, в которую можно верить, но которой нельзя доказать, и не выходя из пределов этого мира, — должно признать, что материализм все-таки не прав, даже с фактической точки зрения. Фактически и в нашем видимом мире существует многое такое, что не есть только видоизменение вещественного бытия в его пространственной и временной непроницаемости, а есть даже прямое отрицание и упразднение этой самой непроницаемости. Таково, во-первых, *всеобщее тяготение*, в котором части вещественного мира не исключают друг друга, а, напротив, стремятся включить, вместить себя взаимно. Можно ради предвзятого принципа строить мнимо научные гипотезы одну на другой, но для разумного понимания никогда не удастся из определений инертного вещества объяснить факторы прямо противоположного свойства: никогда не удастся *притяжение свести к протяжению*, *влечение вывести из непроницаемости* и стремление — понять как косность. А между тем без этих невещественных факторов невозможно было бы даже самое простое телесное бытие. Вещество само по себе — ведь это только неопределенная и бессвязная совокупность атомов, которым более великодушно, чем основательно, придают присущее им будто бы движение. Во всяком случае, для определенного и постоянного соединения вещественных частиц в тела необходимо, чтобы их непроницаемость, или, что то же, абсолютная бессвязность, заменилась в большей или меньшей степени положительным взаимодействием между ними. Таким образом, и вся наша вселенная, насколько она не есть хаос разрозненных атомов, а единое и связанное целое, предполагает, сверх своего дробного материала, еще форму единства (а также деятельную силу, покоряющую этому единству противные ему элементы). Единство вещественного мира не есть вещественное единство, — такого вообще быть не может, это *contradictio in adjecto*. Образованное противовещественным (а с точки зрения материализма, значит, *противоестественным*) законом тяготения всемирное тело есть целость реально-идеальная, психофизическая, или прямо (согласно мысли Ньютона о *sensorium Dei*) оно есть *тело мистическое*.

Сверх силы всемирного тяготения идеальное всеединство осуществляется духовно-телесным образом в мировом теле посредством света и других сродных явлений (электричество, магнетизм, теплота), которых характер находится в таком явном контрасте со свойствами непроницаемого и косного вещества, что и материалистическая наука принуждена очевидно признать здесь особого рода полувещественную субстанцию, которую она называет эфиром. Это есть материя невесомая, непроницаемая и всепроницающая, — одним словом, *вещество невещественное*.

Этими воплощениями всеединой идеи — тяготением и эфиром держится наш действительный мир, а вещество само по себе, т. е. мертвая совокупность косных и непроницаемых атомов, только мыслится отвлечением рассудком, но не наблюдается и не открывается ни в какой действительности. Мы не знаем такого момента, когда бы материальному хаосу принадлежала настоящая реальность, а космическая идея была бы бесплотною и немощною тенью: мы только предполагаем такой момент как точку отправления мирового процесса в пределах нашей видимой вселенной.

«Смысл любви». // Сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 540—542.

Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе самом независимо от нас, — действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически. Необходимость безусловного начала для высших интересов человека, его необходимость для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества — эта необходимость делает только в высочайшей степени *вероятным* действительное существование божественного начала; полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только *верою*: и это относится, как было замечено, не к существованию только безусловного начала, но и к существованию какого бы то ни было предмета и всего внешнего мира вообще. Ибо так как мы можем знать об этом мире только по собственным своим ощущениям, по тому, что нами испытывается, так что все содержание нашего опыта и нашего знания суть наши собственные состояния и ничего более, то всякое утверждение внешнего бытия, соответствующего этим состояниям, является с логической точки зрения лишь более или менее вероятным заключением; и если тем не менее мы безусловно и непосредственно убеждены в существовании внешних существ (других людей, животных и т. д.), то это убеждение не имеет логического характера (так как не может быть логически доказано) и есть, следовательно, не что

иное, как *вера*. Хотя закон причинности и наводит нас на признание внешнего бытия как причины наших ощущений и представлений, но так как самый этот закон причинности есть форма нашего же разума, то применение этого закона ко внешней реальности может иметь лишь условное значение и, следовательно, не может дать безусловного непоколебимого убеждения в существовании внешней действительности; все доказательства этого существования, сводимые к закону причинности, являются, таким образом, лишь как соображения вероятности, а не как свидетельства достоверности, — таким свидетельством остается одна вера...

Но если *существование* внешней действительности утверждается верою, то *содержание* этой действительности (ее сущность *essentia*) дается опытом: что *есть* действительность — мы верим, а *что* такое она есть, — это мы испытываем и знаем. Если бы мы не верили в существование внешней действительности, то все, что мы испытываем и знаем, имело бы лишь субъективное значение, представляло бы лишь данные нашей внутренней психической жизни. Если бы мы не верили в независимое существование солнца, то весь опытный материал, заключающийся в представлении солнца (а именно: ощущение света и тепла, образ солнечного диска, периодические его явления и т. д.), все это было бы для нас состояниями нашего субъективного сознания, психически обусловленными, — все это было бы постоянной и правильной галлюцинацией, частью непрерывного сновидения. Все, что мы из опыта знаем о солнце, как испытываемое нами, ручалось бы лишь за нашу действительность, а никак не за действительность солнца. Но раз мы верим в эту последнюю, раз мы уверены в объективном существовании солнца, то все опытные данные о солнце являются как действие на нас этого объективного существа и таким образом получают объективную действительность. Разумеется, мы имеем одни и те же опытные данные о внешнем мире, верим ли мы в его действительность или нет, только в последнем случае эти данные не имеют никакого объективного значения; как одни и те же банковые билеты представляют или простую бумагу, или действительное богатство, смотря по тому, обладают ли они кредитом или нет.

Данные опыта при вере в существование внешних предметов, им соответствующих, являются как сведения о действительности существующем и как такие составляют основание объективного знания. Для полноты же этого знания необходимо, чтобы эти отдельные сведения о существующем были связаны между собою, чтобы опыт был *организован* в цельную систему, что и достигается рациональным мышлением, дающим эмпирическому материалу научную форму. <....>

Нам даны природные явления, составляющие то, что мы называем внешним, вещественным миром. Этот мир как такой (т. е. как внешний и вещественный) бесспорно есть только видимость, а не действительность. Возьмем какой-нибудь вещественный предмет, — положим, этот стол. Из чего, собственно, складывается этот предмет? Мы имеем, во-первых, определенный пространственный образ, фигуру или форму, далее — определенный цвет, затем известную плотность или твердость: все это составляет только наши собственные ощущения. Цвет этого стола есть только наше зрительное ощущение, т. е. некоторое видоизменение в нашем чувстве зрения; фигура стола складывается из соединения наших зрительных и мускульных ощущений, наконец, непроницаемость или телесность его есть ощущение нашего осязания. Мы видим, осязаем этот предмет, — все это только наши ощущения, только состояния, имеющие место в нас самих. Если бы у нас не было этих определенных внешних чувств, то этот вещественный предмет, этот стол, не мог бы существовать таким, каким он существует, ибо все его основные качества прямо зависят от наших чувств. Совершенно очевидно в самом деле, что если бы не было чувства зрения, то не было бы и цвета, потому что цвет есть только зрительное ощущение; если бы не было чувства осязания, если бы не было осязающих существ, то не было бы и того, что мы называем твердостью, так как это явление твердости есть только осязательное ощущение. Таким образом, этот внешний предмет, этот стол, в том виде, в каком он реально представляется, т. е. именно как чувственный вещественный предмет, не есть какая-нибудь самостоятельная, не зависящая от нас и от наших чувств действительность, а есть только соединение наших чувственных состояний, наших ощущений.

Обыкновенно думают, что, если бы исчезли из мира все чувствующие существа, мир все-таки остался бы тем, чем он есть, со всем разнообразием своих форм, со всеми красками и звуками. Но это очевидная ошибка: это значит звук без слуха? — свет и цвета без зрения?

Становясь даже на точку зрения господствующего естественнонаучного мировоззрения, мы должны признать, что если бы не было чувствующих существ, то мир радикально бы изменил свой характер. В самом деле, для этого мировоззрения звук, например, сам по себе, т. е. независимо от слуха и слуховых органов, есть только волнообразное колебание воздуха; но очевидно, что колебание воздуха само по себе еще не есть то, что мы называем звуком: для того чтобы это колебание воздуха сделалось звуком, необходимо ухо, на которое бы подействовало это колебание и возбудило

бы в нервном слуховом аппарате определенные видоизменения, являющиеся в чувствующем существе, которому принадлежит этот аппарат, как ощущение звука.

Точно так же свет для научного мировоззрения есть только колебательное движение волн эфира. Но движение эфирных волн само по себе не есть то, что мы называем светом, — это есть только механическое движение и ничего более. Для того, чтоб оно стало светом, красками и цветом, необходимо, чтоб оно воздействовало на зрительный орган и, произведя в нем соответствующие изменения, возбудило так или иначе в чувствующем существе те ощущения, которые собственно и называются светом.

Если я слеп, то от этого, конечно, свет не перестанет существовать, но это только потому, что есть другие зрячие существа, которые имеют световые ощущения. Но если бы никаких зрячих существ не было, то очевидно и света *как света* не было бы, а были бы только соответствующие свету механические движения эфира.

Итак, тот мир, который мы знаем, есть во всяком случае только явление для нас и в нас, наше представление, и если мы ставим его целиком вне себя, как нечто безусловно самостоятельное и от нас независимое, то это есть натуральная иллюзия.

Мир есть представление; но так как это представление не есть произвольное, так как мы не можем по желанию созидать вещественные предметы и уничтожать их, так как вещественный мир со всеми своими явлениями, так сказать, навязывается нам, и хотя ощутительные его свойства определяются нашими чувствами и в этом смысле от нас зависят, но самая его действительность, его существование, напротив, от нас не зависит, а дается нам, то, будучи в своих чувственных формах нашим представлением, он должен, однако, иметь некоторую независимую от нас причину или сущность.

Если то, что мы видим, есть только наше представление, то из этого не следует, чтобы это представление не имело независимых от нас причин, которых мы не видим. Обязательный же характер этого представления делает допущение этих причин необходимым. Таким образом, в основе зависимых явлений предполагается самостоятельная сущность или существенная причина, которая и дает им некоторую относительную реальность. Но так как относительная реальность этих предметов и явлений, множественных и разнообразных, предполагает взаимоотношение или взаимодействие многих причин, то и производящая их сущность должна представлять некоторую множественность, так как в противном случае она не могла бы заключать достаточного основания, или причины, данных явлений.

Поэтому общая основа представляется необходимо как совокупность множества элементарных сущностей или причин, вечных и неизменных, составляющих последние основания всякой реальности, из которых всякие предметы, всякие явления, всякое реальное бытие складывается и на которые это реальное бытие может разлагаться. Сами же эти элементы, будучи вечными и неизменными, неразложимы и неделимы. Эти основные сущности и называются атомами, т. е. неделимыми.

Итак, в действительности существуют самостоятельно только неделимые элементарные сущности, которые своими различными соединениям и своим многообразным взаимодействием составляют то, что мы называем реальным миром. Этот реальный мир действительно реален только в своих элементарных основаниях или причинах — в атомах, в конкретном же своем виде он есть только явление, только обусловленное многообразными взаимодействиями представление, только видимость.

Но как же должны мы мыслить самые эти основные сущности, самые атомы? Вульгарный материализм понимает под атомами бесконечно малые частицы вещества; но это есть, очевидно, грубая ошибка. Под веществом мы разумеем нечто протяженное, твердое или солидное, т. е. непроницаемое, одним словом, нечто телесное, но — как мы видели — все телесное сводится к нашим ощущениям и есть только наше представление. Протяженность есть соединение зрительных и мускульных ощущений, твердость есть осязательное ощущение; следовательно, вещество как нечто протяженное и твердое, непроницаемое, есть только представление, а потому и атомы, как элементарные сущности, как основания реальности, т. е. как то, что не есть представление, не могут быть частицами вещества. Когда я трогаю какой-нибудь вещественный предмет, то его твердость или непроницаемость есть только мое ощущение, и комбинация этих ощущений, образующих целый предмет, есть только мое представление, это есть во мне.

Но то, что производит это во мне, т. е. то, вследствие чего я получаю это ощущение непроницаемости, то, с чем я сталкиваюсь, — очевидно есть не во мне, независимо от меня, есть самостоятельная причина моих ощущений.

В ощущении непроницаемости я встречаю некоторое противодействие, которое и производит это ощущение, следовательно, я должен предположить некоторую *противодействующую силу* и только этой-то силе принадлежит независимая от меня реальность. Следовательно, атомы, как основные или последние элементы этой реальности, суть не что иное, как элементарные силы.

Итак, атомы суть действующие, или активные, силы, и все существующее есть произведение их взаимодействия.

Но взаимодействие предполагает не только способность действовать, но и способность воспринимать действия других. Каждая сила действует на другую и вместе с тем воспринимает действие этой другой или этих других. Для того, чтоб действовать вне себя на других, сила должна *стремиться* от себя, стремиться наружу. Для того чтоб воспринимать действие другой силы, данная сила должна, так сказать, давать ей место, притягивать ее или ставить перед собою. Таким образом, каждая основная сила необходимо выражается в *стремлении* и в *представлении*.

В стремлении она получает действительность для других, или действует на других, в представлении же другие имеют для нее действительность, она воспринимает действие других.

Итак, основы реальности суть стремящиеся и представляющие, или воспринимающие, силы.

Воспринимая действие другой силы, давая ей место, первая сила ограничивается этою другою, различается от нее и вместе с тем обращается, так сказать, на себя, углубляется в свою собственную действительность, получает определение для себя. Так, например, когда мы трогаем или ударяем какой-нибудь вещественный предмет, во-первых, мы ощущаем этот предмет, это другое, эту внешнюю силу: она получает действительность для нас; но, во-вторых, в этом же самом ощущении мы ощущаем и самих себя, так как это есть *наше* ощущение, мы, так сказать, этим ощущением свидетельствуем свою собственную действительность как ощущающего, становимся чем-нибудь для себя. Мы имеем, таким образом, силы, которые, во-первых, действуют вне себя, имеют действительность для другого, которые, во-вторых, получают действие этого другого, или для которых это другое имеет действительность или представляется им, и которые, наконец, имеют действительность для себя — то, что мы называем сознанием в широком смысле этого слова. Такие силы суть более чем силы — это *существа*.

Таким образом, мы должны предположить, что атомы, т. е. основные элементы всякой действительности, суть живые элементарные существа, или то, что со времени Лейбница получило название монад.

Итак, содержание *всего* суть живые и деятельные существа, вечные и пребывающие, своим взаимодействием образующие всю действительность, все существующее.

Взаимодействие основных существ, или монад, предполагает в них

качественное различие; если действие одной монады на другую определяется ее стремлением к этой другой и в этом стремлении собственно и состоит, то основание этого стремления заключается в том, что другие основные существа, другие монады представляют собою нечто качественно различное от первой, нечто такое, что дает первому существу новое содержание, которого оно само не имеет, восполняет его бытие; ибо в противном случае, если бы эти два основных существа были безусловно тождественными, если бы второе представляло только то же, что и первое, то не было бы никакого достаточного основания, никакой причины для того, чтобы первое стремилось к второму. (Для пояснения можно указать на закон полярности, господствующий в физическом мире: только противоположные или разноименные полюсы притягивают друг друга, так как они друг друга восполняют, друг для друга необходимы.)

Итак, для взаимодействия основных существ необходимо, чтобы каждое из них имело свое особенное качество, вследствие которого оно есть нечто иное, чем все другие, вследствие которого оно становится предметом стремления и действия всех других и, в свою очередь, может воздействовать на них определенным образом.

Существа не только воздействуют друг на друга, но воздействуют так, а не иначе, воздействуют определенным образом.

Если все внешние качественные различия, известные нам, принадлежат к миру явлений, если они условны, непостоянны и преходящи, то качественное различие самих основных существ, вечных и неизменных, должно быть также вечным и неизменным, т. е. безусловным.

Это безусловное качество основного существа, которое позволяет ему быть содержанием всех других, и вследствие которого также все другие могут быть содержанием каждого, — это безусловное качество, определяющее все действия существа и все его восприятия, — потому что существо не только действует так, каково оно есть, но и воспринимает действия других согласно тому, что оно есть само, — это безусловное качество, говоря я, составляет собственный внутренний, неизменный характер этого существа, делающий его тем, что оно есть, или составляющий его *идею*.

Итак, основные существа, составляющие содержание безусловного начала, не суть, во-первых, только неделимые единицы — атомы, они не суть, во-вторых, только живые действующие силы, или монады, они суть определенные безусловным качеством существа, или *идеи*.

«Чтения о богочеловечестве». // Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 32—35, 48—53.

УАЙТХЕД АЛЬФРЕД НОРТ (1861—1947)

Под веществом или материей, я подразумеваю все то, что обладает свойством просто занимать некоторое место. Под существованием в некотором месте имеется в виду некоторая основная характеристика, относящаяся равным образом к пространству и времени, и некоторые менее значительные, по-разному связанные с пространством и временем.

Свойство, общее как пространству, так и времени, состоит в том, что о веществе можно говорить как о находящемся *здесь* во времени и *здесь* в пространстве, или *здесь* в пространстве-времени в совершенно определенном смысле, который для своего понимания не требует отнесения к другим участкам пространства-времени. Весьма любопытно, что свойство находиться где-либо обнаруживается именно тогда, когда мы рассматриваем некоторую область пространства-времени с точки зрения ее абсолютной или относительной обусловленности. <...>

Природа есть структура разворачивающихся процессов. Реальность есть процесс. Бессмысленно спрашивать, реален ли красный цвет. Красный цвет представляет собой ингредиент процесса осуществления. Природные реальности суть охватывания, происходящие в природе, т. е. события в природе. <...>

Вместо аристотелевского Бога-перводвигателя мы постулируем Бога, который играет роль принципа конкретизации. Такая позиция может быть доказана только при обсуждении общих выводов, которые могут быть сделаны относительно реальных явлений, иначе говоря, относительно процесса их реализации.

Мы постигаем действительность в ее существенном отношении к неисчерпаемой возможности. Вечные объекты придают явлениям действительности иерархические структуры, включаемые или исключаемые при формировании каждого вида конкретизации. Другая точка зрения на ту же самую истину состоит в том, что каждое явление действительности есть ограничение возможности и что благодаря этому ограничению возникает специфическая ценность сформированного единства вещей. Таким образом, мы можем показать, как единичное явление должно выражаться в терминах возможности и как возможность выражается в терминах единичного действительного явления. Но единичных явлений, если их трактовать как нечто изолированное, не существует. Актуальность всецело есть совместность, будь то изолированных друг от друга вечных объектов или всех явлений действительности. <...>

Общая концепция события как процесса, результатом которого является единство опыта, требует разделения события на: 1) субстанциальную активность, 2) обусловленные потенциалности для синтеза, 3) достигнутый результат синтеза. Единство всех действительных явлений не позволяет анализировать субстанциальную активность в независимых сущностях. Каждая индивидуальная активность является не чем иным, как способом, посредством которого общая активность индивидуализируется в существующих условиях. Усмотрение, входящее в синтез, также является одной из характеристик синтезирующей деятельности. Эта общая деятельность не есть сущность в том смысле, который мы придаем этому термину, употребляя его в отношении явлений и вечных объектов. Это общая метафизическая определенность, она лежит в основе всех явлений, в специфическом модусе для каждого явления. Нет ничего, с чем можно было бы сравнить ее; она напоминает бесконечную субстанцию Спинозы. Ее атрибутами являются способность к индивидуализации во множестве модусов и область вечных объектов, синтезирующихся различными способами в этих модусах. Таким образом, вечная возможность и модальная дифференциация в индивидуальном многообразии являются атрибутами одной субстанции. Фактически каждый общий элемент метафизической ситуации является атрибутом этой субстанциальной деятельности. <...>

Имеется две разновидности процесса — макроскопический и микроскопический. Макроскопический процесс — это переход от достигнутой актуальности к актуальности в достижении; микроскопический же процесс есть превращение просто реальных условий в определенную актуальность. Первый процесс влияет на переход от «актуального» к просто «реальному»; последний процесс влияет на восхождение (growth) от реального к актуальному. Первый процесс — действующий, последний — телеологический. Будущее просто реально, не являясь актуальным. В то же время прошлое есть связь актуальностей. Актуальности конституируются в своих реальных генетических фазах. Настоящее есть непосредственность телеологического процесса, благодаря которому реальность становится актуальной. Первый процесс предоставляет условия, которые руководят достижением, в то время как последний процесс предоставляет актуально достижимые цели. Понятие «организм» двояким образом сочетается с понятием «процесс». Сообщество актуальных вещей есть организм, но этот организм отнюдь не статичен. В процессе создания нового он всегда не завершен. Отсюда расширение вселенной актуальных вещей оказывается первым значением «процесса»; сама же вселенная на любой стадии своего расширения есть

первое значение «организма». В этом смысле любой организм является связующим звеном.

Прежде всего каждая актуальная сущность сама по себе может быть описана только как органический процесс. Она повторяет в микрокосме то, чем в макрокосме является вселенная. Это процесс, протекающий от фазы к фазе; при этом каждая фаза служит реальным основанием своему преемнику для завершения конкретной вещи. Любая актуальная сущность несет в своей структуре «причины» того, почему ее состояние именно таково. Данные «причины» есть иные актуальные сущности, объектифицированные для нее.

«Объект» — это трансцендентный элемент, характеризующий ту *определенность*, с которой должен согласовываться наш «опыт». В этом смысле будущее обладает *объективной* реальностью в настоящем, но не *формальной* актуальностью. Ибо уже в структуре непосредственной, настоящей актуальности заложено то, что она будет преодолена будущим. Так же состояния, с которыми это будущее должно согласовываться (включая реальные отношения с настоящим), действительно объективны в непосредственной актуальности.

Так, любая актуальная сущность, даже несмотря на ее полноту в смысле микроскопического процесса, тем не менее неполна в силу ее объективного включения в макроскопический процесс. Она действительно воспринимает будущее, которое должно быть актуальным, хотя завершенные актуальности такого будущего и являются неопределенными. В этом смысле каждое актуальное событие воспринимает свое собственное объективное бессмертие. <...>

Однако даже с точки зрения специальных наук философские системы с их претензиями на полный охват мира все-таки не бесполезны. Именно в них человеческий дух развивает свои наиболее глубокие интуиции. Такие системы дают жизнь и развитие отвлеченным идеям. Если бы не было их систематизации, то такие идеи, вспыхивая в моменты праздности и рефлексии, затем угасали бы и забывались. Область интуиции можно определить лишь посредством ее сопоставления с понятиями равной степени общности. Даже споры между конкурирующими философскими системами являются существенным фактором прогресса. История европейской мысли до сегодняшнего дня поражена фатальным заблуждением, которое можно назвать догматической ошибкой. Ошибка состоит в убеждении, что мы способны создать понятия, которые могут быть адекватно определены относительно комплекса взаимоотношений, требуемого для их иллюстрации в реальном мире. Способен ли ты найти описание универсума? За

исключением, быть может, простейших понятий арифметики, наши самые известные и, казалось бы, очевидные идеи поражены неизлечимой неопределенностью. Правильное понимание методов интеллектуального прогресса требует помнить об этой характерной особенности нашего мышления. Понятия, используемые в каждой систематизированной области, требуют пояснения со всех иных точек зрения. Они должны быть подвергнуты критическому анализу с точки зрения их совместимости с данной областью, с точки зрения иных областей аналогичной общности и с точки зрения более широкой философской области. Во время европейского средневековья теологи больше всех грешили догматической окончательностью. На протяжении последних трех столетий их дурное влияние постепенно перешло к людям науки. Мы хотим понять, каким образом человеческое мышление постепенно вырабатывает определения своих привычных идей. Этот процесс шаг за шагом продвигается вперед, никогда не достигая конца. Мы не можем создать завершенную систему обоснованных обобщений, которая дала бы нам полную метафизику. Однако мы способны создавать разнообразные частичные системы ограниченной общности. Совместимость идей в рамках такой системы свидетельствует о сфере их применимости и степени зрелости базисных понятий данной схемы мышления. И точно так же расхождения двух систем и успех каждой из них в качестве особого способа понимания предупреждают нас о границах применимости наших интуитивных идей. Эти скрытые границы образуют предмет философского исследования. <...>

Наука и философия оказывают помощь друг другу. Задача философии — согласовать между собой идеи, иллюстрируемые конкретными фактами реального мира. Она стремится найти такие обобщения, которые характеризуют реальность фактов в целом, так что любой факт, не охватываемый этими обобщениями, перестает быть реальным. Однако наука пользуется абстракциями и довольствуется тем, чтобы понять полный факт лишь в отношении некоторых его существенных аспектов. Наука и философия подвергают друг друга взаимной критике и поставляют одна другой материал для творческого воображения. Философская система должна представить разъяснение конкретного факта, от которого наука абстрагируется. Специальные науки должны найти свои принципы в конкретных фактах, представляемых философской системой. История мышления есть история ошибок и успехов в этой совместной деятельности. <...>

Общество представляет собой соединение, которое «иллюстрирует» некоторый тип социального порядка или «участвует» в нем. Понятие «социальный порядок» можно определить следующим образом: соединение

обладает «социальным порядком», если: 1) существует некоторый общий элемент формы, проявляющийся в определенности каждой реальной сущности, включенной в соединение; 2) этот общий элемент формы появляется у каждого члена соединения благодаря условиям, налагаемым на него его способностью схватывать некоторых других членов соединения, и 3) эти схватывания налагают условие воспроизведения в силу того, что включают в себя позитивные чувства, содержащие эту общую форму. Такое соединение называется «обществом», а общая форма представляет собой «определяющую характеристику» этого общества.

То же самое определение можно изложить иначе: «Суть «общества» в том смысле, в котором здесь используется этот термин, состоит в самоподдержании, иными словами, общество является причиной самого себя. Таким образом, общество есть нечто большее, чем просто множество (реальных) сущностей, которые обозначаются одним именем, т. е. оно включает в себя не только математическое представление «порядка». Общество образуется тогда, когда общее имя можно отнести к каждому члену, который генетически происходит от других членов данного общества. Члены общества похожи потому, что вследствие их общего характера они налагают на других членов общества такие условия, которые приводят к этому сходству».

«Избранные работы по философии». М., 1990. С. 105—106, 130, 236, 239, 302—303, 545—547, 604—605.

ЛЕНИН ВЛАДИМИР ИЛЬИЧ (1870—1924)

Единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания.

Ошибка махизма вообще и махистской новой физики состоит в том, что игнорируется эта основа философского материализма и различие материализма метафизического от материализма диалектического. Признание каких-либо неизменных элементов, «неизменной сущности вещей» и т. п. не есть материализм, а есть *метафизический*, т. е. антидиалектический материализм. <...>

Противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать

первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна. <...>

«Материализм и эмпириокритицизм» // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 275—276, 151.

«Развитие, как бы повторяющее пройденные уже ступени, но повторяющее их иначе, на более высокой базе («отрицание отрицания»), развитие, так сказать, по спирали, а не по прямой линии;— развитие скачкообразное, катастрофическое, революционное;— «перерывы постепенности»; превращение количества в качество;— внутренние импульсы к развитию, даваемые противоречием, столкновением различных сил и тенденций, действующих на данное тело или в пределах данного явления или внутри данного общества;— взаимозависимость и теснейшая, неразрывная связь всех сторон каждого явления (причем история открывает все новые и новые стороны), связь, дающая единый, закономерный мировой процесс движения,— таковы некоторые черты диалектики, как более содержательного (чем обычное) учения о развитии». <...>

«Карл Маркс». // Полн. собр. соч. Т. 26. С. 52.

Раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть *суть* (одна из «сущностей», одна из основных если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель (Аристотель в своей «Метафизике» постоянно *бьется* около этого и *борется* с Гераклитом *гегрестиве* с гераклитовскими идеями).

Правильность этой стороны содержания диалектики должна быть проверена историей науки. На эту сторону диалектики обычно (например, у Плеханова) обращают недостаточно внимания: тождество противоположностей берется как сумма *примеров* [«например, зерно»; «например, первобытный коммунизм». Тоже у Энгельса. Но это «для популярности»...], а не как *закон познания* (и закон объективного мира).

В математике + и —. Дифференциал и интеграл.

- » механике действие и противодействие.
- » физике положительное и отрицательное электричество.
- » химии соединение и диссоциация атомов.
- » общественной науке классовая борьба.

Тождество противоположностей («единство» их, может быть, вернее сказать? хотя различие терминов тождество и единство здесь не особенно существенно. В известном смысле оба верны) есть признание (открытие) противоречивых, *взаимоисключающих*, противоположных тенденций во *всех* явлениях и процессах природы (и духа и общества в том числе). Условие

познания всех процессов мира в их «самодвижении», в их спонтаннейшем развитии, в их живой жизни, есть познание их как единства противоположностей. Развитие есть «борьба» противоположностей. Две основные (или две возможные? или две в истории наблюдающиеся?) концепции развития (эволюции) суть; развитие как уменьшение и увеличение, как повторение, и развитие как единство противоположностей (раздвоение единого на взаимоисключающие противоположности и взаимоотношение между ними).

При первой концепции движения остается в тени *само* движение, его *двигательная* сила, его источник, его мотив (или сей источник переносится *вовне* — Бог, субъект etc). При второй концепции главное внимание устремляется именно на познание *источника «самодвижения»*.

Первая концепция мертва, бледна, суха. Вторая — жизненна. *Только* вторая дает ключ к «самодвижению» всего сущего; только она дает ключ в «скачкам», к «перерыву постепенности», к «превращению в противоположность», к уничтожению старого и возникновению нового.

Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, относительно. Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение.

NB: отличие субъективизма (скептицизма и софистики etc.) от диалектики, между прочим, то, что в (объективной) диалектике относительно (относительно) и различие между относительным и абсолютным. Для объективной диалектики *в* относительном *есть* абсолютное. Для субъективизма и софистики относительное только относительно и исключает абсолютное.

У Маркса в «Капитале» сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой «клеточке» буржуазного общества) *все* противоречия (*respective* зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (*и* рост, *и* движение) этих противоречий и этого общества и его отдельных частей, от его начала до его конца.

Таков же должен быть метод изложения (*respective* изучения) диалектика вообще (ибо диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики)...

Диалектика как *живое*, многостороннее (при вечно увеличивающемся числе сторон) познание с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности (с философской системой, растущей в целое из каждого оттенка) — вот неизмеримо богатое содержание по сравнению с «метафизическим» материализмом, основная *беда* коего есть неумение применить

диалектики к *Bildertheorie* (теории отражения.— *Ред.*), к процессу и развитию познания.

Философский идеализм есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизичного. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное, *überschwengliches* (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолюте, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный. Идеализм есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть («вернее» и «кроме того») *дорога* к поповщине *через* один из оттенков бесконечно сложного познания (диалектического) человека.

Познание человека не есть (*respectively* не идет по) прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов). Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота *voilà* (вот.— *Ред.*) гносеологические корни идеализма. А у поповщины (= философского идеализма), конечно, есть *гносеологические* корни, она не беспочвенна, она есть *пустоцвет*, бесспорно, но пустоцвет, растущий на живом дереве, живого, плодотворного, истинного, могучего, всемогущего, объективного, абсолютного, человеческого познания.

«К вопросу о диалектике». // Полн. собр. соч. Т. 29. С. 316—322.

БОГДАНОВ (МАЛИНОВСКИЙ) АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ (1873—1928)

1. ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ КОМПЛЕКСЫ

Первые попытки точно определить, что такое организация, привели к идее *целесообразности*. Понятие организации относилось тогда, конечно, только к живым существам, и исходным пунктом исследования брался отдельный организм. Целесообразное устройство разных его частей и целесообразная их связь не только были очевидны, но при дальнейшем исследовании этот их характер выступал все полнее и глубже, поражал своим совершенством...

С развитием науки, однако, выяснилось, что те соотношения, которые выражаются словом «целесообразность», могут возникать и развиваться вполне естественным путем, при отсутствии всякого «субъекта», сознательно ставящего цели, — что в природе существует объективная целесообразность. Она — результат мировой борьбы организационных форм, в которой формы «нецелесообразные» или «менее целесообразные» разрушаются и исчезают, «более целесообразные» сохраняются: процесс естественного подбора. И самое понятие целесообразности оказывается при этом, в сущности, только аналогией, или, вернее, метафорой, способной вводить в заблуждение. Ясно, что оно не годится для научного определения организованности.

Попытка формально определить организованность как гармонию или соответствие частей между собой и с целым также не решает вопроса; это просто замена слова «организованность» его синонимами. Надо именно выяснить, в чем заключается это соответствие или гармония, а иначе нет пользы ставить одно обозначение на место другого.

Биологи уже давно характеризовали организм как «целое, которое больше суммы своих частей». Хотя, употребляя эту формулу, они сами вряд ли смотрели на нее как на точное определение, особенно ввиду ее внешней парадоксальности, но в ней есть черты, заслуживающие особого внимания. Она не включает фетиша — ставящего цели субъекта — и не сводится к тавтологии, к повторению того же другими словами. А ее кажущееся или действительное противоречие с формальной логикой само по себе еще ничего не решает: ограниченность значения формальной логики вполне установлена научно-философской мыслью.

Что, собственно, подразумевалось под словами: «Организм есть целое, которое больше суммы своих частей»? В каком смысле или отношении он больше этой суммы? Дело идет, очевидно, о его жизнеспособности, его силе в борьбе с окружающей средой. В разъединенном состоянии части сколько-нибудь сложного организма обладают жизнеспособностью либо бесконечно малой, либо настолько пониженной, что сумма ее величин, если бы ее удалось численно выразить, была бы, конечно, гораздо меньше величины, соответствующей живому целому: тело, лишенное руки, и рука, от него отрезанная, — достаточный пример. Но исследовать вопрос на таких сложных системах, как организм, и на таких относительных, трудно измеряемых величинах, как жизнеспособность, всего менее удобно: лучше начать с комбинаций более простых.

Таково, например, элементарное сотрудничество. Уже соединение одинаковых рабочих сил на какой-нибудь механической работе может вести

к возрастанию практических результатов в большей пропорции, чем количество этих рабочих сил. <...>

Соединение активностей может уменьшить их практическую сумму: это происходит тогда, когда они друг другу противодействуют, вполне или отчасти друг друга парализуют уничтожают, — словом, взаимно «дезорганизуются». Но каким образом величины могут соединяться так, чтобы это увеличивало их практическую сумму? С первого взгляда, здесь получается какое-то создание из ничего.

В действительности загадка решается просто, — надо только представить организуемые активности вместе с теми с о п р о т и в л е н и я м и , которые они преодолевают. Почему два работника совместно выполняют расчистку поля не в 2, а, например, в два с половиной раза быстрее, чем один? Экономист в ответ на это укажет такие моменты: во-первых, самая совместность работы действует на нервную систему работника оживляющим, ободряющим образом и тем повышает интенсивность труда; во-вторых, соединение двух сил позволяет преодолевать препятствия, каждую из них в отдельности превышающие, а многие препятствия, ее не превышающие, но для нее значительные, осиливать гораздо быстрее. <...>

Итак, организованное целое оказалось на самом деле практически больше простой суммы своих частей, но не потому, чтобы в нем создавались из ничего новые активности, а потому, что его наличные активности соединяются более успешно, чем противостоящие им сопротивления. Наш мир есть вообще мир разностей: только разности напряжений энергии проявляются в действии, только эти разности имеют практическое значение. Там, где сталкиваются активности и сопротивления, практическая сумма, воплощенная в реальных результатах, зависит от способа сочетания тех и других; и для целого эта сумма увеличивается на той стороне, на которой соединение более стройно или «гармонично» включает меньше «противоречий». Это и означает более высокую организованность. <...>

2. АКТИВНОСТИ — СОПРОТИВЛЕНИЯ И ТИПЫ ИХ СОЧЕТАНИЙ.

Как видим, организационное исследование одинаково оперирует и с активностями человеческими, и с иными активностями или «энергиями», свойственными другим живым существам и, наконец, процессам неорганической природы. Понятие «активности вообще», или «энергии», генетически имеет своей основой именно активность человека; она впервые и стала объектом мышления: слова первобытного языка, а значит, и первичные понятия были выражением трудовых действий. К животным понятие «активности» мы относим постольку, поскольку представляет их по образцу

людей. К стихийным явлениям идея «работы», а затем более общая и отвлеченная идея «энергии» применяется вследствие того, что в нашем опыте они оказывают на различные комплексы такое же изменяющее действие, разлагающее или комбинирующее, какое достигается человеческими усилиями.

Этого не надо, конечно, принимать в том смысле, чтобы стихийная активность отождествлялась с нашей, как бывает в наивном мышлении дикарей. Научное познание всегда имеет в виду глубокие различия между той и другой. Но и оно, сознательно или бессознательно, исходным пунктом для выработки понятия энергии вообще брало и варьировало понятие трудового усилия. В русском языке термин «работа» представляет промежуточный оттенок: «трудится» только человек, «работает» и домашний скот, и машина, и сила ветра, причем имеются в виду постоянно механические действия. «Энергия» же охватывает и механическую работу, и все процессы, способные переходить в нее или из нее получаться, следовательно — ей эквивалентные, как тепловые, химические и проч.

Когда какая бы то ни было активность, разлагающая или комбинирующая направляется на определенные комплексы, она неизбежно встречает в них сопротивление, более значительное или более слабое. Сопротивление это измеряется той суммой усилий или вообще той суммой энергии, которая затрачивается на то, чтобы его преодолеть. Оно дает нам некоторую характеристику самих комплексов: оно зависит от их состава, то есть от элементов, из которых они образованы, и от строения, то есть взаимоотношений между этими элементами. Так, сопротивление, которое оказывает организм животного или растения нашему воздействию, определяется и свойствами его органов, тканей, и той связью, которая существует между ними. Сопротивление психических ассоциаций работе познавательного анализа или синтеза обуславливается и материалом представлений, из которого ассоциации образованы, и характером их ассоциативного соединения, формой и степенью прочности их связей.

Но понятие «сопротивления» не является чем-либо особым и самостоятельным. Это — та же активность, но взятая с иной точки зрения — как противопоставленная другой активности. Когда два человека борются, активность одного есть сопротивление для другого и обратно. Также если две армии, два класса борются между собой, то активности каждой стороны являются сопротивлениями для другой, дело лишь в точке зрения того, кто обозначает. С точки зрения охотника, или наблюдателя, который берет его за центр наблюдаемых фактов, усилия этого охотника представляют активности, а усилия всех животных, на которых он охотится,—

сопротивления; но если в центре описания поставить борющееся за свою жизнь животное, то его усилия воплощают активности его организма. Раньше существовала концепция сопротивления абсолютно-пассивного, или «инерции», которая сама не есть активность, но противостоит активности. Но эта идея разрушена прогрессом науки. Инерция материи, воплощающаяся в ее «массе», оказалась проявлением концентрированной в ней энергии, а именно электрической; «инертные» атомы рассматриваются теперь как поле самых интенсивных процессов Вселенной. Таким образом, категории «активность—сопротивление» не только вполне соотносительны, но и обратимы: всякая активность есть сопротивление для других активностей, которым она противостоит, а также и наоборот.

В этом смысле опять-таки нет принципиальных различий в природе, между живым и неживым, сознательным и стихийным и проч.; элементы всякой организации, всякого комплекса, изучаемого с организационной точки зрения, сводятся к активностям-сопротивлениям.

Самое понятие «элементов» для организационной науки всецело относительное и условное: это просто те части, на которые, сообразно задаче исследования, понадобилось разложить его объект; они могут быть как угодно велики или малы, могут делиться дальше или не делиться — никаких рамок анализу здесь поставить нельзя. Элементами звездных систем приходится брать гигантские солнца и туманности; элементами общества — предприятия или отдельных людей; элементами организма — клетки физического тела — молекулы, или атомы, или электроны, в зависимости от поставленной задачи; элементами теоретической системы — идеи, понятия; психической ассоциации — представления, волевые импульсы и т. д. Но как только в ходе исследования любой из этих элементов потребуются — практически или мысленно — разлагать дальше, он начинает рассматриваться в качестве «комплекса», то есть сочетания, соединения каких-либо элементов следующего порядка, и т. д.

Всякое разложение на элементы, реально выполняемое или только мыслимое, есть, разумеется, дезорганизация. Оно для того ведь и делается, чтобы уменьшить сопротивление вещей нашим усилиям, практическим или познавательным, усилиям, посредством которых мы затем организуем элементы в новые, желательные для нас, сочетания. Дезорганизованное целое практически меньше суммы своих частей, это определение само собой вытекает из предыдущего.

По поводу примера из области сотрудничества уже упоминалось, что общая рабочая сила двух сотрудников может оказаться и меньше суммы их отдельных рабочих сил. Это и есть случай дезорганизации: два работника

не помогают, а мешают друг другу. В известной комбинации силы их могут совершенно парализоваться, — когда, например, они тянут за одну веревку в противоположные стороны: тогда толчок ребенка приведет в движение всю эту систему. Если же силы тянущих выражаются, положим, 10 и 9 пудами, то практическая сумма, определяющая движение системы, равняется одному пуду вместо 19.

Надо заметить, что полной, идеальной организованности в природе не бывает: к ней всегда примешана, в той или иной мере, дезорганизация. Так, даже наилучшее устроенное сотрудничество не может быть свободно от всяких, хотя бы минимальных, внутренних помех и несогласованностей, наилучшее сконструированная машина — от вредных трений и т. п. Иногда на одной и той же системе удастся фактически наблюдать все переходные ступени — от высшей организованности до глубочайшей дезорганизации, как это бывает, например, при постепенно развертывающейся соре между близкими сотрудниками или между супругами.

Естественный магнит — это, как известно, кусок особой руды, магнитного железняка, — можно значительно усилить, присоединив к нему оправу из мягкого железа, хотя оно само по себе не магнит, или, вернее, активный магнетизм в нем практически бесконечно мал. Этот яркий пример «неорганической» организованности научная теория объясняет таким образом. Частицы железа сами по себе магниты; но в мягком железе они расположены совершенно беспорядочно, повернуты по всем возможным направлениям, и их магнитные действия взаимно уничтожаются в этом хаосе. Но когда они попадают в достаточно сильное магнитное поле, то есть в сферу значительно магнитного действия, имеющего одно определенное направление, то они в большей или меньшей степени поворачиваются, «ориентируются» по линии этого притяжения, и их собственные действия уже отчасти не уничтожают друг друга, а складываются: оправка становится сама активно-магнитной в целом и усиливает, таким образом, основной магнит. И здесь дело сводится к более совершенному сложению активностей, при котором они перестают быть взаимными сопротивлениями. Если же сложить два вполне равносильных прямых магнита противоположными полюсами вместе, то их магнитные действия взаимно парализуются, практическая сумма будет близка к нулю; это — дезорганизованная магнитная система.

Третий тип: комплекс, составленный из нескольких человек, не связанных никаким сотрудничеством, но и не враждебных друг другу, из людей «взаимно нейтральных», обладает, в общем именно таким количеством сил, или активностей-сопротивлений, которое равно сумме сил этих отдельных

лиц. Газы воздуха при обычных условиях взаимно нейтральны физически; чтобы преодолеть их общее давление, требуется в барометре столб ртути, равный как раз сумме столбов ртути, соответствующих в отдельности давлению кислорода, азота, углекислоты, водяного пара, аргона и проч...

Первый тип комплексов мы будем обозначать как *о р г а н и з о в а н н ы е*, второй — как *д е з о р г а н и з о в а н н ы е*, третий — как *н е й т р а л ь н ы е*.

Понятие «дезорганизованности», как и «организованности», достаточно выяснено. Но как понимать третий тип — «нейтральные» комплексы? Если в них не наблюдается ни взаимного усиления, ни такого же ослабления активностей, то всего проще, по-видимому, принять, что в них и нет никакого взаимодействия между элементами. Но такой взгляд противоречил бы всем основам современного научного мировоззрения, для которого все связано, все влияет, все действует одно на другое.

Можно затем допустить, что в нейтральном комплексе действия элементов друг на друга слишком незначительны для наших способов восприятия и измерения. Например, согласно закону тяготения вес мешка с картофелем не абсолютно точно должен равняться сумме измеренных отдельно величин веса каждой картофелины и мешка: их взаимное притяжение в зависимости от их расположения в пространстве изменяет эту сумму; но разница неуловима, разумеется, для нынешней научной техники.

Однако такая точка зрения никоим образом не исчерпывает вопроса; иногда она даже неприменима. Например, если в насыщенный раствор какой-нибудь соли положить кристалл той же соли, то весь комплекс представляется химически и физически нейтральным: обе его части, жидкая и твердая, сохраняют свои свойства, а следовательно, по отношению к этим свойствам целое является простой суммой своих частей. Но нельзя сказать, чтобы между кристаллом и раствором взаимодействие было ничтожным, неуловимо малым; оно значительно, и может быть обнаружено существующими методами; но оно имеет двусторонний характер: раствор разъедает кристалл, отнимая его частицы, и в то же время, становясь благодаря этому пересыщенным, в свою очередь отлагает на него равное количество частиц. Таким образом, дезорганизующее и организующее, а раствор в свою очередь то и другое со стороны кристалла. Равенство организующего и дезорганизующего действия дает нейтральную связь комплекса.

Это — применение к тектологии обычной во всех точных науках идеи подвижного равновесия: там, где нет видимых изменений, принимается наличность двух равных и противоположных тенденций,

взаимно маскирующих одна другую. Например, сохранение живого организма — результат равенства ассимиляции с дезассимиляцией в обмене веществ и энергии; сохранение формы водопада — результат равенства непрерывного притока и оттока воды и т. п.

Яркую научную иллюстрацию трех основных соотношений дает интерференция волн — электрических или световых, воздушных и всяких иных. Накладываясь одна на другую, они могут усиливать или ослаблять друг друга. Пусть две равные световые волны идут таким образом, что подъем одной в точности совпадает с подъемом другой, и, следовательно, долина с долиной тоже. Тогда общая сила света, от них воспринимаемого, окажется не двойная, а четверная: $1 + 1$ равняется 4. Если же, напротив, подъем одной вполне сливается с долиной другой и обратно, то свет и свет вместе дают темноту: $1 + 1$ равняется нулю. Между этими двумя пределами организованности и дезорганизации лежат все промежуточные, и в числе их та идеально средняя, при которой сила света точно соответствует арифметике: $1 + 1 = 2$. Это именно тот случай, когда подъем одной волны наполовину совпадает в подъемом, наполовину — с долиной другой. Здесь соотношения организованности и дезорганизации взаимно уравниваются, и получается н е й т р а л ь н о е сочетание.

Как видим, только при равновесии противоположных тектологических тенденций священная формула здравого смысла — «дважды два четыре» — осуществляется в самой действительности. Это не мешает ей быть приблизительно верной в массе случаев, потому что организующие и дезорганизующие процессы постоянно сплетаются в нашем опыте, но именно, п р и б л и з и т е л ь н о . Она вполне точна лишь в предельной, в идеальной комбинации; чем совершеннее способы исследования, тем неизбежнее обнаруживаются отклонения от нее; при достаточной точности анализа никакой случай не оказался бы строго ей соответствующим.

Разумеется, можно сказать, что два человека и два других человека всегда составляют равно четыре человека, не больше и не меньше. Но тогда коренная неточность и условность заключается в том, что реально-различные и неравные комплексы — отдельные люди — берутся как идеально равные математические единицы, то есть в самом обозначении заранее отброшены все неравенства и различия. Произвольность этого приема станет сразу ясна, если мы спросим, составляют ли две женщины и два одноклеточных человеческих эмбриона, начинающие развиваться внутри их организмов, действительно четыре человека.

Теория служит для практики, счет существует для реального расчета. И хотя, например, для армии подбираются человеческие единицы сравни-

тельно однородные по силе и выносливости, однако их число есть весьма недостаточное само по себе, данное для военных расчетов, хотя бы и приблизительных. Опыт французских колониальных войн в Северной Африке показал, что при равном вооружении средний арабский солдат в столкновении один на один не хуже среднего французского; но отряд в 200 французских солдат уже фактически сильнее арабской дружины в 300—400 человек; а войско из 10 тысяч французов разбивает армию туземцев в 30—40 тысяч человек. Европейская тактика дает более совершенное суммирование человеческих боевых сил, и математический счет опровергается на деле. Но как первое приближение для практического расчета он, конечно, остается полезен и необходим.

В других случаях это первое приближение бывает уже достаточным для обычных потребностей жизни или даже вообще довольно точным. Во всех случаях, где его удастся установить и применить, его практически организационное значение огромное. Таков жизненный смысл математики; без нее невозможна была бы ни научная техника, ни вся современная система производства и рынка, ни планомерное ведение современной войны.

Легко заметить, что между математикой и тектологией имеется какое-то особенное соотношение, какое-то глубокое родство. Законы математики не относятся к той или иной области явлений природы, как законы других специальных наук, а ко всем и всяким явлениям, лишь взятым со стороны их величины; она по-своему универсальна, как тектология.

Для сознания, воспитанного на специализации, самое сильное возражение против возможности всеобщей организационной науки есть именно эта ее универсальность: разве допустимо, чтобы одни и те же законы были применимы к сочетаниям астрономических миров и биологических клеток, живых людей и эфирных волн, научных идей и атомов энергии?.. Математика дает решительный и неопровержимый ответ: да, это вполне допустимо, потому что это уже есть на деле — два и два однородных отдельных элемента составляют четыре таких элемента, будут ли это астрономические системы или образцы сознания, электроны или работники; для численных схем все элементы безразличны, никакой специфичности здесь нет места. <...>

Итак, для тектологии первые, основные понятия — это понятия об элементах и об их сочетаниях. Элементами являются активности-сопротивления всех возможных родов. Сочетания сводятся к трем типам: комплексы организованные, дезорганизованные и нейтральные. Они различаются по величине практической суммы их элементов.

3. ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ ОРГАНИЗАЦИОННЫХ ПОНЯТИЙ.

Исследование различных комплексов приводит к выводу, что в тектологии сохраняет силу и другой принцип точных наук: идея относительности. Организованная система бывает таковою не вообще, не универсально, а лишь по отношению к каким-либо определенным активностям, сопротивлениям, энергиям; и вместе с тем по отношению к другим она может быть дезорганизованной, к третьим — нейтральной.

Комплекс, образуемый совокупностью работников какой-нибудь фабрики, есть высокоорганизованная система по отношению к техническому процессу. Но если они придерживаются различных направлений в вопросах о защите своих интересов и прав, то эта же система окажется весьма дезорганизованной в экономической и политической практике. Наконец, в сфере потребления это комплекс приблизительно нейтральный; здесь взаимные влияния слабы, и результат их — трудноуловимая величина. Машина является организованным комплексом с точки зрения специальных ее функций или тех сопротивлений материи, на которые она рассчитана, — но нейтральным, либо дезорганизованным по отношению ко всяким иным силам: ее вес — точная сумма веса ее из числа тех, к которым она не приспособлена, например песчинка, попавшая в ее тонкие, но необходимые части. Иные сплавы, сильнее противостоящие сгибу, растяжению, скручиванию, чем составные их металлы, напротив того, легче их поддаются повышению температуры, имеют более низкую точку плавления.

В науках биологических и социальных, однако, понятие «организованности» применяется чаще всего в некотором неопределенно-безотносительном смысле, как «организованность вообще». При этом самое понятие обычно подменяется другим, которое далеко с ним не совпадает: когда говорят о высоко- или низкоорганизованных растениях, животных, коллективах, то имеют в виду их сложность и дифференциацию частей. Но очевидно, что возможны комплексы чрезвычайно сложные, с весьма дифференцированными частями, а в то же время в высшей степени дезорганизованные. Чему же на деле соотносительна эта жизненная «организованность вообще»?

Она соотносительна обычным влиянием среды — ее активностям и сопротивлениям. Эта среда и подразумевается, хотя бы бессознательно, в подобных выражениях, причем принимается как нечто вполне известное и для всех живых существ одинаковое — предпосылка, которую достаточно сознать и формулировать, чтобы увидеть ее неверность. Высокоорганизованным признается такой организм или коллектив, который способен преодолевать многочисленные и разнообразные активности-сопротивле-

ния своей нормальной среды. Точное исследование во многих случаях должно будет разлагать эту неопределенную организованность на определенные, специальные виды, относящиеся к одной, другой, третьей и т. д. активности или сопротивлению.

Изучение форм и методов организации обязано считаться еще с иной относительностью. История показывает, что в развитии человечества, по мере того как изменялась его социальная природа, организация его собственной практики и мышления, изменялась для него также организация Вселенной в ее целом и отдельных ее комплексов. В эпоху раннего патриархального быта всем предметам органического и неорганического мира приписывалась та высшая организованность, которая выражается в понятии «души». Долго после того мир небесных светил еще представлялся как планомерно организованная система, и самые светила — как властные живые существа. Впоследствии перестали видеть какую бы то ни было организованность за пределами явлений жизни; а специально «душу» или психику Декарт отрицал и у животных. Теперь же организованность находят вновь, например в процессах кристаллизации; мы же, придав этому понятию больше точности и отчетливости, вынуждены признать его универсальным.

Аналогичные различия существуют и в пределах одной и той же эпохи.

<...>

Такова социально-историческая относительность понятия организованности.

«Системная организация материи» // Всеобщая организационная наука (тектология). 3-е изд. Л.-М., 1925. Ч. I. С. 81—99.

АСКОЛЬДОВ (АЛЕКСЕЕВ) СЕРГЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ (1870—1945)

Философская мысль с давних пор пытается выйти за пределы времени, теоретически его преодолеть. Такое преодоление мы встречаем уже в философии Парменида, хотя и не в современных терминах и понятиях. Его единое и неизменное бытие есть тем самым и безвременное. Это преодоление совершалось в истории по разным поводам и в различных целях. В основе его лежали то онтологические учения о высших формах бытия, не подчиненных общему закону изменения, то гносеологические соображения о времени, как чисто познавательной и в том или ином смысле субъектив-

ной форме опыта, то теологические размышления о природе Бога. Для новой философии особенно характерна постановка этой проблемы в связи с вопросом о свободе воли.

Характерной особенностью всех этих попыток является чисто негативный подход к тому понятию, в котором видят ключ к разрешению тех или иных гносеологических и онтологических затруднений. В самом деле, выход за пределы времени совершается обыкновенно простым отрицанием значимости времени для той или иной области бытия. Создаются термины «вневременности», «безвременности», «надвременности» без всякой заботы о том, чтобы раскрыть смысл и значение этого запредельного по отношению к времени бытия.

Редко обращают внимание на то, что приставками времени совершенно не выясняется, что это понятие необходимо должно быть как-то уяснено и в своем положительном содержании, поскольку во всех формах постановки этой проблемы «безвременное» или «вневременное» бытие не является отторженным от бытия временного какой-то непроницаемой перегородкой. Напротив, как это особенно видно в проблеме свободы, безвременное и временное, в частности интеллигибельный и эмпирический характер у Канта, слиты в каком-то смысле в одно онтологическое единство. Если это так, то очевидно, что едва ли не самой существенной стороной проблемы является именно уяснение того, как и в каком смысле «безвременное» или «вневременное» соприкасается с временным, каким образом в одном и том же или, во всяком случае, как-то соприкасающемся бытии могут быть укоренены два столь противоположных *modus'a* существования.

Вопрос этот в наиболее типичных случаях остается обыкновенно без ответа. Этот характерный почти для всей истории данной проблемы негативный подход и является основным побуждением для избранной нами темы. Сказанным определяется для нас также и самое развитие темы. Методичность и равномерность такого развития совершенно не входит в наше задание. Тема о времени — одна из обширнейших в философии по коренной связности ее с другими основными проблемами. В некоторых своих частях она достаточно развита в различных системах и монографиях. По крайней мере, самое время достаточно представлено и уяснено в различных гносеологических и психологических аспектах. И именно поэтому в ее развитии мы менее всего посвятим внимания самому времени, как эмпирической данности, а обратимся главным образом к уяснению того сверхэмпирического, что лишь неопределенно обозначается обычными отрицательными по отношению к времени понятиями...

Ответить на вопрос, что такое время,— это то же, что ответить на вопрос, что такое изменение.

Изменение, во всяком случае, составляет корень или сущность времени, осложняемую лишь различными привходящими подробностями и обстоятельствами, отвечающими на вопрос, как это изменение совершается. Изменение же можно определить как единство исчезающего, пребывающего и появляющегося. Иными словами, изменение есть единство прошлого, настоящего и будущего. Время и изменение не связаны друг с другом, а просто есть одно и то же, лишь выражаемое разными словами и в разных аспектах мысли. Для всех рассуждений о времени и безвременности необходимо иметь в виду следующее положение: «Если нет времени, то нет и изменения, если нет изменения, то нет и времени». Именно тройственность времени и всего изменения обнаруживает во времени другую его особенность, а именно проникающее его е д и н с т в о изменяющегося бытия. Об изменении можно говорить лишь в том случае, когда моменты изменения как-то объединены. И это объединение непредставимо и немыслимо иначе, как в сознании или через сознание. Область материальных изменений, если отмыслить от нее сознание наблюдающего субъекта, в сущности, потеряла бы свою изменчивость.

Дерево, камень, кристалл, молекула, атом и т. п., понятие лишь во внешнем содержании своей материальности и вне наблюдающего их сознания, могут быть поняты лишь как совершенно внешнее рядоположение взаимно и н ы х моментов. И ни для какого из этих моментов предыдущий и последующий не могли бы иметь значение прошлого и будущего, потому что о прошлом можно говорить, лишь когда оно как-то удержано и для настоящего, а о будущем, когда оно хотя бы в виде неверной возможности предварено. Этой силой удержания и предварения обладает лишь ж и - вое сознание или жизнь вообще. И изменение в мертвом неживом, дается лишь взгляду жизни на мертвое. Отмыслите этот взгляд, и в мертвом останется лишь рядоположение статических моментов, в котором нет ни п р о ш л о г о , ни н а с т о я щ е г о , ни б у д у щ е г о , ибо их необходимо с о з н а в а т ь . Вне сознания эти слова теряют всякий смысл. Итак, изменение, или, что то же, время, есть прежде всего достояние души. Его содержание прежде всего психологично. И все другие значения времени заимствуют свой смысл именно из этого психологического. Однако надо все же отличать п с и х о л о г и ч е с к о е время от о н т о л о - г и ч е с к о г о . В психологическом времени есть своя индивидуальность и субъективность и в этом смысле относительность. Они заключаются в

том, что диапазон настоящего¹ неодинаков не только у разных людей, но даже у одного человека при различных психологических условиях, и в том, что быстрота течения времени испытывается различно. Однако в этом психологическом времени есть и некоторое общее объективное содержание. Оно заключается, во-первых, в том, что всякое время для всех и всегда складывается из трех времен, и, во-вторых, в том, что настоящее в своем центральном, срединном пункте для всех же совпадает, т. е. есть некоторое общее «теперь» или «сейчас», однозначность которого в некоторых пределах пространства может быть объективно установлена, а для всего мира с достаточным основанием мыслима и представляема. Но об этом общемировом «теперь» будет речь впереди. Здесь мы лишь устанавливаем тот смысл понятия времени, который и подлежит философскому истолкованию. И это, несомненно, есть время, или, что то же, изменяемость с о з н а в а - е м а я . Это время по содержанию психологическое, но понятое в универсальном мировом смысле, т. е. в чертах одинаковости для всех видов сознания. И именно в этом-то смысле особенностью времени является то же, что является и особенностью всякого сознания, т. е. некоторое е д и н с т в о . Несомненно, что время, как и пространства, есть своеобразная множественность и дробность бытия. Но пространство, в отличие от времени, есть абсолютная раздробленность, время же — раздробленность относительная. В нем прошлое, настоящее и будущее всегда преодолеваются в своей раздельности тем пребывающим, которое так или иначе включено во всякую ж и в у ю изменяемость. Лишь один вид изменения представляет с известной точки зрения такую же абсолютную раздробленность, как пространство, а именно д в и ж е н и е . Но это именно потому, что движение есть тот вид изменяемости, который воспринимается не внутри самой изменяющейся реальности, а извне, со стороны внешнего наблюдателя, и воспринимается именно внешним образом, через внешнюю чувственность протяжения. Движение есть форма времени, представленная нами в чужеродной среде пространства, время, переведенное на язык пространства. Если к этому переводу есть очень серьезные основания со стороны жизненной и научной техники, так как только через эту форму времени может точно измеряться, то эта чисто условная постановка пространства на место времени не должна несколько влиять на философское понимание времени. Время ф и з и ч е с к о е надо строго

¹ В том, что настоящее не есть теоретический «момент», а имеет свой диапазон или длительность, см. нашу книгу «Мысль и действительность». 1914. С. 302—303.

отличать от времени онтологического, т. е. изменяемости бытия. Что такое физическое время? Это движение, измеренное движением. «Измеренное» — это значит раздробленное и разделенное в чужеродной среде пространства, ибо только пространство можно измерять. Время, т. е. изменяемость, есть само бытие. Но пространство и протяжение не есть ни самое бытие, ни даже его свойство, а только внешняя отраженность какого-то вида бытия (чувственной материи) в сознании. Из этого должно быть ясно, какая громадная разница в философском и физическом смысле понятия времени. К сожалению, этой разницы обыкновенно не замечают, несмотря на то что сущность и последствия подмены времени онтологического физическим истощающе разъяснены Бергсоном.

«Время и его преодоление». // Мысль. 1922. № 3. С. 80—83.

ЛОССКИЙ НИКОЛАЙ ОНУФРИЕВИЧ (1870—1965)

...После всего сказанного нетрудно дать представление о самой характерной черте учения о материи в системе органического миропонимания. Если материя производна от высшего бытия, и притом бытия, способного также производить другие виды действительности, кроме материи, то законы материальной природы условны в гораздо большей степени, чем это представляют себе обыкновенно физики.

Никто, конечно, не сомневается в том, что формула всякого частного закона должна содержать в себе громадное количество условий, которые обыкновенно даже не бывают установлены, так что формула закона не обладает полной точностью, т. е. оказывается обыкновенно слишком широкой. Так, например, ожидать, что при 100° вода закипит при всяком случае, это значит слишком мало учитывать сложность природы: кроме температуры в 100° необходимо еще нормальное давление атмосферы, химическая чистота воды и т. п. и т. п. Физик знает об этом неисчерпаемом множестве дополнительных условий, но, имея дело всего только с материей, он привыкает думать, что все эти условия всегда должны быть только физическими. Поэтому, устанавливая наиболее общие законы, например закон сохранения вещества, в котором речь идет о всеобщем свойстве материи, физик полагает, что никаких дополнительных оговорок вносить в формулу этого закона не нужно; мало того, уму такого физика, который

склонен к материализму, представляется немислимым какое-либо ограничение этого закона. И в самом деле, пока мы пребываем только в области материальных процессов, уничтожение вещества физическими свойствами, давлением, толчками, остается недопустимым и даже немислимым. Но представим себе, что материя есть не единственный вид бытия в природе, в особенности обратим внимание на то, что материя есть нечто производное, обусловленное деятельностью высших начал, субстанций. Тогда положение материи в природе станет гораздо менее прочным, чем как оно рисуется уму материалиста. Тогда нетрудно будет представить себе и такие условия, при которых возможно уничтожение материальной частицы. В самом деле, представим себе субстанциального деятеля, осуществляющего деятельность отталкивания и, таким образом, создающего материальную наполненную части пространства. Положим, далее, что этот субстанциальный деятель осуществляет еще и психические деятельности. Тогда производимые им процессы отталкивания становятся осмысленными, они целесообразно направляются его психической деятельностью. Теперь допустим, что такой субстанциальный деятель на основе длинного ряда опытов достигает высших ступеней сознательности, усматривает отрицательные стороны материального процесса и совершенно отказывается от столь примитивной деятельности, как отталкивания, создающие непроницаемую объемность. Тогда материальная частица исчезла бы из состава природы, вместе с тем исчез бы и некоторый запас физической энергии, но субстанциальный деятель, конечно, сохранился бы и только направил бы свои творческие силы на более высокую, чисто *духовную* (не материальную и также не психическую, не душевную) деятельность.

Исходя из соображений, подобных высказанным выше, можно представить себе и такой путь развития природы, при котором на известной стадии ее существования сразу исчезли бы все материальные процессы, и весь мир перешел бы к более высокой форме жизнедеятельности. Для органического мировоззрения характерна склонность к этому учению о возможности избавиться от материального бытия. Примером весьма обстоятельно развитого учения этого типа могут служить взгляды Эд. Гартмана, изложенные им в двух замечательных книгах — «*Die Weltanschauung der modernen Physik*» и «*Das Problem des Lebens*» (1906).

Гартман полагает, что в природе существуют кроме центральных, материализующих сил также силы нецентральные, нематериализующие. Неорганическая природа обусловлена действием одних лишь центральных сил, поэтому в ней господствует лишь физико-химическая механическая законосообразность. Иной характер имеют жизненные процессы: они суть

«комбинированные явления, возникающие из кооперации неорганических центральных сил с периферическими силами; здесь над неорганическими законами природы надстраиваются органические, над физико-химической законосообразностью автономия жизни».

Мало того, считая всякую силу в принципе однородной с волей, Гартман полагает, что высшая ступень развития сознательной духовной жизни в мире может повлечь за собой глубочайший переворот, именно полную отмену законов материальной природы.

Даже и те философы, которые не занимались разработкой метафизики, если они в каком-либо смысле признают производность материального бытия, связывают обыкновенно с этим учением мысль о возможности исчезновения материи. Так, для Канта материальная природа есть нечто производное: она существует только в опыте человека, поскольку человек познает мир с помощью внешнего чувства, форма которого есть пространство. Поэтому, когда Кант пускается в область метафизических догадок о жизни мыслящего субъекта после смерти (с оговоркой, что он вступает в область недоказуемых предположений), он вполне последовательно допускает исчезновение материальной природы: «Если, — говорит он, — тот вид чувственности, благодаря которому трансцендентальные и совершенно неизвестные нам теперь предметы являются нам как материальный мир, должен исчезнуть, то вследствие этого еще не прекращается всякое наглядное представление и вполне возможно, что те же самые неизвестные предметы продолжают, хотя, конечно, уже не в качестве тел, быть познаваемыми для мыслящих субъектов».

Предположение Канта отличается от предположения Гартмана следующим образом: по Гартману, исчезновение материальной природы должно быть результатом *космического* переворота, а по Канту, оно должно быть следствием переворота *в душе* мыслящего субъекта. Эта разница объясняется тем, что Гартман считает материю *трансубъективно-реальной*, а Кант низводит ее на степень лишь *субъективного* представления в уме человека.

Из предыдущих соображений ясно, что всякий, кто считает материю производным бытием, должен формулировать даже наибо́льшие законы материальной природы с ограничениями или, по крайней мере, должен признавать, что дальнейшее изучение природы обязано к внесению в формулу закона какого-либо ограничения.

Во избежание недоразумений следует заметить, что такие ограничения не следует истолковывать как нарушение законов: они указывают лишь на то, что закон в действительности имеет более частный характер, чем мы предполагали сначала. При всяком расширении нашего кругозора нам

приходится делать поправки такого рода. Даже математика, в области которой смешно и говорить о каких-либо нарушениях, принуждена по мере своего развития вводить новые ограничения в свои теоремы. Так, с тех пор как человеческому уму открылась сфера всевозможных видов неевклидова пространства, аксиомы и теоремы Евклида приходится формулировать с указанием, что они относятся к пространству с нулевой кривизной.

До сих пор речь шла об ограничении закона сохранения вещества и закона сохранения энергии. Теперь — в заключение — скажем несколько слов о законе энтропии, из которого следует, что в материальной природе существует тенденция к выравниванию различий интенсивности энергии и, следовательно, возрастающее обесценивание энергии.

Нет ли в природе таких деятелей, которые хотя бы отчасти парализовали эту тенденцию?

Представим себе два сосуда, отделенные друг от друга перегородкой и наполненные один — горячим газом, а другой — холодным. Вынем перегородку, и спустя несколько времени быстро движущиеся молекулы горячего газа проникнут в холодный сосуд в большем количестве, чем холодные в горячий; в результате получится уравнивание температур. Но допустим, вместе с Максвеллом, что на границе двух сосудов находится демон, который сортирует молекулы и пропускает из горячего сосуда в холодный только наиболее медленно движущиеся молекулы, а из холодного в горячий — только наиболее быстро движущиеся, вследствие этого процесс примет *экстропический* характер: разница температур не уменьшится, а возрастет.

Конечно, демон Максвелла есть фикция. Но если принять изложенное выше динамистическое гилозоистическое учение об одушевленных телах, то окажется, что некоторые частицы материи сами суть проявления своего рода демона, способного создать возрастание различий интенсивности энергий. В самом деле, усиления и ослабления процессов отталкивания в определенных направлениях, целесообразно руководимые психическими процессами, как это бывает в живых телах, могут привести к возрастанию различий интенсивности энергий, т. е. к преодолению энтропии. Мысль о том, что жизненный процесс может играть такую роль, высказывается в среде самих физиков. Ф. Ауербах в своей остроумной брошюре «Экстропизм или физическая теория жизни» утверждает, что жизнь есть та организация, которую мир создал для борьбы против обесценения энергии. Достигается экстропизм жизни тем, что живой организм превращает хаотические движения в *упорядоченные*, имеющие определенное *направление*.

Исходя из динамистического учения о материи, изложенного выше, становится понятным, каким образом живое существо способно придать осмысленность, т. е. упорядоченность, движениям в своем организме.

Опираясь на такие соображения, закон энтропии следовало бы формулировать с ограничением, именно с указанием, что он имеет значение лишь для безжизненной среды.

Общий итог всех предыдущих рассуждений тот, что материальное бытие, если понимать его в духе *органического* мировоззрения, как бытие *производное*, обладает гораздо более *пластическим* характером, чем принято думать: законы материальной природы вовсе не пользуются таким безграничным господством, чтобы духовному бытию везде и всегда приходилось только покорно склоняться перед ними. Мало того, носители духовного бытия могут даже мечтать о таком периоде развития мира, когда наступит полное освобождение от материального бытия вследствие совершенного исчезновения его.

«Материя в системе органического мировоззрения». // Материя и жизнь. Берлин. 1923. С. 32—40.

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ (1874—1948)

Гносеологическое противопоставление субъекта и объекта приводит к тому, что и субъект не оказывается бытием, и объект не оказывается бытием. Бытие исчезает и недоступно познанию. Противоположение познания бытию означает выключение познания из бытия. Познающий не есть бытие, ему лишь противостоит бытие, как объект его познания. Но так как познающий не приобщен к тайне бытия и не находится в нем, то бытие стоит перед ним, как совершенно ему чуждое. Объективированное и есть чуждое. Об объектах образуют понятия, но к объектам не может быть приобщения, того, что Леви-Брюль называет *participation*. В объекте нельзя схватить неповторимо индивидуального, можно схватить лишь общее и потому всегда остается отчужденность. Объективированное бытие не есть уже бытие, оно препарировано субъектом для целей познания. Отчужденность от субъекта и оказывается наиболее соответствующей его познавательной структуре. Познание есть отчуждение. Но это отчуждение производится самим субъектом, самим познающим. Познающий субъект лишен всякого внутреннего существования, не имеет точки опоры в бытии, он существует лишь в отношении производимой им объективации. Акт познания не есть событие с бытием и в бытии происходящее, акт познания совершенно внебытийственен, он имеет логическую природу, но не имеет никакой психологической природы. Так разыгрывается трагедия познания, раскрытая немецкой идеалистической гносеологией и достигшая предель-

ного выражения в неокантианских течениях. <...> Думают, что познавать — значит объективировать, т. е. делать чуждым, но подлинно познавать значит делать близким, т. е. субъективировать, относить к существованию, раскрывающемуся в субъекте как существующем. Натуралистическое, объективно-предметное понятие бытия должно быть отвергнуто и заменено существованием, существующим, сущим. Феноменологию и можно понимать как науку о пережитом по ту сторону объекта. Общение с людьми, с животными, с растениями, с минералами не есть объективация, и тут раскрывается возможность иных путей познания. <...>

Вл. Соловьев делал интересное различие между бытием и сущим. Бытие — это мысль есть. Сущее — я емь. Происходит гипостазирование предикатов. Бытие есть предикат. Но сущее не может быть предикатом, в этом смысле оно не есть бытие. Вл. Соловьев как будто бы хотел прорваться к конкретному существованию за абстрактным бытием. С этой точки зрения он критиковал немецкий идеализм. Но его философия не есть философия существования, он остается в тисках рационалистической метафизики, он не обнаруживает себя в своей философии как существующего, он обнаруживает себя существующим только в поэзии. *Но экзистенциальное суждение не есть только суждение о существующем, но и суждение существующего.* Существование нельзя вывести из суждения. Бытие есть уже логизация и объективация, первично же существование. <...>

Вся безвыходность теории познания, которая противопоставляет субъект объекту, познание — бытию, в том, что она изымает субъект из бытия и объективирует бытие. Субъект не есть бытие, он не экзистенциален, а бытие есть объект, т. е. объективация этого самого не экзистенциального, не бытийственного субъекта. На этом пути приходят к безвыходной трагедии познания. Познание совершается в какой-то внебытийственной сфере. Старая наивно-реалистическая теория познания была не лучше, потому что она не критически принимала объективацию за самое бытие, за перворечальность. Но после критики познания, после дела Канта, теория познания должна перейти в следующую стадию и признать, что познание есть познание, бытие — бытием, что познающий субъект сам есть бытие, а не только противостоит бытию как своему объекту. Это и значит признать субъект экзистенциальным. И эта его экзистенциальность есть один из путей к раскрытию тайны бытия как существования. Это значит, что познание не противостоит бытию, а совершается внутри бытия и с бытием, оно есть просветление бытия. Идея «просвещения» (просветления) — верная идея, но она была вульгаризирована и искажена в XVIII веке. Акт познания есть экзистенциальный акт. Бытие остается отвлеченным опре-

делением. Существование же конкретно, Гегель чувствовал потребность перейти от бытия, которое в своей абстрактности равно небытию, к конкретному бытию, к существованию, которое у него есть единство бытия и небытия. Единство бытия и небытия он называет *Dasein*. Это имеет смысл иной, чем у Гейдеггера. Но все-таки перед Гегелем стояла проблема конкретного познания, и он пытался вырваться из противоположения субъекта и объекта. Он утверждал онтологический характер логики. Как возможно соотношение между субъектом и объектом, если субъект стоит вне бытия, а бытие для него объект? Это основная проблема. Ее пытались решить, утверждая тождество мышления и бытия, субъекта и объекта. Этим возвращается мышлению, субъекту онтологическое достоинство. Но что такое познание, не решается. Мало сказать, что мышление есть бытие, нужно еще сказать, что означает мышление внутри бытия, нужно определить, является ли познание творческим актом в бытии, т. е. самовозгорением света в бытии, переходом от тьмы к свету. Познание не только проливает свет на бытие, не только есть свет о бытии, но оно есть свет *в бытии, внутри бытия*. А это значит, что не бытие имманентно познанию, а *познание имманентно бытию*. Предположение о тождестве бытия и мышления не считается с иррациональностью бытия, оно имеет дело с рационализированным уже бытием. Но в бытии есть темная основа. Мышление не тождественно с этой темной основой, оно должно осветить ее, познание должно породить в ней свет. Мое познание стоит перед темной бездной в бытии, но само оно должно быть светлым и ясным. Познание имманентно бытию, но оно есть происходящее внутри бытия и с бытием трансцендентирование, прорыв в большую глубину и за пределы всякой данности. Познание что-то прибавляет, а не отражает. За всяким данным бытием есть бытие более глубокое. Переход к более глубокому бытию есть трансцендирование. Понятие трансцендентного, статическое и мертвое, нужно заменить трансцендированием. Зиммель верно говорит о трансцендировании как свойстве жизни. Интенциональность сознания у Гуссерля может быть истолкована как трансцендирование субъекта. Но познание, как бытие, как совершающееся в бытии и с бытием, как трансцендирование бытия в бытии совершающееся, возможно лишь в том случае, если познающий субъект будет экзистенциальным, если его познание будет погружением в тайну существования, в глубину бытия, а не отражением бытия объективированного. Причастность познающего к существованию предшествует его познанию, мой экзистенциальный опыт до моего познания. Поэтому познание есть припоминание. Сомнение в реальности видимого, объективного, предметного мира есть начало философии. Оно проходит

через критику реализма. Но критика познания не может остановиться на стадии идеализма, она может перейти к большей глубине, к существованию, находящемуся вне объективации, вне противоположения субъекта и объекта, вне мира предметно-видимого. Не вещь в себе, которая есть лишь порождение познания, предельное понятие мысли, находится по ту сторону, не вещи, не предметные реальности раскрываются познанию, а перво-жизнь, существующее и существование. Если слову «существование» отдают предпочтение перед словом «жизнь», то только потому, что жизнь — категория биологическая, как то мы видим у Ницше и Бергсона, а существование — категория онтологическая. Существование человека есть его пребывание в себе, в своем подлинном мире, а не в выброшенности в мир биологический и социальный. Философия существования в отличие от философии жизни (например, у Клягеса) есть философия онтологическая, а не биологическая. И она на вершине и на глубине связана с философией духа. Философия существования есть философия судьбы, философия внутреннеиндивидуального и конкретно-универсального, но не общего, обьективированного, не предметного и вещного. Философское мышление прежде всего должно интересоваться мыслящим субъектом, его существованием. Обьективное мышление делает вид, что не интересуется этим. Поэтому оно обьективирует субъективное, часто не замечая этого. Этим оно обьективирует человеческое существование. Мы стоим перед основной проблемой, что такое обьективация? Как вернуться от обьективации к сущему, к существу, к существованию? Это есть вопрос о дальнейшей судьбе философии, о самой ее возможности. <...>

Проблема времени есть основная проблема человеческого существования. И не случайно два наиболее значительных философа современной Европы — Бергсон и Гейдеггер проблему времени поставили в центре своей философии. Для философии существования проблема времени ставится совершенно иначе, чем для философии математической и натуралистической. Для нее проблема времени есть проблема человеческой судьбы. Выработываемые математической философией понятия бесконечности, потенциальной и актуальной, понятия инфинитного, индефинитного, трансфинитного и т. д. имеют лишь косвенное значение для философии человеческого существования. Судьба человеческого существования осуществляется во времени и стоит под знаком времени. Ошибочно наивно-реалистическое понимание времени как формы, в которую вставлено человеческое существование и которой определяются изменения. В действительности не изменение есть продукт времени, а время есть продукт изменения. Время есть потому, что есть активность, творчество, переход

от небытия к бытию, но эта активность и творчество разорванные, не целостные, не в вечности. Время есть результат изменения происходящего в реальностях, в существах, в существованиях. Неверно, что изменение в реальностях обусловлено временем. Поэтому время преодолимо. Время падшее, время нашего мира есть результат падения, происшедшего внутри существования. Падшее время есть продукт объективации, когда все для всего стало объектом, внеположным, т. е. все стало разорванным, разобщенным и скованным, связанным. Нельзя сказать, что все вещи во времени. Это наивный взгляд. Время есть лишь состояние вещей. Иное состояние вещей приведет к угасанию времени. Двойственность времени, его двойственный смысл для человеческого существования связан с тем, что время есть результат творчества нового, небывшего и вместе с тем оно есть продукт разрыва, утери целостности, забота и страх. Бергсон раскрывает по преимуществу положительный смысл времени как *дйее* — длительность., Гейдеггер же, по преимуществу отрицательный смысл его как заботы. Одинаково можно было бы сказать, что время субъективно и объективно. Это значит, что время есть продукт объективации, происходящей с субъектом. Время не объективно в наивно-реалистическом смысле слова, потому что объективность есть продукт объективации. Объективация принимается за реальность, данную извне. То же и с временем. Гейдеггер видит онтологическую основу *Dasein*, т. е. существования, выброшенного в мир, по моей терминологии, объективации, во временности. Для него забота овременяет бытие. Время есть смысл заботы. Но это есть лишь один из аспектов овременения. Овременяет не только забота и страх, овременяет также изменение, происходящее от активности и творчества нового, небывшего. Небывшее становится бывающим во времени. Философия Гейдеггера есть в сущности философия *Dasein*, а не философия *Existenz*, философия заботы, а не философия творчества, и потому для него раскрывается лишь один аспект времени. Отношение к будущему, т. е. изменению времени, определяется не только как забота, но также как творчество, не только как страх, но также как надежда. В этом двойной смысл времени. Страх связан с временем, но с временем связано также творчество. Двойственность времени, которую недостаточно видят Бергсон и Гейдеггер, выражается в том, что одинаково непереносимы и неизменность человеческой природы, отрицание вечно нового, творческого изменения, и ее постоянная изменяемость, отрицание вечного в человеческой природе. С этим связана самая структура личности как сочетание неизменного и изменяемого. Время есть изменение в двух разных направлениях — в направлении повышения жизни и смерти. Время в той его части, которая

именуется «будущим», есть страх и надежда, ужас и радость, забота и освобождение. Время есть парадокс, и понять его возможно только в его двойственности. Время не реально, призрачно, время есть суета, отпадение от вечности. Так думает индусская философия, Парменид, платонизм, Экхарт. Время имеет онтологическое значение, через него раскрывается Смысл. Так думает христианство, и этим обосновывает динамизм истории. Так думает и динамический эволюционизм. Одни думают, что изменение призрачно и суетно, что онтологически-реально лишь неизменное и без-движное. Другие думают, что изменение реально, что через творчество и активность осуществляется новизна и прибыль, нарастает смысл бытия. Подлинная философия человеческого существования может держаться лишь второй точки зрения. Бл. Августин в своей Исповеди высказал замечательные мысли о времени. Он отлично понял парадоксальность времени и его кажущуюся призрачность. Время распадается на прошлое, настоящее и будущее. Но прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее распадается на прошлое и будущее и неуловимо. Бл. Августин пришел к тому, что есть три времени — настоящее вещей прошлых, настоящее вещей настоящих и настоящее вещей будущих. Время есть как бы распавшаяся вечность, и в этой распавшейся вечности неуловима ни одна из распавшихся частей: ни прошлое, ни настоящее, ни будущее. Человеческая судьба осуществляется в этой распавшейся вечности, в этой страшной реальности времени и вместе с тем призрачности прошлого, настоящего и будущего. Потому так превратна человеческая судьба. Бергсон отличает время от *durée*. В *durée* для него раскрывается подлинное существование. Он отлично понимает двойственность мира. По моей терминологии мир объективированный, который и есть падение существования в «мире», для Бергсона есть мир пространственный. Но в действительности это также и мир оремененный как думает Гейдеггер. Распавшаяся вечность превращается в объективизированное время, в котором прошлое, настоящее и будущее разорваны. И необходимо вникнуть, что значит отношение к прошлому, настоящему и будущему для судьбы моего «я» в этой распавшейся вечности, превратившейся в объективированное время, что значит это изменение существования, которое то падает, то поднимается. Первый вопрос, перед которым мы стоим: реально ли прошлое, было ли прошлое и что значит прошлое для нашего существования?

Прошлого уже нет. Все, что в нем реально и бытийственно, входит в настоящее. Прошлые и будущее, как существующее, входит в состав настоящего. Вся прошлая история нашей жизни, вся прошлая история человечества входит в наше настоящее и лишь в этом качестве существует.

В этом основной парадокс времени: моя судьба осуществляется во времени, разбитом на прошлое и будущее, время есть реализация судьбы, и вместе с тем прошлое и будущее, без которых нет реализации моей судьбы, существуют лишь в моем настоящем. Есть два прошлых: прошлое, которое было и которое исчезло, и прошлое, которое и сейчас для нас есть как составная часть нашего настоящего. Второе прошлое, существующее в памяти настоящего, есть уже совсем другое прошлое, прошлое преображенное и просветленное, относительно его мы совершили творческий акт и лишь после этого творческого акта оно вошло в состав нашего настоящего. Воспоминание не есть сохранение или восстановление нашего прошлого, но всегда новое, всегда преображенное прошлое. Воспоминание имеет творческий характер. Парадокс времени в том, что в сущности, прошлого в прошлом никогда не было, в прошлом существовало лишь настоящее, иное настоящее, прошлое же существует лишь в настоящем. Прошлое и настоящее имеют совершенно разное существование. Настоящее в прошлом по-иному существовало, чем существует прошлое в настоящем. К прошлому, к умершему и к умершим возможно двоякое отношение — или отношение консервативное, охраняющее прошлое и возвращающееся к нему, верное традиции, или активное и преображающее отношение к прошлому, вводящее прошлое в будущее и вечность, воскрешающее умершее и умерших. Только второе творческое отношение походит на то настоящее, которое было в прошлом, первое же консервативное отношение походит на нынешнее настоящее, живущее в прошлом. Проблема отношения настоящего и прошлого имеет двоякое выражение. Как сделать бывшее, греховное, злое, мучительное бывшее не бывшим и как сделать дорогое нам, прекрасное, доброе бывшее, что умерло и перестало существовать, продолжающим существовать. Тут отношение к прошлому сплетено с отношением к будущему. Мы хотим увековечить дорогое нам и прекрасное настоящее, мы страшимся, когда оно от нас уходит, печалимся его умиранию. Мы, наоборот, хотим исчезновения мучительного для нас и уродливого настоящего. Родное, дорогое нам, ценное настоящее должно было бы быть вечным, для него не должно было бы наступать того будущего, которое делало бы его прошлым. Будущее и делает настоящее прошлым, в этом смертоносная связь прошлого и будущего. Время есть болезнь, болезнь к смерти. И есть смертельная печаль в этой болезни, болезни времени. Течение времени безнадежно печально. Печален взгляд человека на уходящее время. Не случайно такой значительный и оригинальный писатель, как Пруст, сделал основной темой своего творчества уловление уходящего времени, восстановление прошлого в творческом художественном воспо-

минании. Он думал в конце своего творческого пути, что он вновь нашел и восстановил утраченное время, и во втором томе своего «*Le temps retrouve*» он поднимается почти до религиозного пафоса. Проблема времени стала основной и для философии и для искусства. Она всегда была основной для религии и особенно для христианства. Тайна покаяния и отпущения грехов, тайна смерти и воскресения, тайна конца, тайна Апокалипсиса есть тайна времени, тайна прошлого, будущего и вечного.

В чем болезнь и смертельная печаль времени? В невозможности пережить полноту и радость настоящего как достижения вечности, в невозможности в этом моменте настоящего, самом даже полноценном и радостном, освободиться от отравы прошлого и будущего, от печали о прошлом и от страха будущего. Радость мгновения не переживается как полнота вечности, в ней есть отравленность стремительно мчащимся временем. Мгновение, как часть уходящего времени, несет в себе всю разорванность, всю мучительность времени, вечное разделение на прошлое и будущее. И лишь мгновение, как приобщение к вечности, имеет иное качество. Есть глубокая меланхолия в мысли о том, что все непрочно, все преходяще. Мысль о прошлом и мысль о будущем меланхоличны. Нельзя думать о будущем без меланхолии и даже без ужаса. Эта меланхолия и этот ужас проходят не в рефлексии о будущем, а исключительно в творческой активности настоящего, когда будущее открывается не как фатум и не как детерминация. Мы осуществляем свою судьбу, реализуем полноту личности во времени, и мы ненавидим время, как разрыв и смерть. Карус говорит о прометеевском предвидящем начале и эпиметеевском воспоминающем начале. Но прометеевское начало есть не только предвидящее, это прежде всего героическое, творчески активное начало, и в нем побеждается меланхолия и ужас будущего как необходимости и обреченности. Память есть глубочайшее онтологическое начало в человеке, которым связывается и держится единство личности. Но в падшем мире человек не мог бы существовать, если бы не было забвения, потери памяти в отношении к многому. Память обо всем, о прошлом и будущем разрушила бы человека, он не выдержал бы этой памяти. И забвение приходит как освобождение и облегчение. Человек постоянно хочет забыться, забыть о прошлом и будущем. Это ему плохо удастся, удаются лишь короткие мгновения, но самая потребность в забвении свидетельствует о смертельной болезни времени. Есть люди прошлого, люди будущего, люди вечного. Большинство людей живет в тех или иных разорванных частях времени, и лишь немногие прорываются к вечности, т. е. преодолевают болезнь времени. Пророки обращены к будущему, но они прозревают его только потому, что они в

духе преодолевают время, судят о времени из вечности. В духе меняется измерение времени, время угасает и наступает вечность. Очень распространено заблуждение, в силу которого прошлое принимается за вечное. В действительности в прошлом было вечное, была частичная приобщенность к вечности, и это вечное входит в настоящее и в будущее. Но в прошлом, в настоящем прошлом было много тленного, преходящего, дурного, гораздо больше, чем вечного. Оно может исчезнуть в преображенном воспоминании. Но консервативное сознание, идеализирующее в своем настоящем прошлое, принимает его за вечное. Также ошибочно сознание, которое думает, что в прошлом не было приобщения к вечности и что вечное раскроется лишь в будущем. Прошлое и будущее, разорванные части большого времени, не имеют преимущества в отношении к вечности. Священное находится внутри мгновения, приобщенного к вечности, а не в объективированных социальных образованиях прошлого и будущего. Будущее имеет то преимущество, что в отношении к нему раскрывается свобода, что оно может активно твориться. Это есть преодоление детерминизма, связанного с прошлым, в отношении к будущему. Но необходимо раскрыть свободу и в отношении к прошлому, т. е. возможность обращения времени. В религиозном сознании это есть проблема Воскресения. Это есть проблема «философии общего дела» Н. Федорова. Это есть победа над смертоносностью времени. «*Le temps retrouvé*» может быть лишь победой над болезнью времени, не движением к прошлому или будущему. Выздоровевшее время есть вечность. И вся творческая активность, творящая новое, должна быть направлена не на будущее, которое предполагает заботу и страх и не преодолевает окончательно детерминизма, а к вечности. Это есть движение, обратное ускорению времени. Оно отличается и от ускорения времени, связанного с техникой, и от печали и меланхолии, связанной с пассивно-эмоциональным переживанием смертоносного времени. Это есть победа духа.

Онтологически нет прошлого, как нет и будущего, а есть лишь вечно творимое настоящее. Наше отношение к времени целиком меняется в зависимости от творчества. Если забота по Гейдеггеру овременяет бытие, то творчество может освобождать его от власти времени. Продукты творчества протягиваются вниз и оказываются отнесенными к какому-нибудь отрезку времени — прошлому, настоящему или будущему. Но самый творческий взлет выходит из времени и развременяет существование. Самое время и все происходящее во времени есть лишь проекция пережитого в мгновении, времени не принадлежащем. Будущее есть проекция вовне или пережитой заботы, как результата падающей мира, или творческого акта,

протянутого в своих результатах к падшему миру. Проекция во времени, овременение, как и проекция в пространстве, опространствование существования есть объективация. Объективированный мир — временной и пространственный. И время во внутренней судьбе человеческого существования иное значит, чем в мире объективированном. Что человеческая судьба представляется зависящей от времени, это принадлежит вторичному плану. Первично, что время зависит от человеческой судьбы, от изменения и переживания событий в этой судьбе. Теологическое учение о сотворении мира во времени принадлежит уже объективации, оно не открывает первичной истины. Это наивно-реалистический взгляд. Не грехопадение произошло во времени, а время явилось результатом грехопадения. Миротворение есть антиномия для мысли. Мир не мог начаться во времени и мир не мог быть вечным. Антиномия эта, как все антиномии, порождается объективацией. Мы мыслим творение мира в объекте, в объективированном мире, в объективированном времени. Но когда мир вбирается во внутреннее существование, в духе все представляется иначе. Тогда миротворение не представляется более подчиненным категории времени. Миротворение — вечно. Время есть падшость в судьбе мира. Но неверно было бы сказать, что только падшость. Время есть также продукт движения, активности, творчества, не ущемленных и притянутых вниз. Время принадлежит внутреннему плану существования, и когда оно мыслится объективированным, то есть лишь проекция вовне происходящего внутри. Величайшая трагедия человеческого существования порождается тем, что акт, совершенный в мгновении настоящего, связывает на будущее, на всю жизнь, может быть, на вечность. Это и есть ужас объективации совершенного акта, который сам по себе такой объективации не имеет в виду. С этим связана проблема обетов, обетов верности, обетов монашеских, обетов брачных, обетов в орденах и др. Это и есть проблема судьбы, проецированной в будущее. К этому мы еще вернемся. Переживание божественной полноты мгновения есть величайшая мечта человека и величайшее его достижение. Вся мудрость Гёте, вся значительность его жизненной судьбы связана с этим его даром переживать полноту мгновения, с этой его способностью видеть божественное целое в самой малой части космической жизни. Так преодолевал он по-своему болезнь времени. Время для моего существования первичнее пространства, и пространство в моем существовании предполагает время. Поэтому научная теория о том, что время есть четвертое измерение пространства, не имеет метафизического значения. Ее значение остается лишь для мира объективации. Можно, конечно, сказать, что события предполагают четвертое измерение пространства, они

не могут происходить в трех измерениях. Но для философии существования время, прежде всего, а затем и пространство есть порождение событий, актов в глубине бытия, до всякой объективации. Первичный акт не предполагает ни времени, ни пространства, он порождает время и пространство. Совершенно так же первичный акт в человеческом существовании не предполагает детерминации причинной обусловленности. Всякая детерминация и всякое причинное отношение есть продукт объективации, они существуют лишь в мире объектов. В творящем субъекте нет детерминации и причинности. Об этом еще впереди. Мы увидим, что последняя проблема, связанная с временем, есть проблема смерти. Смерть несет с собой время и смерть происходит во времени. Страх будущего есть прежде всего страх смерти. Смерть есть событие внутри самой жизни и смерть его конец жизни. Но смерть есть предельный результат объективации. Смерть есть событие во времени, в объекте, а не в субъекте и не в его внутреннем существовании, где она есть лишь момент внутренней судьбы в вечности. Прошлое со всеми умершими поколениями представляется нам не существующим, только когда оно воспринимается как объект и когда мы сами представляемся принадлежащими к объектам. Память есть знак, поданный из внутреннего существования, о том, что ни одно существо и ни одно существование не принадлежит лишь к миру объектов, но принадлежит к иному порядку. Предание есть борьба с властью времени, есть приобщение к тайне истории. Но возвращение прошлого и увековечение прошлого потому только, что оно было, менее всего означает победу над смертью, царящей в объективированном мире. Это означает власть времени. И самое страшное видение непобежденного царства времени, овремененного бытия есть видение вечного возвращения у Ницше.

«Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения». // Философия свободного духа. М., 1994 С. 248—250, 252—254, 283—288.

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ (1877—1950)

Мы должны ... умственно оглянуться назад и отдать себе ясный отчет в том, что мы, собственно, разумели уже под первым отрицанием отрицания, к чему мы стремились с его помощью. Тогда мы скажем: его целью было устранить то разрушающее или абсолютно разделяющее действие, которое имеет обычное отрицание, но отнюдь не то *положительное*, что содержится и мыслится в отрицании; оно должно было не уничтожить

момент *связи различного*, из которого вытекает богатство многообразия, а, напротив, сохранить и упрочить его. Эти два противоположных момента в отрицании, как бы тесно они ни были связаны между собой, должны именно отчетливо быть различаемы в нем. Отрицание совсем не *должно* быть отрицаемо, поскольку под этим вторым отрицанием мы разумеем чистое уничтожение, как бы бесповоротное и совершенное изгнание отрицания из состава реальности, как это выражается в жестоком принципе «либо-либо». Если мы подлинно хотим преодолеть этот принцип «либо-либо», то мы должны, напротив, *сохранить* положительный онтологический смысл, положительную ценность отрицания. Можно сказать, что именно *отвлеченное* понимание отрицания, в сущности, отвергает его онтологический смысл. В самом деле, согласно этому (мимоходом уже выше упомянутому нами) пониманию, функция отрицания состоит исключительно в *отвержении ложного*, т. е. того, чему вообще нет места в бытии и что только неправомерно пробралось в объективное бытие из состава нашей субъективности. Раз реальность очищена от всего ложного — этим исчерпано дело отрицания, и в самой реальности тогда остается только положительное. Отрицание есть здесь нечто вроде метлы, которою выметают сор из комнаты, но которую, саму неуместно оставлять в комнате в качестве ее убранства. Это воззрение, таким образом, с одной стороны, приписывает отрицанию мощь абсолютного уничтожения, а с другой стороны, рассматривает его как нечто неподобающее, что само предназначено к уничтожению. «Мавр сделал свое дело — мавр может уйти». В противоположность этому мы уже выше должны были подчеркнуть, что истинный смысл отрицания заключается в *различении*, различение же означает усмотрение различия, дифференцированности бытия как его *положительной онтологической структуры*. Отрицаемое совсем не изгоняется за пределы всей сферы реальности; напротив, путем отрицательного определения ему указывается определенное место в составе реальности. Имеет ли отрицание смысл непосредственного различения как функции чистого логического определения («А не есть В» в смысле «А как таковое есть нечто *иное*, чем В») или смысл констатирования противоположности, антагонизма, несовместимости («А не есть В» в смысле «А несовместимо с В», «где есть А, там не может присутствовать В») — в обоих случаях отрицание имеет тот смысл, что оно определяет истинное место А и В в *пределах бытия* посредством различения (либо различение как простого проведения *границы* между двумя содержаниями как чистыми определенностями, — либо же различения как *указания необходимого расстояния* между ними, необходимой удаленности одного от другого). В том и другом случае отрицаемое не уничтожается, не

«выбрасывается вон» из бытия вообще. Как простое различие, так и противоположность и несовместимость суть реальные, положительные онтологические отношения или связи. «Отрицание» — точнее, «отрицательное отношение» — принадлежит, таким образом, к составу самого бытия и в этом смысле *отнюдь не может быть отрицаемо*.

Мы приходим здесь к в высшей степени существенному выводу, который уже предносился нам при рассмотрении отношения между началами «либо-либо» <и> «и-то-и-другое» и который мы можем теперь ясно сформулировать. Поскольку отрицание не есть просто отклонение ложных мнений, а есть ориентирование в самих соотношениях реальности, всякое отрицание есть одновременно *утверждение реального отрицательного отношения* и тем самым — самого отрицаемого содержания. Улавливая истинный смысл отрицания и тем возвышаясь над ним, мы утверждаем реальность и в *форме негативности*. Мы возвышаемся до универсального «да», до полного, всеобъемлющего *приятия бытия*, которое *объемлет и отрицательное отношение, и само отрицаемое в качестве*, так сказать, *правомерной и неустранимой реальности*.

Эта точка зрения не есть просто и только единственно правомерная *логическая теория*; это есть вместе с тем единственно адекватное *духовное состояние*, одно лишь соответствующее существу реальности, как всеобъемлющей полноты. Ибо это есть усмотрение совместности различного и разнородного, глубинной согласимости и примиримости в полноте всеединства всего противоборствующего и эмпирически несовместимого — усмотрение *относительности* всякого противоборства, всякой дисгармонии в бытии. Это есть необходимая поправка и дополнение к той обычной позиции, обусловленной отвлеченным пониманием бытия и практической установкой в нем, для которой отрицание чего-либо означает его абсолютное отвержение, «борьбу не на живот, а на смерть» и которая вместе с тем мечтает, что после победоносного истребления отвергаемого в мире установится чистая, так сказать, гладкая абсолютная гармония, не запятнанная уже более никаким противоборством, никаким столкновением антагонистических начал. Как отвлеченное понимание отрицания в качестве логической теории, с одной стороны, приписывает отрицанию значение полного отвержения, извержения из бытия и, с другой стороны, предполагает, что выполнением этой функции исчерпывается весь смысл отрицания, так что за устранением забуждений в бытии остается одна лишь позитивность, — так и обычная, внутреннее сродная этой теории духовная установка сочетает беспредельную ярость в уничтожении всего враждебного с наивной верой в осуществимость абсолютной гармонии, «царства Божия

на земле» после того, как дело уничтожения будет закончено. Горький опыт жизни учит, что цель такой духовной установки просто неосуществима, т. е. что сама она ложна: самое радикальное, яростное уничтожение всего незаконного, неправомерного, отвергаемого все же не может в корне его уничтожить — реальность остается реальностью; и новый порядок, к которому при этом стремятся, никогда не есть совершенная гармония, безусловная согласованность всего, а сам полное противоборства, столкновения антагонистических начал. Заблуждение и рассматриваемой логической теории, и определенной ею духовной установки — одно и то же. И теоретическая отчетливость различения — проведения ясных границ между различным, размещения разнородного, не допускающего близости, по надлежащим местам, — и практическое напряжение борьбы со всем незаконным, неправомерным, захватившим ненадлежащее ему место — то и другое законно и необходимо, ибо соответствует и дифференцированности бытия, и однозначности его «нормальной», т. е. онтологически обоснованной, структуры. Но и то и другое должно иметь смысл не абсолютного уничтожения того, что — теоретически или практически — отрицается и отвергается, а упорядочения нашего познания бытия — или самого бытия. И вместе с тем и то и другое должно исходить из сознания, что и отрицательное суждение, и позиция борьбы и противодействия, отвечая самой структуре бытия, никогда не могут исчезнуть без остатка и смениться слаженной, слитной, окончательно примиренной позитивностью. *Начало «либо одно, либо другое» правомерно само лишь на своем надлежащем ему месте* — именно в совместности с началом «и-то-и-другое» или — в отношении абсолютности его притязаний — с началом «ни-то-ни-другое». Отрицание — как мы это выяснили — само не может быть в абсолютном смысле отрицаемо, но оно должно быть *преодолено* в своей абсолютности, с сохранением своего положительного значения.

Возвращаясь к нашей общей теме, мы должны сказать: «отрицание отрицания» было, таким образом, с самого начала лишь ложным и грубым выражением того, что мы собственно имели в виду. Оно было для нас лишь первым, несовершенным орудием, чтобы высвободиться из стеснительных пут отвлеченного знания и наметить саму задачу достижения абсолютного как непостижимого. Наша подлинная задача заключается не в том, чтобы уничтожить отрицание, а в том, чтобы так его *преодолеть*, чтобы, возвысившись над ним, мы могли усмотреть его истинное значение. В этом истинном своем значении отрицание сохраняется в качестве конститутивного начала бытия, но теряет свое жало, причиняющее ограничение познавательного горизонта, слепоту в отношении отрицаемого. В этом

именно и заключается подлинное преодоление отрицания, открывающее нам глаза на непостижимое как металогическую и трансрациональную реальность.

«Непостижимое». // Сочинения. М., 1990. С. 299—302.

ЛОСЕВ АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ (1893—1988)

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

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

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

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

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

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

существ со всеми их восприятиями и самыми органами. Значит, указание на связь с внешними чувствами ни в каком смысле ничему не помогает.

В последнее время материалисты прибегли просто к подлогу. Они объявили материю не чем иным, как: 5) *принципом реальности*, а материализм просто учением об объективности вещей и мира. Но тут остается только развести руками.

1. Если материя вещи есть реальность вещи и больше ничего, то материалисты — Платон, Аристотель и Плотин, ибо они признавали реальность космоса и даже давали его великолепную диалектику; материалисты — все отцы Церкви, ибо они признавали реальность Бога, реальность творения мира, реальность творения и грехопадения человека, реальность Христа и всей евангельской истории, реальность гибели и спасения людей и т. д. Таким образом, подлог явно обнаруживается: материя вовсе не есть просто реальность, но это — *специфическая* реальность. Какая же? Чувственных вещей? Но тогда опять опора на эмпирический сенсуализм и, стало быть, релятивизм. Всего мира? Но тогда неясно, что такое для материалиста мир. И т. д. И т. д. Словом, все предыдущие затруднения тут только повторяются.

2. Допустим, что известно, *каких* именно вещей и *чего* именно реальностью является материя. Но тогда опять-таки мы скажем, что реальности как таковой мы не видим, не слышим и не осязаем и что она, взятая самостоятельно, есть не материальная вещь, но абстрактное понятие. В таком случае при чем же тут «материализм»?

Наконец, в 6) *физические теории* материи я уже и не заглядываю. Если бы я здесь привел хотя бы только один список всех теорий материи, которые только существовали в физике, начиная от теории особой жидкости до теории полного и абсолютного уничтожения материи, то от этого у читателя только закружилась бы голова. Изучение истории физики как раз и показывает, что в материализме дело вовсе не в научной теории материи, ибо таких теорий — целые десятки и они летят одна за другой, как однодневные мотыльки. На этом хаосе совсем нельзя обосновать тот упор и напор, который обнаруживают материалисты в своем нападении на людей.

Из всего этого вывод вытекает сам собою. Материя, взятая сама по себе, есть *абстрактное понятие*, и материализм есть абсолютизация абстрактного понятия, т. е. типичная *абстрактная метафизика*. В самом деле, у человека очень много абстрактных понятий, без которых он не может мыслить мира и жизни. «Материя» — одно из таких законнейших и необходимейших понятий человеческого разума. Почему я должен вырывать

одно понятие из цельной диалектической системы всех понятий вообще, ставить его в центр всего и по его имени называть всю свою философскую систему? Все абстрактные понятия в одинаковой мере абсолютны, и нет никаких *логических* оснований одно из них абсолютизировать в ущерб другому. С какой стати обязан я также именовать себя идеалистом? Если материалисты утверждают *очевидность* того «простого» факта, что все основано на материи, и если материя на самом деле есть не больше, чем абстрактное понятие, то ясно, что материализм основывается на особом рода *интеллектуальной интуиции* и что исходным пунктом его является особое *откровение материи*, подобно тому как бывает явление ангелов, святающегося креста на небе и т. д. Я вполне согласен, что материалистам это их откровение «материального» абсолюта вполне очевидно и убедительно; и я признаю за ними их логическое право осознать этот опыт и строить его научную систему. Но зато и материалисты должны признать, что:

1. в основе их учения лежат не логика и знание, но непосредственное и притом сверх-чувственное *откровение* (ибо материя, как мы согласились, не есть нечто чувственное);

2. что это откровение дает опыт, который претендует на абсолютную исключительность, т. е. что этот опыт зацветает *религиозным мифом*;

3. и что этот миф получает абсолютную уверенность в *мысли*, т. е. становится *догматом*.

В этом оправдание т. н. диалектического материализма. В самом деле, если стать на точку зрения чистой диалектики, то, как я показал, совершенно нет никакой возможности так абсолютизировать понятие материи; оно оказывается равносильным со всяким другим, ибо все диалектические понятия, раз они выведены диалектически, в совершенно одинаковой мере необходимы, истинны, объективны и абсолютны. И с этой точки зрения «диалектический материализм» есть вопиющая нелепость, полное поправление всякой диалектики и типичнейшая буржуазная абстрактная метафизика. Но освободите диалектический материализм от необходимости *доказывать* примат веры; признайте, что он утверждает свой объект (т. е. абстрактное понятие материи) как абсолют, и притом как абсолют, данный в особом откровении, не допускающем никакой критики или сомнения; признайте, что некто, *Не к и й* был автором этого откровения и веры и насадителем этого единственно истинного мифа; дайте диалектике свободно развивать свои категории (материи, духа и т. д. и т. д.) *при условии*, что уже есть некая *непрерываемая абсолютная материальная действительность, вездесущая, вечная, неизменяемая, всемогущая, всеблагая и вседовольная*: диалектический материализм станет стройной теорией, и притом чисто

диалектической теорией (уже не абстрактной, не метафизической), подобно тому как диалектичен и абсолютно последователен и непротиворечив античный и средневековый платонизм, как непротиворечиво всякое догматическое богословие, поскольку не ставится вопрос об основании его последнего объекта, ухватываемого только верой, в мифе, как высшее откровение.

6. Почему миф о всемогуществе знания или о примате материи не кажется мифом и обычно никем и не трактуется как миф? Миф, сказали мы, есть личностное бытие. А как понимается личностное бытие в новоевропейскую эпоху индивидуализма и буржуазного субъективизма? Исключительно — как чисто субъективное бытие. Личности нет в объективном — напр., в природном — бытии. Материализм и атеизм, как детище буржуазной культуры, понимает, в силу этого, природу как безличностный механизм; и потому он не в силах отнестись к природе личностно. Механизм просто и есть механизм, и — больше ничего. Разумеется, если механизм понимать как механизм, как чистый механизм, это опять-таки не будет мифологией, как не есть мифология ни Евклидова геометрия, ни чистая диалектика или силлогистика. Но только ли о чистом механизме говорит материалистическое мировоззрение? Только ли о некоей логической категории, строяемой исключительно средствами чистого разума? Конечно, нет. Оно гипостазировывает, овеществляет, абсолютизирует механизм, обожествляет его, ставит его на место всего. В таком случае он должен, если только хочет быть логически последовательным, понимать механистический мир личностно. Ведь «личность» есть одна из самых обыкновенных категорий человеческого сознания, подобно категориям времени, пространства, причинности и пр. В особенности диалектические материалисты должны это хорошо знать. Итак, «личность» есть необходимая категория среди прочих. Вера же заставляет утверждать, что фактически есть только материя и материя управляет всем. Куда же девать категорию личности? Ясно, таким образом, что последовательный материалист, а в особенности диалектический материалист (как не боящийся выводить любые категории), должен понять материю личностно, с точки зрения категории личности. Я уже указал, что это вовсе не равносильно олицетворению или одушевлению материи. Папоротник в мифе и в магии отнюдь не становится чем-нибудь одушевленным, хотя только личностная его интерпретация и может превратить этот чисто ботанический экземпляр в достояние мифического сознания. Но и помимо одушевления и персонификации материя, в условиях личностной ее интерпретации, уже перестает быть невинной логической категорией. Она становится безглазым, черным, мертвым, тяжелым чудищем, которое, несмотря на свою смерть, все же управляет

всем миром. Материю нельзя одушевлять. Но вероучение заставляет утверждать, что *ничего нет вообще, кроме материи*. Если так, то ясно, что материя есть *смерть*. Этим я не хочу сказать, что материя как таковая, чистая материя есть смерть. Вовсе нет. Я уже много раз говорил, что материя как таковая, чистая материя есть только одна из самых обыкновенных абстракций человеческого ума. Она не смерть, но некое отвлеченное понятие. Однако же материалист ни в коем случае не может и даже не имеет права говорить о материи только как о таковой, т. е. только как об отвлеченном понятии. Он должен его *абсолютизировать*, т. е. представить в виде единственно возможного абсолютного бытия. Но как только мы допустим это, так тотчас же материя обращается во вселенское мертвое чудище, которое, будучи смертью, тем не менее всем управляет. Позвольте, да почему же «мертвое», почему «чудище», — спросит материалист. А потому, что мне некуда деть категорию личности и категорию жизни. Ведь эти же две категории есть совершенно неизбежное, совершенно естественное и, я бы сказал, совершенно банальное достояние и всякого живого опыта, и всякой диалектической мысли. Куда же мне деть эти категории? Если бы вероучение материализма допускало положить в основу бытия «жизнь» и «личность», тогда я не мог бы говорить ни о смерти, ни о чудище, но тогда и материализм перестал бы быть материализмом. Материализм же утверждает, что все в конечном счете управляется материей и сводится на материю. В таком случае все управляется мертвым трупом и сводится на него. Тут, таким образом, *центральный и основной объект материалистического вероучения и чисто логическая необходимость мыслить категорию «личности» и «жизни»*, ибо если я сказал «чудище» и «смерть», то этим я уже использовал категории «личности» и «жизни». Тут с полной убедительностью выясняется вся необходимость понимать материализм именно как особого рода *мифологию* и как некое специальное *догматическое богословие*. Тот факт, что обычно материализм понимается иначе, свидетельствует только о буржуазном индивидуализме и либеральном субъективизме, который окончательно неспособен понять миф как объективную категорию и который одинаково свойственен как обычным критикам материализма, так и самому материализму.

Мертвое и слепое вселенское чудище — вот вся личность, вот все живое и вот вся история живой личности, на которую только и способен материализм. В этом его полная оригинальность и полная несводимость на прочие мировоззрения. *Наука и научность* не есть признак материализма. Идеалисты тоже разрабатывают и создают науку; и научность построенный прельщает их не менее, чем материалистов. *«Реализм», «жизненность»*,

«практика» и прочие принципы также не характерны для материализма. Это — чисто религиозные категории; и всякий религиозный человек также хочет утверждаться только на подлинно-реальном бытии, только на жизненном опыте, и также запрещено ему быть простым теоретиком и оставлять в небрежении практику, жизненное осуществление его идеалов. Даже и *призыв к земной жизни* не характерен для материализма, так как все язычество есть также не что иное, как славословие земле, плоти, земным радостям и утешениям, а язычество есть мистика. Единственное и исключительное оригинальное творчество новоевропейского материализма заключается именно в *мифе о вселенском мертвом Левиафане*, — который — и в этом заключается материалистическое исповедание чуда — воплощается в реальные вещи мира, умирает в них, чтобы потом опять воскреснуть и вознестись на черное небо мертвого и тупого сна без сновидений и без всяких признаков жизни. *Ведь это же подлинное чудо — появление вещей из материи*. Возьмите несколько деревянных досок; ни на одной из них нет ровно никакого признака стола. Как же вдруг появляется стол или шкаф? Говорят, — из соединения досок и палок. Но ведь «шкафности» не было ни в одной доске и ни в одной палке. Как же она появилась из *соединения* досок или палок? У вас в кармане нет ни гроша, и у меня в кармане нет ни гроша: как же появится вдруг грош, если мы соединим наши с вами карманы? Ясно, что *должно совершиться чудо*. Материалисты верят в чудесное, сверхъестественное воплощение — чуть-чуть только что не отца, а пока только какой-то глухой и слепой *матери-материи* — воплощение в некое ясное и осмысленное *слово*, в реальные вещи, причем материалистический догмат требует, чтобы была «сила и материя», чтобы было *движение*, а не просто мертвые вещи (некоторые даже и материалистическую диалектику определяют как науку об общих законах движения), подобно тому как и в христианской религии воплотившееся Слово Божие обещает ниспослать и ниспосылает «иного утешителя, Духа Истины, который от Отца исходит», чтобы он сообщил благодатные силы для жизни, проповеди, творчества и «движения». Так материалистическое учение о материи, законах природы (действующих в вещах) и движении есть вырождение христианского учения о троичности Лиц Божества и о воплощении Сына Божия, — вырождение, которое, тем не менее, в такой же мере мифологично и догматично, как и любая религиозная догма.

Я думаю, едва ли также стоит тут обнаруживать буржуазную природу материализма. Материализм основан на господстве отвлеченных функций человеческого рассудка, продукты которого проецируются вовне и в таком абстрактном виде абсолютизируются. В особенности отвратителен, и сам

ко себе и как обезьяна христианства, тот популярный, очень распространенный в бездарной толпе физиков, химиков, всяких естественников и медиков «научный» материализм, на котором хотят базировать все мировоззрение. Это даже не буржуазная, а *мелко-буржуазная* идеология, философия мелких, серых, черствых, скупых, бездарных душонок, всего этого тошнотворного марева мелких и холодных эгоистов, относительно которых поневоле признаешь русскую революцию не только справедливой, но еще и мало достаточной. Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания, есть не что иное, как последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелко-буржуазная идеология. Это паршивый мелкий скряга хочет покорить мир своему ничтожному собственническому капризу. Для этого он и мыслит себе мир как некую бездушную, механически движущуюся скотину...; и для этого он и мыслит себя как хорошего банкира, который путем одних математических вычислений овладевает живыми людьми и живым трудом (иное представление о себе самом не позволило бы быть человеку материалистом). Впрочем, предоставляю слово лицу, которое тоже очень хорошо пережило это мещанское, мещански-научное «все кругом»:

Страшное, грубое, липкое, грязное,
Жестко-тупое, всегда безобразное,
Медленно-рвущее, мелко-нечестное,
Скользкое, стыдное, низкое, тесное,
Явно-довольное, тайно-блудливое,
Плоско-смешное и тошно-трусливое,
Вязко, болотно и тинно-застойное,
Жизни и смерти равно недостойное,
Рабское, хамское, гнойное, черное,
Изредка серое, в сером упорное,
Вечно лежащее, дьявольски-косное,
Глупое, сохлое, сонное, злостное,
Трупно-холодное, жалко-ничтожное,
Непереносное, ложное, ложное.
Но жалоб не надо; что радости в плаче?
Мы знаем, мы знаем: все будет иначе.

(З. Гиппиус)

Это — лик всякого позитивизма, какими бы научными, логическими, феноменологическими и философскими доводами он ни пользовался.

7. Материализм, однако, не дал одну единую мифолого-догматическую систему. Хотя материалисты и любят ругнуть идеалистов за разнообразие и противоречие взглядов, тем не менее эта ругань рассчитана на невежество:

настоящего идеализма мало кто у нас пробовал, а верить в единство материализма можно заставить физически. Тем не менее партий в материализме столько же, сколько и в идеализме. Материализм дал целый ряд друг другу противоречащих систем; и они вполне сопоставимы с соответствующими системами христианского богословия.

«К мифологии материализма. Буржуазная мифология материализма». — В кн.: Дialeктика мифа. // Из ранних произведений. М., 1990. С. 503—512.

ХАЙДЕГГЕР МАТИН

(1889—1976)

Что даст повод назвать время и бытие вместе? С самого начала западноевропейского мышления и до сегодняшнего дня бытие означает то же, что и присутствие. Из присутствия, присутствования говорит настоящее. Согласно привычным представлениям, настоящее вместе с прошлым и будущим образует характеристику времени. Бытие как присутствие определяется через время. Этого уже достаточно, чтобы постоянно производить в мышлении беспорядки. Эти беспорядки усиливаются, как только мы начинаем размышлять о том, каким образом дано это определение бытия через время.

Каким образом? — это вопрос о том, каким образом, почему и отчего в бытии говорит нечто такое, как время. Любая попытка помыслить отношение между бытием и временем с помощью распространенных и приблизительных представлений о бытии и времени сейчас же запутывается в путаном сплетении слабопродуманных отношений.

Мы называем время, когда говорим: всему — свое время. Это означает, что все, все сущее, приходит и уходит вовремя, в свое время и остается в течение отмеренного ему времени. Каждой вещи — свое время.

Но является ли бытие вещью? Находится ли бытие, как и все наличное сущее, во времени? А, вообще, есть ли бытие? Если оно есть, то мы должны неизбежно признать, что оно какое-то сущее, и, следовательно, искать его среди прочего сущего. Этот лекционный зал *есть*. Он освещен. Мы признаем без разговоров и колебаний этот лекционный зал существующим. Но где во всем зале найдем мы это «есть»? Нигде среди вещей не найдем мы бытия. Каждой вещи — свое время. Но бытие не вещь, не что-то, находящееся во времени. Несмотря на это, бытие по-прежнему определяется как присутствие, как настоящее через время, через временное. <...>

Но должны ли мы бытие, должны ли мы время выдавать за предметы? Они никакие не предметы, если «предмет» означает какое-то сущее. Слово «предмет», «какой-то предмет» должно означать для нас теперь то, о чем идет речь, должно иметь особый смысл, отныне руководящий, поскольку в нем скрывается нечто непреодолимое. Бытие — некий предмет, вероятно, предмет мышления.

Время — некий предмет, вероятно, предмет мышления, раз в бытии как присутствию говорит нечто такое, как время. Бытие и время, время и бытие называют такое положение дел, такое взаимное отношение обоих предметов, которые несет оба предмета друг к другу и выносит их отношение. Следовать мыслью за этим положением дел, за этим отношением предметов — вот что задано мышлению, при условии, что оно по-прежнему готово стойко ждать свои предметы.

Бытие — некий предмет, но никакое не сущее.

Время — некий предмет, но никакое не временное.

О сущем мы говорим: оно есть. В отношении предмета «бытие» и в отношении предмета «время» мы останемся предусмотрительными. Мы не скажем: бытие есть, время есть, а будем говорить: дано бытие и дано время. Этой переменной мы изменили лишь словоупотребление. Вместо «есть», мы говорим «дано».

Чтобы добраться через языковые выражения к самим предметам, мы должны показать, как это «дано» дает себя увидеть и испытать. Подходящий путь туда будет таков, что мы должны разобрать, что же дается в этом «дано», что означает бытие, которое дано, что означает время, которое дано. Соответственно, мы попытаемся взглянуть на это *Es*, которое дает нам бытие и время. Взглянув на него, мы станем предусмотрительными и в другом смысле. Мы попытаемся ввести в поле зрения это *Es* и его давание и напомним это «*Es*» с большой буквы.

Сначала мы последуем мыслью за бытием, чтобы помыслить его самого в его собственном.

Затем мы последуем мыслью за временем, чтобы помыслить его самого в его собственном.

Через это должен показаться способ, которым дано бытие, которым дано время. В этом давании станет видно, как должно определяться то дающее, которое как отношение прежде всего несет их друг другу и их вы-дает.

Бытие, благодаря которому все сущее отечанено как именно такое сущее, бытие означает присутствие. В отношении помысленного присут-

ствующего присутствие обнаруживает себя как позволение присутствовать. Но теперь-то речь идет о том, чтобы специально помыслить само это позволение присутствовать, поскольку присутствие позволено. Позволение присутствовать проявляет свое собственное в том, что оно выводит в нескрытое. Позволить присутствовать означает — раскрыть, ввести в открытое. В раскрытии играет давание, а именно то самое давание, которое в *позволении* присутствовать дает присутствие, т. е. бытие.

(Предмет «бытие», чтобы мыслить собственно его, требует, чтобы наше размышление последовало за указанием, проявляющимся в позволении присутствовать. Это указание в позволении присутствовать выявляет раскрытие. Но из этого раскрытия говорит давание, дано.)

При этом для нас по-прежнему остается неясным как названное давание, так и это названное здесь *Es*, которое дает.

Бытие, если мыслить его само, собственное его, требует, чтобы мы отказались от того бытия, которое исследуется и истолковывается всей метафизикой из сущего и для сущего в качестве основы сущего. Чтобы мыслить собственное бытие, требуется оставить его как основу сущего в пользу играющего давания, скрытого в раскрытии, т. е. ради дано. Бытие принадлежит этому дано в давании как дар. Бытие как дар не откалывается от давания. Бытие, присутствие лишь преобразуется. В качестве позволения присутствовать оно принадлежит раскрытию и, будучи даром раскрытия, удерживается в давании. Бытие не есть. Бытие дано, дано как раскрытие присутствия.

Чтобы это «дано бытие» смогло показать себя еще яснее, последуем еще решительнее за этим даванием, о котором идет речь. Нам удастся это в том случае, если мы обратимся к богатству изменений того, что довольно неопределенно называют бытием — того, что не узнают в его особости, пока продолжают считать его пустейшим из пустых понятий. От этого представления о бытии как о совершенной абстракции не отказались даже в принципе, более того, это представление только подтверждается, когда бытие как совершенно абстрактное снимается в совершенно конкретной действительности абсолютного духа — это происходит в самой сильной мысли нового времени — в гегелевской спекулятивной диалектике и так это излагается в его «Науке логики».

Попытка помыслить богатство изменений бытия находит первую опору, которая в то же время указывает нам дальнейший путь, в том, что мы мыслим бытие в смысле присутствия. <...>

Раскрытие богатства изменений бытия выглядит прежде всего как история бытия. Но у бытия нет истории, такой, как у города или народа.

То, что есть исторического в истории бытия, очевидно, определяет себя из того и только из того, как бытие происходит, а это означает, в соответствии с вышеизложенным, из того способа, которым бытие дано. <...>

«Время и бытие». // Разговор на проселочной дороге.
М., 1991. С. 81—86.

Метафизика представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого (см. «О существе основания», 1929, с. 8; кроме того, «Кант и проблема метафизики», 1929, с. 225; и еще «Бытие и время», с. 230). Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия. Она поэтому никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия. Метафизика не только никогда до сих пор не ставила этого вопроса. Сам такой вопрос метафизике как метафизике недоступен. Бытие все еще ждет, пока Оно само станет делом человеческой мысли. Как бы в плане определения человеческого существа ни определяли люди разум, *ratio*, живого существа, *animal*, будь то через «способность оперировать первопонятиями» или через «способность пользоваться категориями» или еще по-другому, во всем и всегда действие разума коренится в том, что до всякого восприятия сущего в его бытии само Бытие уже осветило себя и сбилось в своей истине. Равным образом в понятии «живого существа», заранее уже заложена трактовка «жизни», неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как «жизни» и «природы», внутри которой выступает жизнь. Сверх того и прежде всего надо еще наконец спросить, располагается ли человеческое существо — а этим изначально и заранее все решается — в измерении «живого», *animalitas*. Стоим ли мы вообще на верном пути к существу человека, когда — и до тех пор, пока — мы ограничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога? Можно, пожалуй, делать и так, можно таким путем помещать человека внутри сущего как явление среди других явлений. Мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-то верное. Но надо уяснить себе еще и то, что человек тем самым окончательно вытесняется в область *animalitas*, даже если его не приравнивают к животному, а наделяют каким-нибудь специфическим отличием. Люди в принципе представляют человека всегда как живое существо, *homo animalis*, даже если его *anima* полагается как дух, *animus*, или ум, *mens*, а последний позднее — как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется вниманием и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для

исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека как *animalitas* и не домысливает до его *humanitas*.

Метафизика отторгается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него «есть», им найдено то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него «есть» его «язык» как кров, хранящий присущую ему эк-статичность. Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. <...>

Чтобы достичь измерения бытийной истины и осмыслить его, нам, нынешним, предстоит еще прежде всего выяснить, наконец, как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права. Подобный сущностный опыт мы будем иметь, когда до нас дойдет, что человек *есть* в той мере, в какой он эк-зистирует. Сказав это вначале на традиционном языке, мы получим: эк-зистенция человека есть его субстанция. <...>

Человек, скорее, самым бытием «брошен» в истину бытия, чтобы, эк-зистируя таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его существо так, чтобы отвечать этому событию; ибо соразмерно последнему он призван как эк-зистирующий хранить истину бытия. Человек — пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в «Бытии и времени», когда эк-статическое существование осмысливается там как «забота».

Но бытие — что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. «Бытие» — это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким. Человек всегда заранее уже держится прежде всего за сущее и только за него. Пред-ставляя сущее как сущее, мысль, конечно, вступает в отношение к бытию, но мыслит по-настоящему всегда только сущее как таковое и как раз никогда — бытие как таковое. «Проблема бытия» вечно остается вопросом о сущем. Проблема бытия — пока еще вовсе не то, что означает это коварное обозначение: не вопрос о Бытии. Философия даже там, где она, как у Декарта и Канта, становится «критической», неизменно впадает в колею метафизического представле-

ния. Она мыслит от сущего и в ориентации на сущее, проходя через момент обращенности к бытию. Ибо всякое отталкивание от сущего и всякое возвращение к нему заранее всегда уже стоит в свете бытия.

Просвет бытия метафизике вѣдом, однако, либо только как взор пребывающего в «виде» («идее»), либо — в критической философии — как то, что рассматривается в кругозоре категоризирующего представления: исходящего от субъективности. Это значит: истина бытия в качестве его просвета остается для метафизики потаенной. Эта потаенность вместе с тем не порок метафизики, а от нее самой закрытое и все же ей завещанное сокровище ее подлинного богатства. Сам просвет есть бытие. <...>

Человек не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором человек эк-зистирует, поскольку, оберегая истины бытия, принадлежит ей.

Так при определении человечности человека как эк-зистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение эк-зистенции. Измерение это, однако, не есть некое пространство. Скорее наоборот, все пространственное и всякое время-пространство существуют в том измерении, в качестве которого «есть» само бытие. <...>

Это «имеется» употреблено для того, чтобы на первых порах избежать оборота «бытие есть»; ведь обычно «есть» говорится о том, что существует. Такое мы называем сущим. А бытие «есть» как раз не «сущее». Если «есть» без более подробного истолкования говорится о бытии, то бытие слишком легко представить в виде «сущего» вроде всем известного сущего, действующего в качестве причины и производимого в качестве следствия. И все-таки уже Парменид в раннюю эпоху мысли говорит: «есть, собственно, бытие». В этих словах кроется изначальная тайна для всякой мысли. Возможно, «есть» нельзя подобающим образом сказать ни о чем, кроме бытия, так что все сущее никогда по-настоящему не «есть». Но поскольку мысль сперва должна достичь того, чтобы высказать бытие в его истине, вместо того чтобы объяснять его как сущее из сущего, постольку для добросовестной мысли должно оставаться открытым вопросом, «есть» ли бытие и как оно есть. <...>

Поскольку бытие еще не продумано, поэтому в «Бытии и времени» и сказано о бытии: «оно имеет-ся». Но об этом и у а нельзя разводить импровизированные и безудержные спекуляции. Это «имеется» существует как судьба бытия. Его история получает слово в речи серьезных мыслителей. Поэтому мысль, осмысливающая истину бытия, в качестве мысли исторична. Нет никакой «систематической» мысли и рядом с ней, для иллюстрации, историографии прошлых мнений. Но есть и нечто

большее, чем гегелевская систематика, которая якобы способна сделать закон своей мысли законом истории и заодно эту последнюю тоже поднять до системы. Есть, в более исходном осмыслении, история Бытия, которой принадлежит мысль как память этой истории, самую же историей осуществляемая. Такая память в корне отличается от подытоживающей фиксации истории в смысле чего-то происшедшего и прошедшего. История совершается прежде всего как событие, не как происшествие. И что сбылось, то не уходит в прошлое. События истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого (см. доклад о гимне Гёльдерлина «Словно как в праздник...», 1941, с. 31). Бытие становится определяющим событием истории, поскольку оно, Бытие, «имеет-ся» и дарит себя. Но это «имеет-ся», осмысленное как событие, означает: оно дарит себя и вместе отказывает в себе. Конечно, гегелевское определение истории как развития «духа» не неверно. И не то что оно отчасти верно, отчасти ложно. Оно так же истинно, как истинна метафизика, которая через Гегеля в его системе впервые дает слово своей до конца продуманной сути. Абсолютная метафизика вместе со своими перевертываниями у Маркса и Ницше принадлежит истории бытийной истины. Что исходит от нее, то нельзя ни сразить опровержениями, ни тем более устранить. Его можно только принять, позволив его истине изначально утаиться в самом бытии и ускользнуть из круга чисто человеческих мнений. Всякое опровержение в поле сущностной мысли — глупость. Спор между мыслителями это «любящий спор» самой сути дела. Он помогает им поочередно возвращаться к простой принадлежности тому же самому, благодаря чему они находят свое место в судьбе бытия.

Если человек впредь сумеет мыслить истину бытия, то он будет мыслить ее из эк-зистенции. Эк-зистируя, он открыт судьбе бытия. Эк-зистенция человека в качестве экзистенции исторична, но прежде всего не потому и не только потому, что с течением времени с человеком и с человеческими вещами случается многое. Поскольку продумывается эк-зистенция бытия-вот, *Dasein*, постольку для мысли в «Бытии и времени» существенно важно осмысление историчности бытия-вот.

Но разве не в «Бытии и времени» (с. 212), там, где идет речь об «имеет-ся», сказано: «Лишь пока есть бытие-вот, имеется Бытие»? Конечно. Это значит: лишь пока о-существляется просвет бытия, лишь до тех пор бытие препоручает себя человеку. Но если осуществляется бытийное «вот», просвет как истина самого бытия, то это — судьба самого бытия. Последнее и есть событие просвета. Фраза не означает: человеческое бытие в традиционном смысле как *existentia* и в новоевропейском переосмыслении как действительность, определяющаяся из его *cogito*, есть то сущее, которым

только и создается бытие. Фраза не говорит, будто бытие есть произведение человека. Во введении к «Бытию и времени» (с. 38) сказано просто и ясно и даже выделено курсивом: «Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле». Как открытость пространственной близости выходит за пределы всякой близкой и далекой вещи, если глядеть от вещи, так бытие принципиально шире всего сущего, поскольку оно — сам по себе просвет. Из-за неизбежной на первых порах опоры на пока еще господствующую метафизику бытие осмысливается из сущего. Лишь с этой стороны бытие дает о себе знать через превосхождение (трансцензус) и в качестве такового.

Вводное определение «бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле» собирает в одной простой фразе все способы, какими человеку светило до сих пор существо бытия. Это ретроспективное определение существа бытия из просвета сущего как такового остается на предварительных подступах к вопросу об истине бытия неизбежным. Так мысль свидетельствует о своей исторической сути. Ей чуждо самонадеянное намерение начать все сначала, объявив всю предшествующую философию ложной. Но утадана ли уже этим определением бытия как прямой трансценденции сама простая суть истины бытия, это — и только это — остается прежде всего вопросом для мысли, пытающейся помыслить истину бытия. Оттого на с. 230 и сказано, что лишь от «смысла», т. е. от истины бытия можно впервые понять, что такое бытие. Бытие светит человеку в эк-статическом «проекте», наброске мысли. Но бытие не создается этим «проектом».

Сверх того, «проект», набросок смысла, в своей сути «брошен» человеку. «Бросающее» в «проекте», выбрасывании смысла — не человек, а само Бытие, посылающее человека в эк-зистенцию бытия-вот как в существо человека. Событие этого вызывающего послания — просвет бытия, в качестве которого оно *есть*. Просвет дарит близость к бытию. В этой близости, в просвете открывшегося «Вот» обитает человек как эк-зистирующий, хотя сегодня он еще и не может осмыслить это свое обитание как таковое и вступить во владение им. <...>

Бездомность становится судьбой мира. Надо поэтому мыслить это событие бытийно-исторически. То, что Маркс в сущностном и весомом смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека. Последняя вызвана судьбой бытия в образе метафизики, упрочена этой последней и одновременно ею же в качестве бездомности скрыта. Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в сущностное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит другие исторические теории. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько я пока вижу, Сартр не

признает существенности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом. <...>

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше чем просто человек, если представлять последнего как разумное живое существо, «Больше» здесь нельзя понимать суммарно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потом расширить ее добавкой «экзистенциальности». Это «больше» значит тут: изначальнее и потому принципиально сущностнее. Но тут обнаруживается загадочное: человек экзистировал в брошенности. Это значит: в качестве экзистирующего броска в ответ на вызов бытия человек настолько же больше, чем *animal rationale*, насколько он, наоборот, меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не господин сущего. Человек пастух бытия. В этом «меньше» человек ни с чем не расстается, он только приобретает, прикасаясь к истине бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самым бытием призван к сбережению его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность бытия-вот. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, заключается в обитании вблизи бытия. Человек — сосед бытия.

Но, наверное, Вы давно уже хотите мне возразить: разве такая мысль не осмысливает как раз *humanitas* настоящего *homo humanus*? Не продумывает ли она ту же *humanitas* в ее решающем значении, в каком ни одна метафизика не могла и никогда не сможет ее продумать? Не есть ли это «гуманизм» в высшем смысле? Конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. <...>

Указание на «бытие-в-мире» как на основополагающую черту в *humanitas* «человечного человека», *homo humanus*, не равносильно утверждению, будто человек есть лишь исключительно «мирское» существо в христиански понятом смысле, т. е. отвернувшееся от Бога и совершенно оторвавшееся от «трансценденции». Люди подразумевают под этим словом то, что точнее было бы назвать трансцендентным. Трансцендентное есть сверхчувственное сущее. Оно считается высшим сущим в смысле первой причины всего сущего. В качестве этой первой причины представляют Бога. Но «мир» в рубрике «бытие-в-мире» вовсе не означает земное сущее в отличие от

небесного, не сводится он и к «мирскому» в отличие от «духовного». «Мир» означает в этой формуле вообще не сущее и не какую-то область сущего, но открытость бытия. Человек есть и он есть человек, поскольку он эк-зистирует. Он выступает в открытость бытия, какою является само бытие, которое в качестве броска бросило сущего человека в «заботу». Брошенный таким образом человек стоит «в» открытости бытия. «Мир» есть просвет бытия, в который человек вступает своим брошенным существом. «Бытие-в-мире» — название сути эк-зистенции как того высветленного измерения, благодаря которому имеет место «эк-статичность» экзистенции. Осмысленный через эк-зистенцию «мир» есть известным образом как раз «потустороннее» внутри экзистенции и для нее. По эту сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве «субъекта», все равно, понимать ли этот субъект в виде «я» или в виде «мы». Нет никогда человека и как субъекта, который всегда был бы отнесен к объектам так, чтобы его существо заключалось в субъект-объектном отношении. Скорее, человек сначала и заранее в своем существе эк-зистирует, выступает в просвет бытия, чья открытость впервые только и освещает собою то «между», внутри которого «отношение» субъекта к объекту может «существовать».

В положении о том, что существо человека покоится на бытии-в-мире, не содержится также и никакого решения относительно того, является ли человек в теологически-метафизическом смысле исключительно посюсторонним или же потусторонним существом.

Экзистенциальным определением человеческого существа еще ничего поэтому не сказано о «бытии Божиим» или о его «небытии», равно как и о возможности или невозможности богов. Поэтому не только опрометчиво, но уже и в самом своем подходе ошибочно заявление, будто истолкование человеческого существа из его отношения к истине бытия есть атеизм. <...>

«Письмо о гуманизме». // Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 197—198, 201—205, 207, 208, 212—213.

КАМЮ АЛЬБЕР (1913—1960)

Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема — проблема самоубийства. Решить, стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, — значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все

остальное — имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум де-
вятью или двенадцатью категориями — второстепенно. <...>

Предметом моего эссе является как раз эта связь между абсурдом и
самоубийством, выяснение того, в какой мере самоубийство есть исход
абсурда. В принципе для человека, который не жужничает с самим собой,
действия регулируются тем, что он считает истинным. В таком случае вера
в абсурдность существования должна быть руководством к действию.
Правомерен вопрос, поставленный ясно и без ложного пафоса: не следует
ли за подобным заключением быстрейший выход из этого смутного состо-
яния? Разумеется, речь, идет о людях, способных жить в согласии с собой.
<...>

Уклонение от смерти — третья тема моего эссе — это надежда. Надежда
на жизнь иную, которую требуется «заслужить», либо уловки тех, кто живет
не для самой жизни, а ради какой-нибудь великой идеи, превосходящей и
возвышающей жизнь, наделяющей ее смыслом и предающей ее. <...>

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

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

О смерти все уже сказано, и приличия требуют сохранять здесь
патетический тон. Но что удивительно: все живут так, словно «ничего не
знают». Дело в том, что у нас нет опыта смерти. Испытанным, в полном
смысле слова, является лишь то, что пережито, осознано. У нас есть опыт
смерти других, но это всего лишь суррогат, он поверхностен и не слишком
нас убеждает. Меланхолические условности неубедительны. Ужасает мате-
матика происходящего. Время страшит нас своей доказательностью, неу-
молимостью своих расчетов. На все прекрасные рассуждения о душе мы
получали от него убедительные доказательства противоположного. В не-
подвижном теле, которое не отзывается даже на пощечину, души нет.
Элементарность и определенность происходящего составляют содержание
абсурдного чувства. В мертвенном свете рока становится очевидной бес-
полезность любых усилий. Перед лицом кровавой математики, задающей
условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не
оправданы a priori.

Обо всем этом уже не раз говорилось. Я ограничусь самой простой

классификацией и укажу лишь на темы, которые само собой разумеются. Они проходят сквозь разговоры. Нет нужды изобретать что-либо заново. Но необходимо удостовериться в их очевидности, чтобы суметь поставить основополагающий вопрос. Повторю еще раз, меня интересуют не столько проявления абсурда, сколько следствия. Если мы удостоверились в фактах, то какими должны быть следствия, куда нам идти? Добровольно умереть или же, несмотря ни на что, надеяться? <...>

В стремлении понять реальность разум удовлетворен лишь в том случае, когда ему удастся свести ее к мышлению. Если бы человек мог признать, что и вселенная способна любить его и страдать, он бы смирился. Если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения, к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким-то единственным принципом, то миф о блаженстве показался бы жалкой подделкой. Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы. Но из фактического присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена. Стоит нам перебраться через пропасть, отделяющую желание от цели, и утверждать вместе с Парменидом реальность Единого (каким бы оно ни было), как мы впадаем в нелепые противоречия. Разум утверждает всеединство; но этим утверждением доказывает существование различия и многообразия, которые пытался преодолеть. <...>

По-своему интеллект также говорит мне об абсурдности мира. Его оппонент, каковым является слепой разум, может сколько угодно претендовать на полную ясность — я жду доказательств и был бы рад получить их. Но, несмотря на вековые претензии, несмотря на такое множество людей, красноречивых и готовых убедить меня в чем угодно, я знаю, что все доказательства ложны. Для меня нет счастья, если я о нем не знаю. Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории — тут есть над чем посмеяться честному человеку. Все это не имеет ничего общего с умом, отрицает его глубочайшую суть, состоящую в том, что он поработен миром. Судьба человека отныне обретает смысл в этой непостижимой и ограниченной вселенной. Над ним возвышается, его окружает иррациональное — и так до конца его дней. Но когда к нему возвращается ясность видения, чувство абсурда высветливается и уточняется.

Я говорил, что мир абсурден, но это сказано чересчур поспешно. Сам по себе мир просто неразумен, и это все, что о нем можно сказать. Абсурдно столкновение между иррациональностью и иступленным желанием ясности, зов которого отдается в самых глубинах человеческой души. Абсурд

равно зависит и от человека, и от мира. Пока он — единственная связь между ними. Абсурд скрепляет их так прочно, как умеет приковывать одно живое существо к другому только ненависть. Это все, что я могу различить в той безмерной вселенной, где мне выпал жребий жить. <...>

С точки зрения интеллекта я могу сказать, что абсурд не в человеке (если подобная метафора вообще имеет смысл) и не в мире, но в их совместном присутствии. Пока это единственная связь между ними. Если держаться очевидного, то я знаю, чего хочет человек, знаю, что ему предлагает мир, а теперь еще могу сказать, что их объединяет. Нет нужды вести дальнейшие раскопки. Тому, кто ищет, достаточно одной-единственной достоверности. Дело за тем, чтобы вывести из нее все следствия.

Непосредственное следствие есть одновременно и правило метода. Появление этой своеобразной триады не представляет собой неожиданного открытия Америки. Но у нее то общее с данными опыта, что она одновременно бесконечно проста и бесконечно сложна. Первой в этом отношении характеристикой является неделимость: уничтожить один из терминов триады — значит уничтожить всю ее целиком. Помимо человеческого ума нет абсурда. Следовательно, вместе со смертью исчезает и абсурд, как и все остальное. Но абсурда нет и вне мира. На основании данного элементарного критерия я могу считать понятие абсурда существенно важным и полагать его в качестве первой истины. Так возникает первое правило вышеупомянутого метода: если я считаю нечто истинным, я должен его сохранить. Если я намерен решить какую-то проблему, то мое решение не должно уничтожать одну из ее сторон. Абсурд для меня единственная данность. Проблема в том, как выйти из него, а также в том, выводится ли с необходимостью из абсурда самоубийство. Первым, и по сути дела единственным, условием моего исследования является сохранение того, что меня уничтожает, последовательное соблюдение всего того, что я считаю сущностью абсурда. Я определил бы ее как противостояние и непрерывную борьбу. <...>

Еще раз заметим, что предпринятое в данном эссе рассуждение совершенно чуждо наиболее распространенной в наш просвещенный век установке духа: той, что опирается на принцип всеобщей разумности и нацелена на объяснение мира. Нетрудно объяснять мир, если заранее известно, что он объясним. Эта установка сам по себе законна, но не представляет интереса для нашего рассуждения. Мы рассматриваем логику сознания, исходящего из философии, полагающей мир бессмысленным, но в конце концов обнаруживающего в мире и смысл, и основание. Пафоса больше в том случае, когда мы имеем дело с религиозным подходом: это видно хотя

бы по значимости для последнего темы иррационального. Но самым парадоксальным и знаменательным является подход, который придает разумные основания миру, вначале считавшемуся лишенным руководящего принципа. <...>

Итак, я вывожу из абсурда три следствия, каковыми являются мой бунт, моя свобода и моя страсть. Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти, и отвергаю самоубийство. Конечно, я понимаю, каким будет глухой отзвук этого решения на протяжении всех последующих дней моей жизни. Но мне остается сказать лишь одно: это неизбежно.

«Миф о Сизифе. Эссе об абсурде». // Сумерки богов. М., 1989. М. 223, 225, 226, 228, 231—233, 235—236, 242—243, 251, 267.

БУНТЕ МАРИО

(р. 1919)

СПЕКТР КАТЕГОРИЙ ДЕТЕРМИНАЦИИ

Для того чтобы охарактеризовать причинную детерминацию как можно точнее, необходимо указать ее место в общем детерминизме. Причинность в том виде, как она понимается здесь, есть лишь одна из категорий среди ряда категорий детерминации. Несомненно, неполным перечнем таких категорий, появившихся в онтологии современной науки, является следующая.

Количественная самодетерминация: детерминация последующего предшествующим. Примеры: а) последовательные положения свободно движущегося макроскопического тела однозначно определены его положением и скоростью в любой заданный момент времени; б) самопроизвольные изменения изолированной термодинамической системы являются процессами, сопровождающимися повышением энтропии системы. Количественная детерминация — это категория детерминации, доминирующая в непрерывном разворачивании состояний, которые отличаются одно от другого только в количественном отношении; в некоторых случаях, особенно в термодинамике, может быть показано, что количественная самодетерминация возникает из процессов, характеризующихся другими категориями детерминации, в том числе и причинностью.

Причинная детерминация, или причинение: детерминация действия посредством действующей (внешней) причины. Примеры: а) если пуля попала в окно, стекло разбивается; б) если электродвижущая сила приложена

к концам куска металла, в металле возникает электрический ток в соответствии с законом Ома. Категория причинности особенно заметна, когда главные изменения производятся внешними факторами.

Взаимодействие (взаимная причинность, или функциональная взаимозависимость): детерминация следствия взаимным действием. Примеры: а) орбиты компонентов двойной звезды детерминированы их гравитационным взаимодействием; б) функционирование каждой железы в человеческом теле зависит от функционирования остальных желез.

Механическая детерминация последующего предшествующим, обычно с прибавлением действующих причин и взаимных действий. Примеры: а) силы видоизменяют состояние движения тел (но движение может существовать до приложения сил); б) направление течения в жидкости детерминируется предыдущим состоянием жидкости, внешними силами, воздействующими на нее, трением (вязкостью) и разностью внутренних давлений.

Статистическая детерминация конечного результата объединенным действием независимых или почти независимых сущностей. Примеры: а) в игре в кости общая чистота случая «выпадения двух очков подряд» составляет 1:36; б) около половины новорожденных детей составляют девочки. Как и в случае других категорий детерминации, статистическая детерминация может возникнуть из процессов на более глубоких уровнях, в которые по-прежнему включены другие категории детерминации.

Структурная (или холистская) детерминация частей целым. Примеры: а) поведение индивида (молекулы в жидкости, личности в социальной группе) детерминируется общей структурой коллектива, к которому он принадлежит; б) функционирование органа частично детерминируется потребностями целого организма. Но, конечно, целое, отнюдь не предшествуя своим частям, в свою очередь детерминируется ими.

Телеологическая детерминация средств целями или задачами. Примеры: а) птицы строят свои гнезда «для того, чтобы» охранять своих птенцов; б) стандартизация принята в промышленности для того, чтобы снизить стоимость производства. Излишне говорить, что целенаправленные структуры, функции и поведение не обязательно кем-то заранее планируются.

Диалектическая детерминация (или качественная самодетерминация) всего процесса внутренней «борьбой» и последующим конечным синтезом его существенных противоположных компонентов. Примеры: а) изменения состояния вещества в объеме происходят посредством взаимодействия и установления господства одной из двух противоположных тенденций — тепловых колебаний и молекулярного притяжения; б) противоположные

экономические интересы социальных групп детерминируют изменения в самой социальной структуре таких групп. В противоположность количественной самодетерминации внутренняя диалектика включает качественные изменения. И само собой разумеется, что диалектические противоречия не имеют ничего общего с логическим противоречием.

Дальнейшие типы детерминации, конечно, будут обнаружены в результате более глубокого анализа. Во всяком случае, причинная детерминация оказывается одним из видов среди многих видов детерминации, одним из типов закономерного производства (или номогенезиса). Следовательно, причинный детерминизм, или причинность, которая занимает место между двумя крайностями фортиотизма и фатализма, является лишь одной разновидностью детерминизма; вместе с другими типами детерминизма причинность в итоге составляет общий детерминизм.

СВЯЗИ МЕЖДУ РАЗЛИЧНЫМИ ТИПАМИ ДЕТЕРМИНАЦИИ

Всякое четкое различие между типами детерминации включает в себя предположение, что они *несводимы* друг к другу, то есть что ни один из них не может рассматриваться как простая смесь других форм закономерного производства, так как каждый из них характеризуется своими специфическими чертами. То, что это так, может быть видно из соответствующих дефиниций категорий детерминации, и это будет показано с помощью более детального анализа в соответствующем месте.

Здесь я хочу только указать, во-первых, что вышеупомянутые категории детерминации, как бы они ни были взаимно несводимы, также *связаны* друг с другом, образуя иерархию типов детерминации, и, во-вторых, что ни один тип детерминации вследствие этой связи не действует в совершенно чистом виде, исключая все другие типы, что возможно только в идеальном случае.

Чтобы проиллюстрировать мое первое утверждение, возьмем механическую детерминацию, которая представляет собой специфическую комбинацию чисто количественной самодетерминации (в этом случае инертного движения) и взаимного действия, которое часто может быть расчленено на причину и действие. Или возьмем статистическую детерминацию, которая возникает со своими собственными характерными особенностями как результат взаимодействия большого количества элементов, индивидуально детерминированных в соответствии с другими типами детерминации (механической или телеологической). Различные типы детерминации генетически связаны друг с другом, и более высокие типы *зависят* от более низких, не будучи целиком к ним сводимы.

Нет такой области, где имел бы место только один тип детерминации, исключаящий другие типы закономерного производства. Правда, можно попытаться охарактеризовать различные области действительности с точки зрения преимущественного *применения* разных категорий детерминации; но это все равно не приведет к точному разграничению различных сфер применимости причинности. Возьмем, например, область жизненных процессов, которая, по утверждению виталистов, вполне определенно и исключительно характеризуется господством конечных причин. В биологии, по-видимому, применяется в какой-то степени телеология, применение которой не ведет к заблуждениям, поскольку телеология очищена от своих традиционных ненаучных наслоений, но при объяснении биологических явлений также необходима категория детерминации благодаря внутренним процессам, а именно — категория самодетерминации или свободы, которая встречается во всех уголках материальной вселенной и которой живые существа обладают в наибольшей степени; кроме того, в биологии также необходимо применение такой категории детерминации, как целостная детерминация (по-немецки *Ganzheitsbestimmung*), поскольку одна из характерных черт жизненных явлений — это организмическое неполное подчинение частей целому; далее, в биологии также требуется учитывать статистическую детерминацию, так как фактически соответствие средств целям всегда бывает не необходимым, а только статистическим; кроме того, биология не может обходиться без учета взаимодействия, которое внутри организма является типично синтетическим или целостным и играет столь значительную роль в эволюции путем отбора; и конечно, биология не может не учитывать действующие внешние причины, так как живые существа всегда находятся под действием внешней среды и оно часто носит почти односторонний характер. Таким образом, весь спектр категорий детерминации используется биологией и тем более науками о культуре, которые онтологически (не исторически) включают в себя биологию, даже если они несводимы к ней.

Детальное исследование взаимосвязей между различными формами детерминации покажет более ясно, что они могут быть расположены в соответствии с их возрастающей сложностью таким образом, что все, кроме первых двух (количественной детерминации и причинности), могут быть прослежены до более низких типов. Таким образом, будем иметь шкалу степеней или уровней детерминации, каждая из которых характеризуется своей специфической чертой, но основана на более низких уровнях. Следовательно, дело не в выборе одного типа детерминации за счет других путем утверждения, что применимость избранной категории неоспорима

во всех областях реальности; подобно всем монистическим решениям, это решение слишком просто, чтобы быть правильным. В отличие от догматических направлений в философии философское исследование современной науки требует от нас понимания того, что богатый набор типов закономерного производства или детерминации фактически используется в описании и объяснении мира, что все они имеют онтологического двойника, хотя и не обязательно в одних и тех же областях реальности или в одинаковой степени в каждой из областей. <...>

ПРИНЦИП ДЕТЕРМИНИРОВАННОСТИ

Наша дефиниция *общего детерминизма* будет в таком случае следующей: детерминизм в широком смысле есть та онтологическая теория, необходимыми и достаточными компонентами которой являются:

генетический принцип, или принцип производительности, согласно которому ничто не может возникнуть из ничего или перейти в ничто, и *принцип закономерности*, гласящий, что ничто не происходит необусловленным и полностью нерегулярным путем — иначе говоря, *незакономерным, произвольным образом*.

Эти два принципа можно соединить, чтобы получить следующее положение: *Все детерминируется в соответствии с законами какими-то еще факторами*, причем эти факторы являются как внешними, так и внутренними условиями рассматриваемого предмета. Это положение может быть названо *принципом детерминированности*. Он является философским предположением науки, подтвержденным результатами научного исследования; ясно, что он не может быть опровергнут, поскольку ожидается, что будущее исследование подтвердит его повсюду, где он сейчас, по-видимому, представляется в искаженном виде. Всякая теория структуры и изменения или и того и другого относительно принципа детерминированности будет в дальнейшем называться *детерминистской*.

Принцип причинности есть частный случай принципа детерминированности; он, по существу, имеет место, когда детерминация вызывается *внешними условиями однозначным путем*. Общий детерминизм, как он здесь понимается, принимает во внимание причинную, механическую, статистическую, телеологическую детерминацию и другие ее виды, как, например, качественное изменение, вызываемое количественным увеличением или уменьшением, или так называемую «борьбу» противоположностей и т. д. Единственный вид детерминизма, исключенный из нашего определения, это фатализм, потому что он нарушает принцип закономерности, поскольку считает, что утверждаемая им детерминация посредством некоего *фатума*

происходит независимо от того, каковы господствующие условия, и, кроме того, влечет за собой трансцендентное активное начало (см. разд. 4.3). Более богатый вид детерминизма, ранее описанный в общих чертах, требует только производительности (или генетической связи) и закономерности (или обусловленности и регулярности). Общий детерминизм не ограничивает априори различные формы, которые могут принять изменения и научные законы изменения. <...>

«Причинность. Место принципа причинности в современной науке». М., 1962. С. 31—35, 40—41.

ВИНЕР НОРБЕРТ (1894—1964)

В системах, не находящихся в равновесии, или частях таких систем энтропия не должна возрастать. Она может фактически уменьшаться в отдельных местах. Возможно, это отсутствие равновесия в окружающем нас мире представляет собой только ступень на пути к выравниванию, которое в конечном итоге приведет к равновесию. Рано или поздно мы умрем, и очень вероятно, что вся окружающая нас Вселенная, когда мир будет приведен в состояние единого громадного температурного равновесия, где не происходит ничего действительно нового, умрет в результате тепловой смерти. Не останется ничего, кроме скучного единообразия, от которого можно ожидать только небольших и незначительных местных отклонений.

Однако пока мы не являемся наблюдателями последних ступеней смерти Вселенной. В самом деле эти последние ступени не могут иметь никаких наблюдателей. Следовательно, в мире, с которым мы непосредственно соприкасаемся, существуют стадии, которые, хотя и захватывают незначительную часть вечности, имеют огромное значение для наших целей, ибо здесь энтропия не возрастает, а организация и ее коррелят — информация — находятся в процессе созидания.

Сказанное мной об этих участках возрастания организации не относится только к организации, представленной живыми существами. Машины также способствуют местному и временному созиданию информации, несмотря на свою грубую и несовершенную организацию по сравнению с человеческой. <...>

Мы погружены в жизнь, где мир в целом подчиняется второму закону термодинамики: беспорядок увеличивается, а порядок уменьшается. Все же, как мы видели, второй закон термодинамики, хотя и может быть

обоснован в отношении всей замкнутой системы, определенно не имеет силы в отношении ее неизолированных частей. В мире, где энтропия в целом стремится к возрастанию, существуют местные и временные островки уменьшающейся энтропии, и наличие этих островков дает возможность некоторым из нас доказывать наличие прогресса. <...>

Таким образом, вопрос о том, толковать ли второй закон термодинамики пессимистически, зависит от того значения, которое мы придаем Вселенной в целом, с одной стороны, и находящимся в ней местным островкам уменьшающейся энтропии — с другой. Запомним, что мы сами составляем такой островок уменьшающейся энтропии и живем среди других таких островков. В результате обычное перспективное различие между ближайшим и отдаленным заставляет нас придавать гораздо большее значение областям уменьшающейся энтропии и возрастающего порядка, чем Вселенной во всем ее объеме. Например, очень возможно, что жизнь представляет собой редкое явление во Вселенной, что она ограничена, по-видимому, пределами солнечной системы или даже, если мы рассматриваем жизнь на лобом уровне, сравнимом с жизнью, которой мы главным образом интересуемся, — только рамками Земли. Тем не менее мы живем на этой Земле, и возможное отсутствие жизни где-либо еще во Вселенной не очень-то нас беспокоит, и, конечно, оно не волнует нас пропорционально подавляющим размерам остальной части Вселенной.

Далее, вполне допустимо, что жизнь ограничена определенными рамками времени, что до самых ранних геологических эпох она не существовала и что, возможно, придет время, когда на Земле вновь не будет жизни, что она превратится в раскаленную или остывшую планету. Для тех, кому известен чрезвычайно ограниченный диапазон физических условий, при которых могут происходить химические реакции, необходимые для жизни в известных нам формах, вывод, что тому счастливому случаю, который обеспечивает продолжение жизни на земле в любой форме, даже без ограничения ее форм чем-нибудь подобным человеческой жизни, придет полный и ужасный конец, представляется само собой разумеющимся выводом. Все же нам, возможно, удастся придать нашим ценностям такую форму, чтобы этот преходящий случай существования жизни, а также этот еще более преходящий случай существования человека, несмотря на их мимолетный характер, можно было бы рассматривать в качестве имеющих всеобщее значение.

Мы в самом прямом смысле являемся терпящими кораблекрушение пассажирами на обреченной планете. Все же даже во время кораблекрушения человеческая порядочность и человеческие ценности не обязательно

исчезают, и мы должны создать их как можно больше. Мы пойдем ко дну, однако и в минуту гибели мы должны сохранять чувство собственного достоинства.<...>

Прогресс создает не только новые возможности для будущего, но и новые ограничения. Кажется, что как будто бы сам прогресс и наша борьба против возрастания энтропии, по существу, должны окончиться на ведущей нас к гибели стезе, с которой мы стараемся сойти. Но это пессимистическое настроение обусловлено только нашей слепотой и бездеятельностью, так как я убежден, что раз мы осознали вызванные новыми условиями жизни новые потребности, а также имеющиеся в нашем распоряжении новые средства удовлетворения этих потребностей, то может еще пройти длительное время, прежде чем погибнут наша цивилизация и наша человеческая раса, несмотря на то, что погибнут они столь же верно, как и любой из нас рожден для того, чтобы умереть. Однако между перспективой конечной смерти и полным крушением жизни большая дистанция, и это одинаково верно для цивилизации и для человеческой расы, как и для любых ее индивидуумов. Мы найдем в себе мужество, не дрогнув, встретить гибель нашей цивилизации, как мы находим мужество без страха смотреть в лицо несомненному факту нашей личной гибели. Простая вера в прогресс является убеждением не силы, а покорности и, следовательно, слабости.

«Кибернетика и общество». М., 1958.— С. 43, 44, 49, 51, 52, 58.

ПРИГОЖИН ИЛЬЯ, СТЕНГЕРС ИЗABELLA

Наше видение природы претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности. Долгое время в западной науке доминировала механическая картина мироздания. Ныне мы сознаем, что живем в плюралистическом мире. Существуют явления, которые представляются нам детерминированными и обратимыми. Таковы, например, движения маятника без трения или Земли вокруг Солнца. Но существуют также и необратимые процессы, которые как бы несут в себе стрелу времени. Например, если слить две такие жидкости, как спирт и вода, то из опыта известно, что со временем они перемешаются. Обратный процесс — спонтанное разделение смеси на чистую воду и чистый спирт — никогда не наблюдается. Следовательно, перемешивание спирта и воды — необратимый процесс. Вся химия, по существу, представляет собой нескончаемый перечень таких необратимых процессов.

Ясно, что, помимо детерминированных процессов, некоторые фундаментальные явления, такие, например, как биологическая эволюция или эволюция человеческих культур, должны содержать некий вероятностный элемент. Даже ученый, глубоко убежденный в правильности детерминистических описаний, вряд ли осмелится утверждать, что в момент Большого взрыва, т. е. возникновения известной нам Вселенной, дата выхода в свет нашей книги была начертана на скрижалях законов природы. Классическая физика рассматривала фундаментальные процессы как детерминированные и обратимые. Процессы, связанные со случайностью или необратимостью, считались досадными исключениями из общего правила. Ныне мы видим, сколь важную роль играют повсюду необратимые процессы и флуктуации.

Хотя западная наука послужила стимулом к необычайно плодотворному диалогу между человеком и природой, некоторые из последствий влияния естественных наук на общечеловеческую культуру далеко не всегда носили позитивный характер. Например, противопоставление «двух культур» в значительной мере обусловлено конфликтом между вневременным подходом классической науки и ориентированным во времени подходом, доминировавшим в подавляющем большинстве социальных и гуманитарных наук. Но за последние десятилетия в естествознании произошли разительные перемены, столь же неожиданные, как рождение геометрии или грандиозная картина мироздания, нарисованная в «Математических началах натуральной философии» Ньютона. Мы все глубже осознаем, что на всех уровнях — от элементарных частиц до космологии — случайность и необратимость играют важную роль, значение которой возрастает по мере расширения наших знаний. *Наука вновь открывает для себя время.* Описанию этой концептуальной революции и посвящена наша книга.

Революция, о которой идет речь, происходит на всех уровнях: на уровне элементарных частиц, в космологии, на уровне так называемой макроскопической физики, охватывающей физику и химию атомов или молекул, рассматриваемых либо индивидуально, либо глобально, как это делается, например, при изучении жидкостей или газов. Возможно, что именно на макроскопическом уровне концептуальный переворот в естествознании прослеживается наиболее отчетливо. Классическая динамика и современная химия переживают в настоящее время период коренных перемен. Если бы несколько лет назад мы спросили физика, какие явления позволяет объяснить его наука и какие проблемы остаются открытыми, он, вероятно,

ответил бы, что мы еще не достигли адекватного понимания элементарных частиц или космологической эволюции, но располагаем вполне удовлетворительными знаниями о процессах, протекающих в масштабах, промежуточных между субмикроскопическим и космологическим уровнями. Ныне меньшинство исследователей, к которому принадлежат авторы этой книги и которое с каждым днем все возрастает, не разделяют подобного оптимизма: мы лишь начинаем понимать уровень природы, на котором живем, и именно этому уровню в нашей книге уделено основное внимание.

Для правильной оценки происходящего ныне концептуального перевооружения физики необходимо рассмотреть этот процесс в надлежащей исторической перспективе. История науки — отнюдь не линейная развертка серии последовательных приближений к некоторой глубокой истине. История науки изобилует противоречиями, неожиданными поворотами. Значительную часть нашей книги мы посвятили схеме исторического развития западной науки, начиная с Ньютона, т. е. с событий трехсотлетней давности. Историю науки мы стремились вписать в историю мысли, с тем чтобы интегрировать ее с эволюцией западной культуры на протяжении последних трех столетий. Только так мы можем по достоинству оценить неповторимость того момента, в который нам выпало жить.

В доставшемся нам научном наследии имеются два фундаментальных вопроса, на которые нашим предшественникам не удалось найти ответ. Один из них — вопрос об отношении хаоса и порядка. Знаменитый закон возрастания энтропии описывает мир как непрестанно эволюционирующий от порядка к хаосу. Вместе с тем, как показывает биологическая или социальная эволюция, сложное возникает из простого. Как такое может быть? Каким образом из хаоса может возникнуть структура? В ответе на этот вопрос ныне удалось продвинуться довольно далеко. Теперь нам известно, что неравновесность — поток вещества или энергии — может быть источником порядка.

Но существует и другой, еще более фундаментальный вопрос. Классическая или квантовая физика описывает мир как обратимый, статичный. В их описании нет места эволюции ни к порядку, ни к хаосу. Информация, извлекаемая из динамики, остается постоянной во времени. Налицо явное противоречие между статической картиной динамики и эволюционной парадигмой термодинамики. Что такое необратимость? Что такое энтропия? Вряд ли найдутся другие вопросы, которые бы столь часто обсуждались в ходе развития науки. Лишь теперь мы начинаем достигать той степени понимания и того уровня знаний, которые позволяют в той или иной мере

ответить на эти вопросы. Порядок и хаос — сложные понятия. Единицы, используемые в статическом описании, которое дает динамика, отличаются от единиц, которые понадобились для создания эволюционной парадигмы, выражаемой ростом энтропии. Переход от одних единиц к другим приводит к новому понятию материи. Материя становится «активной»: она порождает необратимые процессы, а необратимые процессы организуют материю. <...>

От каких предпосылок классической науки удалось избавиться современной науке? Как правило, от тех, которые были сосредоточены вокруг основополагающего тезиса, согласно которому на определенном уровне *мир устроен просто* и подчиняется обратимым во времени фундаментальным законам. Подобная точка зрения представляется нам сегодня чрезмерным упрощением. Разделять ее означает уподобляться тем, кто видит в зданиях лишь нагромождение кирпича. Но из одних и тех же кирпичей можно построить и фабричный корпус, и дворец, и храм. Лишь рассматривая здание как единое целое, мы обретаем способность воспринимать его как продукт эпохи, культуры, общества, стиля. Существует и еще одна вполне очевидная проблема: поскольку окружающий нас мир никем не построен, перед нами возникает необходимость дать такое описание его мельчайших «кирпичиков» (т. е. микроскопической структуры мира), которое объясняло бы процесс самосборки.

Предпринятый классической наукой поиск истины сам по себе может служить великолепным примером той раздвоенности, которая отчетливо прослеживается на протяжении всей истории западноевропейской мысли. Традиционно лишь неизменный мир идей считался, если воспользоваться выражением Платона, «освященным солнцем умопостигаемого». В том же смысле научную рациональность было принято усматривать лишь в вечных и неизменных законах. Все же временное и преходящее рассматривалось как иллюзия. Ныне подобные взгляды считаются ошибочными. Мы обнаружили, что в природе существенную роль играет далеко не иллюзорная, а вполне реальная необратимость, лежащая в основе большинства процессов самоорганизации. Обратимость и жесткий детерминизм в окружающем нас мире применимы только в простых предельных случаях. Необратимость и случайность отныне рассматриваются не как исключение, а как общее правило. <...>

В наши дни основной акцент научных исследований переместился с субстанции на отношение, связь, время.

Столь резкое изменение перспективы отнюдь не является результатом

принятия произвольного решения. В физике нас вынуждают к нему новые непредвиденные открытия. Кто бы мог ожидать, что многие (если даже не все) элементарные частицы окажутся нестабильными? Кто бы мог ожидать, что с экспериментальным подтверждением гипотезы расширяющейся Вселенной перед нами откроется возможность проследить историю окружающего нас мира как единого целого?

К концу XX в. мы научились глубже понимать смысл двух великих революций в естествознании, оказавших решающее воздействие на формирование современной физики: создания квантовой механики и теории относительности. Обе революции начались с попыток исправить классическую механику путем введения в нее вновь найденных универсальных постоянных. Ныне ситуация изменилась. Квантовая механика дала нам теоретическую основу для описания нескончаемых превращений одних частиц в другие. Аналогичным образом общая теория относительности стала тем фундаментом, опираясь на который мы можем проследить тепловую историю Вселенной на ее ранних стадиях.

По своему характеру наша Вселенная плюралистична, комплексна. Структуры могут исчезать, но могут и возникать. Одни процессы при существующем уровне знаний допускают описание с помощью детерминированных уравнений, другие требуют привлечения вероятностных соображений.

Как можно преодолеть явное противоречие между детерминированным и случайным? Ведь мы живем в едином мире. Как будет показано в дальнейшем, мы лишь теперь начинаем по достоинству оценивать значение всего круга проблем, связанных с необходимостью и случайностью. Кроме того, мы придаем совершенно иное, а иногда и прямо противоположное, чем классическая физика, значение различным наблюдаемым и описываемым нами явлениям. Мы уже упоминали о том, что по существовавшей ранее традиции фундаментальные процессы было принято считать детерминированными и обратимыми, а процессы, так или иначе связанные со случайностью или необратимостью, трактовать как исключения из общего правила. Ныне мы повсюду видим, сколь важную роль играют необратимые процессы, флуктуации. Модели, рассмотрением которых занималась классическая физика, соответствуют, как мы сейчас понимаем, лишь предельным ситуациям. Их можно создать искусственно, поместив систему в ящик и подождав, пока она не придет в состояние равновесия.

Искусственное может быть детерминированным и обратимым. Естественное же непременно содержит элементы случайности и необратимости. Это замечание приводит нас к новому взгляду на роль материи во Вселен-

ной. Материя — более не пассивная субстанция, описываемая в рамках механистической картины мира, ей также свойственна спонтанная активность. Отличие нового взгляда на мир от традиционного столь глубоко, что, как уже упоминалось в предисловии, мы можем с полным основанием говорить о новом диалоге человека с природой. <...>

Два потомка теории теплоты по прямой линии — наука о превращении энергии из одной формы в другую и теория тепловых машин — совместными усилиями привели к созданию первой «неклассической» науки — термодинамики. Ни один из вкладов в сокровищницу науки, внесенных термодинамикой, не может сравниться по новизне со знаменитым вторым началом термодинамики, с появлением которого в физику впервые вошла «стрела времени». Введение односторонне направленного времени было составной частью более широкого движения западноевропейской мысли. XIX век по праву может быть назван веком эволюции: биология, геология и социология стали уделять в XIX в. все большее внимание изучению процессов возникновения новых структурных элементов, увеличения сложности. Что же касается термодинамики, то в основе ее лежит различие между двумя типами процессов: обратимыми процессами, не зависящими от направления времени, и необратимыми процессами, зависящими от направления времени. С примерами обратимых и необратимых процессов мы познакомимся в дальнейшем. Понятие энтропии для того и было введено, чтобы отличать обратимые процессы от необратимых: энтропия возрастает только в результате необратимых процессов.

На протяжении XIX в. в центре внимания находилось исследование конечного состояния термодинамической эволюции. Термодинамика XIX в. была равновесной термодинамикой. На неравновесные процессы смотрели как на второстепенные детали, возмущения, мелкие несущественные подробности, не заслуживающие специального изучения. В настоящее время ситуация полностью изменилась. Ныне мы знаем, что вдали от равновесия могут спонтанно возникать новые типы структур. В сильно неравновесных условиях может совершаться переход от беспорядка, теплового хаоса, к порядку. Могут возникать новые динамические состояния материи, отражающие взаимодействие данной системы с окружающей средой. Эти новые структуры мы назвали *диссипативными структурами*, стремясь подчеркнуть конструктивную роль диссипативных процессов в их образовании.

В нашей книге приведены некоторые из методов, разработанных в последние годы для описания того, как возникают и эволюционируют диссипативные структуры. При изложении их мы впервые встретимся с

такими ключевыми словами, как «нелинейность», «неустойчивость», «флуктуация», проходящими через всю книгу, как лейтмотив. Эта триада начала проникать в наши взгляды на мир и за пределами физики и химии.

При обсуждении противоположности между естественными и гуманитарными науками мы процитировали слова Исайи Берлина. Специфичное и уникальное Берлин противопоставлял повторяющемуся и общему. Замечательная особенность рассматриваемых нами процессов заключается в том, что при переходе от равновесных условий к сильно неравновесным мы переходим от повторяющегося и общего к уникальному и специфичному. Действительно, законы равновесия обладают высокой общностью: они универсальны. Что же касается поведения материи вблизи состояния равновесия, то ему свойственна «повторяемость». В то же время вдали от равновесия начинают действовать различные механизмы, соответствующие возможности возникновения диссипативных структур различных типов. Например, вдали от равновесия мы можем наблюдать возникновение химических часов — химических реакций с характерным когерентным (согласованным) периодическим изменением концентрации реагентов. Вдали от равновесия наблюдаются также процессы самоорганизации, приводящие к образованию неоднородных структур — неравновесных кристаллов.

Следует особо подчеркнуть, что такое поведение сильно неравновесных систем довольно неожиданно. Действительно, каждый из нас интуитивно представляет себе, что химическая реакция протекает примерно следующим образом: молекулы «плавают» в пространстве, сталкиваются и, перестраиваясь в результате столкновения, превращаются в новые молекулы. Хаотическое поведение молекул можно уподобить картине, которую рисуют атомисты, описывая движение пляшущих в воздухе пылинки. Но в случае химических часов мы сталкиваемся с химической реакцией, протекающей совсем не так, как нам подсказывает интуиция. Несколько упрощая ситуацию, можно утверждать, что в случае химических часов все молекулы изменяют свое химическое тождество *одновременно*, через правильные промежутки времени. Если представить себе, что молекулы исходного вещества и продукта реакции окрашены соответственно в синий и красный цвета, то мы увидели бы, как изменяется их цвет в ритме химических часов.

Ясно, что такую периодическую реакцию невозможно описать, исходя из интуитивных представлений о хаотическом поведении молекул. Возник порядок нового, ранее неизвестного типа. В данном случае уместно говорить о новой когерентности, о механизме «коммуникации» между молекулами. Но связь такого типа может возникать только в сильно неравновесных

условиях. Интересно отметить, что подобная связь широко распространена в мире живого. Существование ее можно принять за самую основу определения биологической системы.

Необходимо также добавить, что тип диссипативной структуры в значительной степени зависит от условий ее образования. Существенную роль в отборе механизма самоорганизации могут играть внешние поля, например гравитационное поле Земли или магнитное поле.

Мы начинаем понимать, каким образом, исходя из химии, можно построить сложные структуры, сложные формы, в том числе и такие, которые способны стать предшественниками живого. В сильно неравновесных явлениях достоверно установлено весьма важное и неожиданное свойство материи: впредь физика с полным основанием может описывать структуры как формы адаптации системы к внешним условиям. Со своего рода механизмом предбиологической адаптации мы встречаемся в простейших химических системах. На несколько антропоморфном языке можно сказать, что в состоянии равновесия материя «слепа», тогда как в сильно неравновесных условиях она обретает способность воспринимать различия во внешнем мире (например, слабые гравитационные и электрические поля) и «учитывать» их в своем функционировании.

Разумеется, проблема происхождения жизни по-прежнему остается весьма трудной, и мы не ожидаем в ближайшем будущем сколько-нибудь простого ее решения. Тем не менее при нашем подходе жизнь перестает противостоять «обычным» законам физики, бороться против них, чтобы избежать предуготованной ей судьбы — гибели. Наоборот, жизнь предстает перед нами как своеобразное проявление тех самых условий, в которых находится наша биосфера, в том числе нелинейности химических реакций и сильно неравновесных условий, налагаемых на биосферу солнечной радиацией.

Мы подробно обсуждаем понятия, позволяющие описывать образование диссипативных структур, например понятия теории бифуркаций. Следует подчеркнуть, что вблизи точек бифуркации в системах наблюдаются значительные флуктуации. Такие системы как бы «колеблются» перед выбором одного из нескольких путей эволюции, и знаменитый закон больших чисел, если понимать его как обычно, перестает действовать. Небольшая флуктуация может послужить началом эволюции в совершенно новом направлении, которое резко изменит все поведение макроскопической системы. Неизбежно напрашивается аналогия с социальными явлениями и даже с историей. Далекие от мысли противопоставлять случайность

и необходимость, мы считаем, что оба аспекта играют существенную роль в описании нелинейных сильно неравновесных систем.

Резюмируя, можно сказать, что в двух первых частях нашей книги мы рассматриваем два противоборствующих взгляда на физический мир: статический подход классической динамики и эволюционный взгляд, основанный на использовании понятия энтропии. Конфронтация между столь противоположными подходами неизбежна. Ее долго сдерживал традиционный взгляд на необратимость как на иллюзию, приближение. Время в лишенную времени Вселенную ввел человек. Для нас неприемлемо такое решение проблемы необратимости, при котором необратимость низводится до иллюзии или является следствием тех или иных приближений, поскольку, как мы теперь знаем, необратимость может быть источником порядка, когерентности, организации.

Конфронтация вневременного подхода классической механики и эволюционного подхода стала неизбежной. Острому столкновению этих двух противоположных подходов к описанию мира посвящена третья часть нашей книги. В ней мы подробно рассматриваем традиционные попытки решения проблем необратимости, предпринятые сначала в классической, а затем и квантовой механике. Особую роль при этом сыграли пионерские работы Больцмана и Гиббса. Тем не менее мы можем с полным основанием утверждать, что проблема необратимости во многом осталась нерешенной. <...>

Ныне мы можем с большей точностью судить об истоках понятия времени в природе, и это обстоятельство приводит к далеко идущим последствиям. Необратимость вводится в макроскопический мир вторым началом термодинамики — законом неубывания энтропии. Теперь мы понимаем второе начало термодинамики и на микроскопическом уровне. Как будет показано в дальнейшем, второе начало термодинамики выполняет функции правила отбора — ограничения начальных условий, распространяющиеся в последующие моменты времени по законам динамики. Тем самым второе начало вводит в наше описание природы новый, несводимый к чему-либо элемент. Второе начало термодинамики не противоречит динамике, но не может быть выведено из нее.

Уже Больцман понимал, что между вероятностью и необратимостью должна существовать тесная связь. Различие между прошлым и будущим и, следовательно, необратимость могут входить в описание системы только в том случае, если система ведет себя достаточно случайным образом. Наш анализ подтверждает эту точку зрения. Действительно, что такое стрела

времени в детерминистическом описании природы? В чем ее смысл? Если будущее каким-то образом содержится в настоящем, в котором заключено и прошлое, то что, собственно, означает стрела времени? Стрела времени является проявлением того факта, что будущее не задано, т. е. того, что, по словам французского поэта Поля Валери, «время есть конструкция».

Наш повседневный жизненный опыт показывает, что между временем и пространством существует коренное различие. Мы можем передвигаться из одной точки пространства в другую, но не в силах повернуть время вспять. Мы не можем переставить прошлое и будущее. Как мы увидим в дальнейшем, это ощущение невозможности обратить время приобретает теперь точный научный смысл. Допустимые («разрешенные») состояния отделены от состояний, запрещенных вторым началом термодинамики, бесконечно высоким энтропийным барьером. В физике имеется немало других барьеров. Одним из них является скорость света. По современным представлениям, сигналы не могут распространяться быстрее скорости света. Существование этого барьера весьма важно: не будь его, причинность рассыпалась бы в прах. Аналогичным образом энтропийный барьер является предпосылкой, позволяющей придать точный физический смысл связи. Представьте себе, что бы случилось, если бы наше будущее стало бы прошлым каких-то других людей! <...>

Но, возможно, наиболее важный прогресс заключается в том, что проблема структуры, порядка предстает теперь перед нами в иной перспективе. Как будет показано в гл. 8, с точки зрения механики, классической или квантовой, не может быть эволюции с однонаправленным временем. «Информация» в том виде, а каком она поддается определению в терминах динамики, остается постоянной по времени. Это звучит парадоксально. Если мы смешаем две жидкости, то никакой «эволюции» при этом не произойдет, хотя разделить их, не прибегая к помощи какого-нибудь внешнего устройства, не представляется возможным. Наоборот, закон необывания энтропии описывает перемешивание двух жидкостей как эволюция к «хаосу», или «беспорядку», — к наиболее вероятному состоянию. Теперь мы уже располагаем всем необходимым для того, чтобы доказать взаимную непротиворечивость обоих описаний: говоря об информации или порядке, необходимо всякий раз переопределять рассматриваемые нами единицы. Важный новый факт состоит в том, что теперь мы можем установить точные правила перехода от единиц одного типа к единицам другого типа. Иначе говоря, нам удалось получить микроскопическую формулировку эволюционной парадигмы, выражаемой вторым

началом термодинамики. Этот вывод представляется нам важным, поскольку эволюционная парадигма охватывает всю химию, а также существенные части биологии и социальных наук. Истина открылась нам недавно. Процесс пересмотра основных понятий, происходящий в настоящее время в физике, еще далек от завершения. Наша цель состоит вовсе не в том, чтобы осветить признанные достижения науки, ее стабильные и достоверно установленные результаты. Мы хотим привлечь внимание читателя к новым понятиям, рожденным в ходе научной деятельности, ее перспективам и новым проблемам. Мы отчетливо сознаем, что находимся лишь в самом начале нового этапа научных исследований. <...>

Мы считаем, что находимся на пути к новому синтезу, новой концепции природы. Возможно, когда-нибудь нам удастся слить воедино западную традицию, придающую первостепенное значение экспериментированию и количественным формулировкам, и такую традицию, как китайская, с ее представлениями о спонтанно изменяющемся самоорганизующемся мире. В начале введения мы привели слова Жака Моно об одиночестве человека во Вселенной. Вывод, к которому он приходит, гласит:

«Древний союз [человека и природы] разрушен. Человек наконец сознает свое одиночество в равнодушной бескрайности Вселенной, из которой он возник по воле случая».

Моно, по-видимому, прав. Древний союз разрушен до основания. Но мы усматриваем свое предназначение не в том, чтобы оплакивать былое, а в том, чтобы в необычайном разнообразии современных естественных наук попытаться найти путеводную нить, ведущую к какой-то единой картине мира. Каждый великий период в истории естествознания приводит к своей модели природы. Для классической науки такой моделью были часы, для XIX в. — периода промышленной революции — паровой двигатель. Что станет символом для нас? Наш идеал, по-видимому, наиболее полно выражает скульптура — от искусства Древней Индии или Центральной Америки доколумбовой эпохи до современного искусства. В некоторых наиболее совершенных образцах скульптуры, например в фигуре пляшущего Шивы или в миниатюрных моделях храмов Герреро, отчетливо ощущим поиск трудноуловимого перехода от покоя к движению, от времени остановившегося к времени текущему. Мы убеждены в том, что именно эта конфронтация определяет неповторимое своеобразие нашего времени. <...>

Связав энтропию с динамической системой, мы тем самым возвращаемся к концепции Больцмана: вероятность достигает максимума в состоянии равновесия. Структурные единицы, которые мы используем при

описании термодинамической эволюции, в состоянии равновесия ведут себя хаотически. В отличие от этого в слабо неравновесных условиях возникают корреляции и когерентность.

Здесь мы подходим к одному из наших главных выводов: на всех уровнях, будь то уровень макроскопической физики, уровень флуктуаций или микроскопический уровень, источником порядка является неравновесность. Неравновесность есть то, что порождает «порядок из хаоса». Но, как мы уже упоминали, понятие порядка (или беспорядка) сложнее, чем можно было бы думать. Лишь в предельных случаях, например в разреженных газах, оно обретает простой смысл в соответствии с пионерскими трудами Больцмана. <...>

Ныне наша уверенность «в рациональности» природы оказалась поколебленной отчасти в результате бурного роста естествознания в наше время. Как было отмечено в «Предисловии», наше видение природы претерпело коренные изменения. Ныне мы учитываем такие аспекты изменения, как множественность, зависимость от времени и сложность. Некоторые из сдвигов, происшедших в наших взглядах на мир, описаны в этой книге.

Мы искали общие, всеобъемлющие схемы, которые допускали бы описание на языке вечных законов, но обнаружили время, события, частицы, претерпевающие различные превращения. Занимаясь поиском симметрии, мы с удивлением обнаружили на всех уровнях — от элементарных частиц до биологии и экологии — процессы, сопровождающиеся нарушением симметрии. Мы описали в нашей книге столкновение между динамикой с присущей ей симметрией во времени и термодинамикой, для которой характерна односторонняя направленность времени.

На наших глазах возникает новое единство: необратимость есть источник порядка на всех уровнях. Необратимость есть тот механизм, который создает порядок из хаоса.

Порядок из хаоса. Новый диалог «Человека с природой». М., 1986. С. 34—37, 47—50, 53—61, 65—66, 357, 363.

МАНЕЕВ АЛЕКСЕЙ КЛИМЕНТЬЕВИЧ

(р. 1921)

Задачи изучения психики на современном этапе предполагают поиск новых подходов, корни которых уходят в кибернетику, теорию информации, голографию и т. д. Здесь же следует отметить и допущение форм жизни и разума на небелковой основе и т. д. В наш век, писал академик А.

Колмогоров, отнюдь «не-праздно предположение, мы нам, возможно, придется столкнуться с другими живыми существами, высокоорганизованными и в то же время совершенно на нас не похожими»¹. Более того, «мы допускаем, что на Земле, возможно, и в самих людях существуют не только белково-нуклеиновые, но и другие формы жизни. Почему бы и нет? До поры ученые не ведали о существовании вирусов, бактерий, завтра, возможно, мы экспериментально обнаружим что-то еще... Гипотетические формы жизни могут и не иметь четко очерченных пространственных границ. Их сигналы передаются с помощью более сложных полей, чем известные ныне»².

Идеи подобного рода фактически находятся в русле исследований и разработок по проблемам искусственного интеллекта, позволяющих поставить и обсудить вопрос о наличии в составе белковых живых организмов и такой специфической полевой компоненты, которая, возможно, существенно детерминирует комплекс свойств жизни и психики. Мы называем его биопсифеноменом, субстратом которого считаем биопсиполевою формацию. В генетическом аспекте, по нашему мнению, она выступает как состояние определенного возмущения актуально бесконечной в пространстве и во времени целостной субстанциальной реальности континуально-полевого типа³, т. е. существующей без возникновения. На такой основе осуществимы взаимодействия, распространяющиеся мгновенно, а их сила не зависит от расстояния. Об этом свидетельствуют эксперименты Дж. Белла, совершившего выдающееся научное открытие⁴. Биопсиполе, на наш взгляд, возникает в недрах этой реальности как некоторое целостное первичное возмущение, а не какое-то дискретно-усложненное состояние. Поэтому, как и субстанция, биопсиполе обладает специфической структурой, своеобразие которой состоит в ее континуальности (в отличие от квазиконтинуальности, т. е. контактной непрерывности, прочих, именно квантованных физических полей).

Одним из наиболее существенных свойств биопсиполя, имеющих фундаментальное значение в системе детерминантов творческого потенциала субъекта, является атрибут отражения. Его специфика коренится в упомянутой континуальности структуры биопсиполя как целого. А само-

¹ Колмогоров А. // Возможное и невозможное в кибернетике. М., 1969. С. 13.

² Казначеев В. // Поиск, 1989. С. 8.

³ Манеев А. К. Движение, противоречие, развитие. М., 1972.

Хеберт Н. // За рубежом. 1987. № 30.

движение этой реалии в единстве с ее полевой протяженностью обуславливает (через связь с телесной подсистемой организма) как внутреннюю самоактивность его, так и активность во внешней среде. В первом плане система взаимосвязей тела и биопсихолевой формации лимитирует проявление ее психических функций — сферы психического, представленного единством уровней бессознательного, подсознания, сознания и самосознания как необходимых элементов в системе детерминации творческого потенциала человека. Такова суть гипотезы биополевой формации как компонента организма.

Остановимся детальнее на анализе данных проблем, опираясь на эвристические возможности предлагаемой гипотезы. С позиций структурно-уровневого подхода к явлениям действительности можно на всех ее структурных срезах различать субстраты свойств и носителей последних. Под субстратом будем понимать непосредственную, неотъемлемую основу свойства, а под его «носителем» — опосредованную, в принципе отделимую основу. Например, окрашенная ткань — носитель цвета, а химический краситель — субстрат цвета, неотделимый от последнего (или электрон — субстрат спина, а атом — носитель).

Аналогичный подход к структуре живых белковых организмов позволяет на макроуровне выделить в них телесную подсистему в качестве носителя жизни и психики, а субстратом их считать предполагаемую невещественную материальную подсистему, т. е. некоторую полевую формацию, существующую объективно, как и тело человека, и именуемую биополем или специфически материальным полем живых систем. Ее не следует отождествлять с обычными физическими полями — гравитационным, электрическим, магнитным и т. д., ибо они квантованы и потому не могут обладать выраженными свойствами жизни и психики, присущими биополям. Поэтому никакой физический эксперимент, регистрирующий физические поля, не обнаруживает сознания, мышления, воли и других свойств психики. Однако человек, кем бы он ни был, знает, что он жив, обладает сознанием, мышлением, волей, способностью к ощущениям, восприятиям и т. д. Следовательно, можно допустить, что у этих свойств есть собственный субстрат — формация полевого типа.<...>

«Я непосредственно испытываю, — пишет Дж. Экклз, — что моя мысль может вести к действию», и, что душа как особая бестелесная сущность в состоянии приводить в движение такое материальное устройство, как тело. Мозг же есть детектор влияний, которые «дух оказывает на тело» посред-

ством специфической микросистемы¹, т. е. дух вызывает изменения в системе материи и энергии². Отстаивая «нематериальность» души, Экклз продолжает: «Я существую как воплощение сознательного «я» в моем теле, и я не могу поверить, что чудесный, божественный дар сознания не имеет будущего, что он не будет воплощен после смерти в другом существовании»³.<...>

Профессор Н. И. Кобозев писал, что в нашем организме имеются еще не исследованные системы, не подверженные энтропийным явлениям и потому надежно хранящие информацию. Например, память человека, прочно хранящаяся в течение десятилетий, не могла бы оказаться столь устойчивой, будь она «записанной» на клетках или молекулах либо даже на атомах, поскольку при температуре человеческого тела тепловые флуктуации атомов и молекул, а особенно процессы метаболизма сравнительно быстро уничтожили бы и удалили из организма так записанную в нем информацию. Возможно, ее «запись» осуществлена на некотором суперустойчивом субстрате полевого типа, непосредственно не вступающем в обмен веществ. (Пенфилд⁴ здесь усматривал некоторую аналогию с электрической звукозаписью на магнитной ленте.) Поэтому биоэпиполе, обладая всей информацией организма, в силу собственной динамичности в состоянии обеспечить протекание и таких явлений, которые заслуживают названия «высших безэнтропийных форм мышления и психики как системных процессов»⁵.

Полагаем, что макромасштабно биополе представлено внутренним компонентом — континуальным биоэпиполем как материальным субстратом психики, заключенным в рамках тела организма, а также внешним компонентом — квантованным биоэлектрическим полем и вакуумом, как бы продолжающими биоэпиполе за его пределами в бесконечность. Свойство же суперпозиции полей обуславливает возможность их сосуществования и хранения в них приобретаемой ими информации, для размещения которой не возникает затруднений при наличии любого количества биополей, связанных соответственно с многообразием биосистем.

¹ Eccles J. Facing Ready. New York; Heidelberg; Berlin, 1970, p. 150.

² Там же. С. 119—136.

³ Там же. С. 83—84.

⁴ Пенфилд Уайлдер Грейвс (1891—1976) — канадский невролог и нейрохирург.

⁵ Кобозев Н. И. // Журнал физич. химии. М., 1966. Т. 15. Вып. 4. С. 794.

Биопсиполе (как область первичного возмущения в недрах вечной субстанции полевого типа на основе избытка¹ ее энергии самодвижения) выступает разновидностью непрерывно-полевых формаций. Поэтому оно отлично от квантованных электромагнитных полей как возмущенных состояний вакуума. Мы считаем, что биопсиполе обладает невещественной протяженностью, относительным самодвижением и свойством отражения, выступающим основой биопсифеномена всей живой системы. Но структура дискретной вещественной подсистемы организма, как бы «вмораживающая» в себя биопсиполе, «конкретизирует» его и оформляет в нем определенный тип биопсифеномена, вторично структурируя эту формацию своим «вторжением».

По-видимому, в недрах материнского организма (или в соответствующих условиях вне его) возникновение биопсиполя будущей живой системы провоцируется информационно-генетическими процессами, развертывающимися либо в результате слияния гамет в зиготу, либо при явлениях партеногенеза. Эти процессы, будучи связаны с соответствующей генетической информацией, и вызывают в «родственной» им среде, т. е. в недрах субстанции, «отклик», адекватное им «возмущение». Последнее предстает как соответственно структурированное биопсиполе зародившегося организма. Оно соединяется с «затравочным» микробиопсиполем исходных клеток новообразования и в дальнейшем существенно определяет процессы его онтогенеза. Мы считаем, что в образующихся новых клетках зародыша аналогичным образом возникают микробиополя под эгидой прежде возникшего макробиополя, с которым они вступают в связь (а также между собой). Эти поля в единстве создают некоторую полевою диалектическую противоположность тела биосистемы, так что ее организованные вещественные подсистемы (ДНК, клетки, ткани, органы и т. д.) выступают элементами многоуровневой кодовой системы, выражающей информацию организма, фактически заключенную в виде голограммы в его полевой подсистеме. В то время как телесная подсистема, кроме функции выражения полевой информации, относительно ограничивая степени свободы биопсиполя, лимитирует и специфицирует проявление его возможностей, вплоть до детерминации психопатологических состояний при соответству-

¹ Последний реализуем в соответствующей ситуации, например когда при равенстве антинправленных импульсов проваимодействовавших объектов их кинетические энергии неодинаковы из-за различия масс (необходимое изменение в структуре процессов осуществимо на основе платформы, с поднятыми бортами которой сталкиваются указанные тела).

ющих соматических дисгармониях, искажающих нормальное проявление функции биопсиполя.

Возможно, что точки акупунктуры в теле являются своеобразными «окнами», через которые в соответствующей ситуации усиливается связь биопсиполя с внешним биоэлектрическим полем. Благодаря такому непосредственному контакту этих полей биопсиполе оказывает организующее влияние на биоэлектрическое поле, а потому в принципе может определенным образом изменять его параметры.<...>

Целостное свойство отражения биопсиполя и можно трактовать в качестве субъективности в психологическом смысле, выступающей объектом интереса психологии как науки, «предметным» статусом психического. Как подчеркивает А. В. Брушлинский, «психика ошибочно понимается как нечто абсолютно «призрачное», не имеющее своей специфической природы, не обладающее вообще никаким онтологическим статусом»¹.

Мы полагаем, что биопсиполе, обладая атрибутом отражения, а также возникающим на его основе информационным содержанием самосознания, подсознания и бессознательного, именно благодаря своей суперустойчивости на базе континуальной (бесточечной, бесконтактной) непрерывности, инвариантности и чрезвычайной динамичности обеспечивает идентичность нашего активного «я» не только при каждом пробуждении после сна, но и в случаях возвращения сознания по выходе организма из обморочных состояний, наркоза, а также и по выведении человека из состояния клинической смерти.

Пронизывающее весь организм биополе, на наш взгляд, является существенным фактором выработки, преобразования и надежного хранения информации, а также условием и средством возможной дистанционной связи биосистем на уровне подсознания и даже сознания посредством внешнего биоэлектрического поля, вакуума и субстанции. На такой основе в принципе возможны у экстрасенсов явления телекинеза, ясновидения и т. п.

Приведем исторические факты, свидетельствующие о явлениях подобного рода. Эммануэль Сведенборг², известный своими трудами в области математики, механики, астрономии, горного дела, «в конце 1759 г., находясь в Готенбурге, ...сообщил знакомым, что в Стокгольме начался пожар. Через несколько часов он заявил, что пожар потушили, и он описал его

¹ Брушлинский А. В. // Мышление: процесс, деятельность, общение. М., 1982. С. 8

² Сведенборг Эммануэль (1688—1772) — шведский ученый и теософ-мистик.

размеры. Спустя два дня в Готенбурге было получено известие, подтверждающее видение Сведенборга»¹. Аналогичным экстрасенсом в России во времена Ивана Грозного был Василий, прозванный Блаженным, именем которого был назван воздвигнутый в Москве храм². Д. И. Дубровский правильно подчеркивает, что хотя «наука пока не может дать основательного объяснения некоторых феноменов человеческой психики, но из этого не следует, что данные феномены заведомо нереальны, что все это мистика или ловкие трюки»³.

Мы убеждены, что субстратная система, обладающая соответствующим строением, именно в силу и в меру ее связи с непрерывным биопсиполом способна проявить свойства жизни и психики в выраженной форме. Быть может, поэтому столь иерархично строение белковых организмов (и даже ДНК с ее сверхспиральностью). Вероятно, такое строение и обеспечивает не только оптимум контакта тела с биопсиполом, но и возможность «сверхтекучего» движения этого квазивихря сквозь субстратную решетку биосистемы. Нарушения ее структуры сокращают сферу контакта организма с биополем, ликвидируют условия «сверхпроводимости», необходимые для движения последнего, т. е. ослабляется связь тела с данной формацией. При этом в нем наступает известный диссонанс в системе биохимических процессов и физиологических отпавлений, ведущий в конечном счете к патологии в проявлении телом психических функций биопсиполя вплоть до временной или полной потери сознания человеком.

С этой точки зрения многообразие психопатологических состояний человека связано с глубиной и обширностью деструктивных изменений в соматической подсистеме живого организма, которыми обуславливаются адекватные им степени изоляции центральной нервной системы от биопсиполя как субстрата психики и носителя информационного содержания сознания субъекта. Вариации отклонения связи биопсиполя с телом от нормы (характерной для состояния бодрствования здорового организма) могут выражаться целым спектром явлений (сон, сомнамбулизм, летаргия, анабиоз у животных и другие виды угасания или нарушения биопсихиче-

¹ Гуревич П. С. Возрожден ли мистицизм? М., 1984. С. 28.

² Покровский собор что на рву. Василий Блаженный (ум. 1552) — русский святой, Христа ради юродивый. В Степенной книге есть рассказ о том, что летом 1547 г. Василий долго и слезно молился в Вознесенском монастыре на Острого (Воздвиженке). Это явилось предвестием пожара, который вспыхнул на другой день именно в этом монастыре и испепелил Москву.

³ Дубровский Д. И. // Филос. науки. 1987. № 7. С. 108.

ских проявлений в организмах). Значительные деструкции в теле, обуславливающие адекватное нарушение связи биопсиполя с соматической подсистемой человека или животного, могут вызвать и полный разрыв этой связи, означающий неизбежность биологической смерти данного организма.

При локальном сохранении связи биополевой формации с телом, когда степень структурно-функциональных изменений в нем такова, что они с помощью средств реанимации могут быть приостановлены и устранены, нормальная связь биополя с реабилитированной телесной подсистемой восстанавливается. Процесс нормализации связи тела с биополем (как носителем всей информации) является условием не только возвращения сознания, но и возможного фиксирования реанимируемым субъектом даже необычных картин, возникающих именно в период состояний, «когда душа отделяется от тела». Известный американский астроном Х. Шепли отмечает, что «вероятность существования ощущений и органов чувств, неизвестных сейчас человеку, высока...»² Эту способность иного восприятия мира и может проявить биопсиполе человека, выходя за пределы организма частично или на короткое время даже полностью в состоянии клинической смерти.

Экзотичность таких картин у реанимируемых, достигаемая на основе биопсиполя, находится в прямой зависимости от тяжести состояния клинической смерти. В наиболее кризисных ситуациях биопсиполе соответственно более автономно, ибо аномально проникает за пределы организма и потому способно к необычному (без помощи анализаторов) восприятию и созданию информационных образов, к реализации прочих видов рецепции, оказывающихся фантастическими из-за возникновения их в непосредственном контакте биопсиполя с объектами окружающей среды. <...>

Дальнейшее совершенствование путей и средств реанимации, а также методов геной инженерии, возможно, позволит человеку достичь, например, практического бессмертия как этапа на пути к безусловному индивидуальному бессмертию. Т. В. Карсаевская и А. Т. Шаталов пишут, что исследование этой проблемы, по мнению выдвигающих ее энтузиастов, может стать предметом новой науки — «иммортологии, науки о бессмертии»³.

В этом плане представляется программной мысль физика Дж. Бернала:

¹ Гуревич П. // Лит. газ. 1985, 25 дек. С. 13.

² Шепли Х. Звезды и люди. М., 1982. С. 24

³ Карсаевская Т. В. Дialeктика социального и биологического в целостном процессе жизнедеятельности: Автореферат диссертации. М., 1984. С. 39.

«Смерть... не выполняет больше полезной роли в человеческом обществе. Сейчас, когда мы выросли до осознания подлинных фактов, касающихся смерти, до осознания ее связи с возрастающей брэнностью *более сложных* (курсив наш. — А. М.) организмов, мы поняли, что смерть в принципе никоим образом не неизбежна, и мы должна позаботиться о том, чтобы найти способы отсрочить или избежать ее»¹. В данной связи отметим, что в суперустойчивости именно простейшего по своей структуре биопсиполевого макрокванта как континуальной реальности и коренится возможность достижения индивидуального бессмертия человека, поскольку такой квант, как носитель всей информации субъекта по излучению из организма (в случае смерти последнего), может сохраняться потенциально бесконечно.

Как тончайшая полевая формация, как бесточечная непрерывность, биополе не может быть разрушено, ибо более тонких структур, способных расчленить его, не существует, а структурно более сложные образования в силу своей одискреченности проницаемы для него. При любой такой попытке оно «туннелирует» сквозь любые «поры» в структуре предполагаемого орудия разрушительного воздействия. Поэтому биополе правомерно рассматривать как надежно сохраняющуюся информационно-голограммную основу принципиальной возможности даже посмертного восстановления, но существенно преобразованного организма для потенциально бесконечного существования. Последнее предполагает коренное преобразование вещественной, телесной подсистемы в адекватную биопсиполую динамично-устойчивую подсистему полевого типа (скажем, напоминающую хотя бы поле постоянного магнита) как средство проявления биопсиполовой голограммы организма, представляющей в виде голографического образа бывшего телесного облика индивида в лучшую пору его жизни, но ставшего полевой системой.

«Материалом» подобного «квазителесного обрамления» для биопсиполя могут послужить множество клеточных микробиополей, а также вещественные элементы организма, преобразуемые в поля. Физик-теоретик Харальд Фрич пишет, что «даже все вещество Вселенной в конце концов превратится в свет»², в полевой субстрат. Упомянутые микрообразования полевого типа соединяются с биопсиполем бывшего организма в силу известной современной физике квантовофизической корреляции между микрообъектами, однажды оказавшимися в соответствующей связи друг с

¹ Бернал Дж. Возникновение жизни. М., 1969. С. 224.

² Fritsch H. // Menschen und Kosmos. Bern, 1980. S. 231—232.

другом. Эту корреляцию при любых расстояниях между системами микроуровня Д. Бом, В. А. Фок и другие называли несиловым взаимодействием, а Дж. Белл экспериментально подтвердил наличие такой связи в бытии.

Таким образом, некоторые идеалистические по форме соображения Дж. Экклза относительно индивидуального бессмертия могут получить, по нашему мнению, вполне научную интерпретацию. Денотатом понятия о душе, допускаемого современной наукой, правомерно признать материально-полевую формацию континуального характера, т. е. биопсиполе, функционирование которого на основе его атрибута обуславливает все черты психики биосистемы. Суперустойчивость биопсиполя благодаря его континуальности, динамичности и топологической инвариантности «делает» эту формацию неуничтожимым «соучастником вечности», связанным с безначально существующей субстанцией полевого типа, являющейся глубинной причиной и универсальной основой существования вещественных и полевых образований. В рамках организма тогда понятна связь его вещественного тела с душой, т. е. столь же материальной подсистемой, хотя и невещественного, полевого типа. При этом подходе исчезает непостижимость взаимодействия тела и души, свойственная идеалистическим концепциям, не усматривающим объективной общности у названных компонентов живого организма. Но так как биополе обычно ускользает от непосредственной регистрации соматическими анализаторами человека, оно в истории познания служило и до сих пор пока еще остается объектом либо идеалистических спекуляций, либо нигилистически-механического отрицания его под флагом борьбы с душой вообще.<...>

С позиций обсуждаемой концепции вне биополя человек мертв, и ни о каком творческом потенциале его в таком состоянии не может быть и речи. Поэтому мы считаем, что биополевую формацию как субстрат психики и основу выработки, преобразования и устойчивого хранения информации правомерно признать базисным элементом в системе детерминации творческого потенциала личности, который функционально возрастает по мере исторического развития человека, обогащения информационного содержания его сознания в общественно-исторической и производственной практике, в условиях научно-технического прогресса и социально-экономического развития. Вне таких условий было бы существенно затруднено формирование и раскрытие творческого информационно-отражательного потенциала субъекта, становление его как личности, адекватной фазе развития социально-экономической формации.

Именно в функциональном аспекте биопсиполя, а точнее, в информационно-отражательном плане и правомерно говорить о сущности человека как социальном феномене, представляющем собой отражение общественных отношений в нашем сознании (как компоненте психики, являющейся атрибутивной функцией биопсиполевого субстрата организма) и оказываемом одним из фундаментально важных уровней человеческой сущности как многоуровневой реальности, носящей биосоциальный характер. Совокупность общественных отношений не может непосредственно вместиться в человека в качестве его сущности.<...>

Вместе с тем контакты, связи, отношения личностей (прежде всего производственные) создают социум соответствующего ранга, существующий, однако, не только на основе действующих вещественных систем. Бытие этого социума дополняется и системой полевой природы, возникающей в процессе объединения биополей индивидов в сложную надстроечную макросистему (подобную незримой метасистеме, гравитационных полей в космосе). Она выступает своеобразной ноосферой, несущей в себе и общественное сознание. В последнем, однако, интегрируется лишь тот «срез» информационного содержания индивидуальных сознаний, который отражает именно общественное бытие. Общественное сознание оказывается мысленным конструктом, формирующимся в процессе интеграции определенных социально значимых аспектов информационного содержания соответствующих индивидуальных сознаний.

Поэтому общественное сознание, опирающееся на ноосферу (подобно индивидуальному в рамках своего биополя), имеет статус относительно самостоятельной системы надстроечного характера и играет существенную роль в жизни общества. Это позволяет предположить, что и для социальных явлений важна база биополевого типа, а тесное единство этих сфер обуславливает биосоциальную сущность человека. Ведь и элементы телесной подсистемы организма обладают микробиополями на уровне клеток, тканей, органов. Поэтому естественно, что в настоящее время «ученые пытаются обнаружить некие наиболее универсальные принципы живой материи, более общие, чем наблюдаемые в природе». По-видимому, сфера их действия — континуальные поля различных типов, свойственные белковым и небелковым биосистемам.

«Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека». // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993. С. 354—356, 358—366.

ТРУБЕЦКОЙ ЕВГЕНИЙ НИКОЛАЕВИЧ
(1863—1920)

Всякий наблюдаемый нами на земле круг жизни с роковой необходимостью замыкается смертью и облекается в форму дурной бесконечности беспрестанно возвращающихся рождений и смертей. — Всякая жизнь стремится подняться над землею и неизбежно вновь на нее ниспадает, смешиваясь с прахом; а крылья, на которых она взлетает, оказываются лишь призрачной и исчезающей поэтической прикрасою.

Заслуживает ли названия жизни это бессмысленное чередование рождений и смертей, эта однообразная смена умирающих поколений? Самая целесообразность устройства живых организмов, сообщающая ему видимость разумности, на самом деле только подчеркивает суетность их существования в его целом, потому что вся эта целесообразность рассчитана на ту единую и единственную цель, которая никогда не достигается, — *цель сохранения жизни*. Умирает каждый живой индивид, а жизнь рода слагается из бесконечной серии смертей. Это — не жизнь, а пустая видимость жизни. К тому же и эта видимость поддерживается в непрерывной «борьбе за существование». Для сохранения каждой отдельной жизни нужна гибель других жизней. Чтобы жила гусеница, нужно, чтобы истреблялись леса. Порочный круг каждой жизни поддерживается за счет соседних, столь же замкнутых кругов, а дурная бесконечность жизни вообще заключается в том, что все пожирают друг друга и никогда до конца не насыщаются. Единое солнце светит всем живым существам; все им согреваются, все так или иначе воспроизводят в своей жизни солярный круг с его периодическими сменами всеобщего весеннего оживления и всеобщего зимнего умирания. Но, согреваясь внешними лучами, все оживают для взаимного истребления, все спорят из-за лучшего места под солнцем, все хотят жить, а потому все поддерживают дурную бесконечность смерти и убийства.

Чем выше мы поднимаемся в лестнице существ, тем мучительнее и соблазнительнее это созерцание всеобщей суеты. Когда мы доходим до высшей ступени творения — человека, наша скорбь о бесконечной муке живой твари, покорившейся суете, осложняется чувством острого оскорбления и граничит с беспросветным отчаянием, потому что мы присутствуем при развенчании лучшего, что есть в мире. Утопленный зрелищем бессмысленного прозябания мира растительного и суетного стремления жизни животной, глаз наш ищет отдыха в созерцании высшей ступени, душа хочет радоваться о человеке. Но вот и этот подъем оказывается мнимым. Высшее в мире проваливается в бездну, человек повторяет в своей жизни низшее

из низкого, что есть на свете, — бессмысленное вращение мертвого вещества, прозябание растения и все отталкивающее, что есть в мире животном. Вот он пресмыкается, ползает, жрет, превосходит разрушительной злобой самого кровожадного из хищников, являет собою воплощенное отрицание всего святого и в заключение умирает.

Тут уже мы видим нечто большее, чем простое отсутствие жизненного смысла или неудачу в его достижении. Нас ужасает отвратительное издевательство над смыслом, возмутительная на него *пародия* в жизни человека и человечества.

Прежде всего в жизни человечества мы найдем сколько угодно воспроизведений бессмыслицы всеобщего круговращения. В «Записках из мертвого дома» Достоевского однообразная, бессмысленно повторяющаяся работа изображается как жестокое издевательство над человеческим достоинством. По Достоевскому, для человека одно из самых жестоких наказаний — повторять без конца один и тот же бессмысленный ряд действий, например переносить взад и вперед кучу песка. Ужас жизни — в том, что она вообще поразительно напоминает это ненужное и оскорбительное для человеческого достоинства занятие. Возьмите жизнь рабочего на фабрике, которая вся проходит в бесчисленных повторениях одного и того же движения при ткацком или ином станке, жизнь почтового чиновника, которая посвящается бесчисленным воспроизведениям одного и того же росчерка пера под квитанциями заказных писем, или же, наконец, жизнь «мальчика при лифте» в большой гостинице, который с утра до вечера и с вечера до утра возит жилицов сверху вниз и снизу вверх, и вы увидите, что существование этих людей, жизнь всех людей вообще оскорбительно похожа на нескончаемое вращение белки в колесе.<...>

Мне скажут, что все эти скучные и обезличивающие человека занятия, из которых слагается житейская суeta, не составляют его подлинной, *настоящей* жизни. Все это — не самая жизнь, а добывание *средств к жизни*. Прекрасно, но, во-первых, большинство людей настолько поглощено этой заботой о *средствах*, что им некогда даже подумать о целях. А, во-вторых, в чем же заключается та цель, ради которой человек оказывается вынужденным покориться суete? Одному нужно есть и пить, а другому, кроме того, — и пропитать потомство. Надо поддерживать эту призрачную жизнь, которая беспрестанно умирает, надо бороться против смерти, безо всякой надежды этим достигнуть окончательной победы в борьбе, ибо смерть рано или поздно возьмет свое. Биологический крут, биологический закон траты и обновления, — вот что приводит в движение весь механизм человеческой жизни, вот ради чего вращаются эти бесчисленные колеса, а в них — сам

развенчанный царь-человек со своими помыслами, желаниями, надеждами.

Нас возмущает это *рабство духа*, это подчинение воли, мысли и чувства роковой необходимости биологического закона. И когда оно делает нам жизнь невыносимой, нам хочется от нее отвлечься и развлечься; нам нужно забыть о собственном посрамлении. Для этого к нашим услугам все чары искусства — поэзии, живописи, музыки — и вся мудрость философии. Находит ли в них человеческий дух освобождающее слово, могущее его спасти от удручающего его тяжелого плена? <...>

Искусство, воспевающее суетную жизнь, или не обладающее достаточной силой, чтобы пересоздать ее, поднять над нею человека, слишком часто служит таким же обманом, как крылья, на миг превращающие отвратительного червя в красивую бабочку. Также и в той наиболее распространенной во все века философии, которая дает апофеоз суеты и изрекает ей свое «аминь», мы найдем не подлинный подъем духовный, а новые и новые памятники рабства человеческого духа.

Мы можем каждый день наблюдать это духовное падение в ярком, хотя и несколько карикатурном, изображении.

Почему мы так часто испытываем чувство глубокого возмущения и острой душевной боли при виде оркестра, играющего в ресторане? Почему музыкальные мотивы, насквозь пропахшие запахом жареного, кажутся нам предельным выражением человеческой пошлости, а музыканты во фраках, исполнители этих ресторанных мелодий, вызывают к себе едва ли не большее сострадание, чем клоуны в цирке? Оттого, что в этом превращении музыки в аккомпанемент к пищеварению рабство человеческого духа предстает перед нами в наиболее обнаженном виде! Еда и питье — единственно существенное в мире, а «звуки небес» — не более как приправа, пикантный соус к купанью, вот о чем говорит это зрелище. Если биологический закон есть все в жизни, если в ней нет ничего сверхбиологического, то такова же роль всякой музыки, как и всякого вообще искусства. Тогда в ресторане — ее подлинное назначение и место. Но тогда и роль философии сводится к задаче скромного аккомпанемента к человеческому аппетиту и становится чрезвычайно похожей на роль румынского оркестра во время завтрака.

К тому же этот жизненный пир человека есть торжество победителя в борьбе за существование. Из-за него льются потоки крови, ибо в замкнутом биологическом круге существования всякая жизнь поддерживается за счет других жизней, всякое торжество одного возвещает смерть другого и связывается с лозунгом — «горе побежденным». Не только жизнь низшей

твари, бесчисленные человеческие жизни гибнут жертвой беспощадного закона «войны всех против всех», царящего в мире. В жизни народов, как и в жизни хищных зверей, все приспособлено к спору из-за лакомого куска; здесь царит та же телеология борьбы за существование, как и в низшей природе! И в этом подчинении коллективной жизни человека низшему закону животной жизни, в этом возведении биологизма в принцип и норму отношений народов заключается одно из наиболее ярких проявлений рабства человеческого духа.

Тут мы имеем одну из самых мучительных коллизий между присущей человеку жаждой смысла жизни и превосходящей силой, царящей в мире бессмыслицы. Вера в смысл жизни неразрывно связана с верой в человека, как носителя этого смысла, в безусловное, царственное достоинство человека. И вот мы видим, что *коллективная, государственная жизнь человека складывается так, что в ней для этого безусловного достоинства не остается места*. С одной стороны, — властный призыв любви ко всякому человеку как таковому, а с другой стороны, — все народы вооружены с головы до ног для взаимного истребления. С одной стороны, — попытка человека прорвать порочный круг всеобщей борьбы за существование, взлететь над землей в светлом подъеме любви, а с другой стороны, — новая иллюстрация бессилия этой попытки — государство с его периодически повторяющимся и периодически торжествующим лозунгом — *все для войны*.

Оказывается, что эта мечта о мире даже в пределах человечества — не более как пережитая иллюзия. Мира на свете вообще не существует. То, что мы называем миром, на самом деле — лишь перемирие, хуже того, *скрытая война* — такое состояние, в котором все подчинено войне, как последней и окончательной цели. Кончились те времена, когда промышленность считалась «орудием мирного преуспевания». Теперь мы видим ее в двойной роли — *орудия и стимула войны*. Оказывается, что индустриализм воинствен: именно для него требуются новые порты, территории и новые пути сообщения, а стало быть, новые завоевания. С другой стороны, каждый успех промышленности создает для этих завоеваний новые орудия, а стало быть, родит и новые соблазны. Как не использовать свое «техническое превосходство» над государством с менее развитою промышленностью!

С одной стороны, война для промышленности, а с другой стороны, промышленность для войны — таков тот порочный круг, в котором вращается жизнь народов и государств. Это — не более и не менее как воспроизведение, в усложненном виде, *биологического* порочного круга. Все

живые существа живут в таком состоянии непрерывной войны, борются, чтобы жить, и живут, чтобы бороться. Во всем, что живет, есть это непрестанное превращение цели в средство и средства в цель. Во всем мире эта картина вечно ускользающей цели наводит на мысль о призрачности всяких целей и, стало быть, о беспцельной жизни как целого. Но, когда мы обращаемся к человеку, когда мы видим, что и в его жизни есть только дурная бесконечность средств, заменяющих цели, картина становится не только безотрадной, но и жуткой. Ибо что же такое мир, если таков человек, если и его стремление подняться над порочным кругом биологического существования бессильно! Если так, то и весь процесс развития, вся линия эволюции от зверя к человеку — подъем мнимый. В мире нет никакого восходящего движения, есть только вечно повторяющийся круг и человеческое — лишь обманчивая *личина* звериного!

Раз война становится общим содержанием *всей* жизни, ничто в жизни не остается нейтральным. Жизнь духа подчиняется ей так же, как и жизнь тела. Творчество мысли, усилия и напряжение воли, все подвиги и доблести в мире — все это — *орудия войны*, все это нужно лишь для того, чтобы народы могли терзать друг друга, все это, стало быть, новые усовершенствования того же изначального, к смерти приводящего биологического процесса. <...>

Простое возвращение в животный мир для человека невозможно. Как бы он ни уподоблялся скоту, человек все-таки сохраняет от него одно существенное отличие — свою свободу. И если он облекается в образ звериный, этот образ не есть для него что-либо естественное, необходимое! Тут есть воспроизведение зверя в человеческой свободе, зверопоклонство, утверждение звериного начала как чего-то нормального и должного. Для человека это впадение в низшую область жизни противостоит и оттого-то оно так страшно.

Не одни только ужасы войны, всякое проявление рабства человеческого духа, всякое подчинение его низшей, подчеловеческой стихии приводит к обнажению зверя в человеке. Иногда мы имеем здесь простое утасание духа; тогда человек становится разжиревшим скотом; об этом превращении свидетельствуют потухшие свинообразные лица. Но бывает и другое. Когда сквозь человеческие черты явно проглядывает волчья морда, когда человек смотрит на нас острыми, злыми глазами хищной птицы, когда мы воочию видим искаженный нечеловеческим сладострастием лик сатира с масляными щеками и сладкими смеющимися глазками, заставляющими подозревать о существовании хвоста, душа выпадает в трепет, ибо она как бы осязательно воспринимает переход дурной бесконечности биологического

круга в огненный круг черной магии. Такое впечатление производят все противоестественные пороки, — например, та нечеловеческая жестокость, которая выражается в *бесцельном* причинении мучений, в умышленном попирании человеческого как такового. Есть и другие пороки, наводящие мистический ужас; это те, которые возводятся в религиозное служение или пародируют в той или иной форме высший духовный подъем. Когда мы слышим о хлыстовских радениях или узнаем о противоестественных мерзостях носителей духовного сана, видение чертей в аду становится для нас настоящей реальностью, ибо здесь мировая бессмыслица предстает перед нами уже не как простое отсутствие и даже не как отрицание смысла, а как явная и оскорбительная на него *хула*. Когда дух человеческий погружается в эту бездну, — порочный круг самоутверждающейся бессмыслицы тем самым завершается; тогда бесконечное вращение огненного колеса Иксиона перестает быть видением и становится реальностью...

Когда мы раскрываем до конца эту интуицию мировой бессмыслицы, нас поражает в ней странная, парадоксальная черта. — Она свидетельствует о чем-то, что пребывает вне ее, по ту сторону бессмыслицы; о чем-то, что в нее не вовлекается и ею не уносится. Мир бессмыслен; *но я это сознаю*, и поскольку мое сознание свободно от этой бессмыслицы. Вся суета этого бесконечного круговращения проносится передо мною; но, поскольку я *сознаю* эту суету, я в ней не участвую, мое сознание противопоставляется ей как *что-то другое*, от нее отличное. Сознатель суету, *как сознающий*, стоит вне порочного круга. Если бы моя мысль вся целиком уносилась этим Гераклитовым током, она *вся без остатка* сторала бы в движении Иксионова колеса; она не могла бы отделиться от него, отличить его от себя и, стало быть, *сознать* его. Чтобы осознать суету, наша мысль должна обладать какой-то *точкой опоры вне ее*.

Уже не в первый раз, в течение настоящего исследования, находим мы эту мысленную точку опоры над хаосом. Мы уже видели, что интуиция вечного смысла над бессмыслицей — всеединого истинного и безусловного сознания над моим ограниченным, изменчивым, движущимся и заблуждающимся сознанием — обуславливает самую возможность познания.

Передо мною проходят бесконечные ряды представлений, чувств и ощущений, по-видимому, не связанных между собою какой-либо единой нитью и нередко противоречивых. Эти представления сталкиваются между собою и вытесняют друг друга из моего ограниченного поля зрения. В силу этой ограниченности моего сознания я могу сознавать, только *переходя* во времени от одних рядов представлений к другим. Но я знаю, что где-то, *над* этими движущимися и сталкивающимися рядами, есть недвижная

истина всего, в которой от века дан и от века осуществлен *абсолютный синтез* всех возможных содержаний сознания; там все эти проходящие ряды, которые кажутся мне хаотичными и раздробленными, связаны во всеединое мировое целое всеобщей, безусловной и необходимой связью. Над Гераклитовым током изменчивых представлений *есть всеединое и безусловное сознание*. В этом заключается необходимое предположение и необходимая точка опоры всего познавательного процесса. Только через подъем к этому безусловному всеединому сознанию, в котором содержится *смысла-истина* всего, что есть, я спасаюсь от моей лжи, от моих заблуждений, от хаотической бессмыслицы моих представлений.

Мы чувствуем тот же подъем и ощущаем ту же точку опоры над бессмыслицей, когда последняя является перед нами не в теоретической форме заблуждения, а в практической форме житейской суеты. Тут это — точка опоры — не мысленная только. Я отталкиваюсь от суеты не одною мыслью, но и волею, чувством, *всем моим существом*. Наглядное тому доказательство — самый факт моего страдания, моей скуки, моего отращения и, наконец, моего ужаса. Существо, всецело погруженное в этот порочный круг, не могло бы ни страдать, ни сокрушаться о нем.

Суета мучительна для нас именно по сравнению со смыслом, которого мы жаждем, — иначе бы мы ее не распознавали. Бесцельность и вечные повторения жизни вызывают в нас тоску именно потому, что вся наша жизнь есть стремление к цели, к смыслу. Эта наша жажда смысла есть всегда стремление вперед и вверх; и именно поэтому нас оскорбляет это вечное кружение, которое указывает, что в мире нет движения вперед, нет восхождения из ступени в ступень, а есть бесплодное топтание на месте. Душа жаждет подъема, стремится к горному полету, и вот почему ей так отвратительно это всеобщее движение — в одной плоскости.

Мы не могли бы болеть об этой суете, мы не могли бы проникаться живым состраданием ко всякой страждущей твари, если бы у нас не было точки опоры *над суетой*, вне круга страждущей жизни. Мы не могли бы возвыситься над разделением и раздором существ, борющихся за жизнь, если бы нам не было присуще чувство глубокой солидарности всего живого, если бы у нас не было глубокой интуиции единства всех существ в их общем стремлении к какой-то цели всякой жизни.

Сознательно или бессознательно я всем моим существом требую эту цель, живу надеждой на какой-то *конец* всякого жизненного стремления, — *конец в смысле жизненной полноты*. И созерцаемая мною суета мучительна для меня по сравнению с этим концом, которого я тщетно ишу. Мучителен тут обман, мучительно *разочарование*. Но разочарование было

бы невозможно, если бы в тайниках моей души в подсознательной ее глубине не жило какое-то мне самому неведомое очарование, чаяние цели, конца и смысла. И, только сопоставляя действительность с этим смыслом, я могу испытывать страдание и тоску. — Как человеческое ухо не слышит фальши, если оно не чувствует гармонии, так и мысль наша не могла бы сознавать бессмыслицу, если бы она не была озарена каким-то смыслом.

Всмотримся внимательно в образ порочного круга, и мы ясно почувствуем ту гармонию, которая дает нам силу распознавать фальшь. — Крут во всех религиях есть символ бесконечности; но именно в качестве такового он служит и для изображения смысла, и для изображения бессмыслицы. Есть *круг бесконечной полноты* — это и есть то самое, о чем мы вздыхаем, к чему стремится всякая жизнь; но есть и *бесконечный круг всеобщей суеты* — жизнь, никогда не достигающая полноты, вечно уничтожающаяся, вечно начинающаяся сызнова. Это и есть тот *порочный круг*, который нас возмущает и лежит в основе всех наглядных изображений бессмыслицы в религиях и философии. Этот *круг бесконечной смерти* возмущает нас именно как пародия на *круг бесконечной жизни* — цель всякого жизненного стремления. Этот образ вечной пустоты существования возмущает нас по контрасту с интуицией *полноты* жизни, к которой мы стремимся. — И в этой полноте жизни, торжествующей над всякими задержками, препятствиями, — над самой смертью, — и заключается тот «смысл» жизни, отсутствие коего нас возмущает.

Короче говоря, тот мировой смысл, который носится перед нами, как цель нашего стремления, есть *всеединство*; это — тот мировой строй и лад, в котором всякое жизненное стремление достигает своего окончательного удовлетворения, *всякая жизнь достигает полноты*. *Полнота жизни*, окончательно восторжествовавшая над смертью, и *единство всего живого в этой полноте* в интуиции мирового смысла — одно и то же. Оно и понятно: полнота жизни осуществима лишь при условии окончательного прекращения *борьбы за жизнь*, разделяющей живую тварь.

Та же связь между интуицией смысла и восприятием бессмыслицы объясняет нам еще одну замечательную черту этого восприятия. Почему наше страдание о человеке — самое глубокое из всех? Именно потому, что вера в смысл всего живого связывается для нас по преимуществу с мыслью о перворожденном всей твари, — о высшей ступени мировой эволюции. <...>

«Мировая бессмыслица и мировой смысл». // Смысл жизни. М., 1994. — С. 25 — 40, 46 — 52.

ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ (1877—1950)

Вопрос о смысле жизни сам по себе совсем не бессмысленный вопрос, и как бы тягостна ни была для нас его неразрешимость или неразрешенность, рассуждение о незаконности самого вопроса нас не успокаивает. Мы можем на время отмахнуться от этого вопроса, отогнать его от себя, но в следующее же мгновение не «мы» и не наш «ум» его ставит, а он сам неотвязно стоит перед нами, и душа наша, часто со смертельной мукой, вопрошает: «Для чего жить?»

Очевидно, что наша жизнь, простой стихийный процесс изживания ее, пребывания на свете и сознания этого факта, вовсе не есть для нас «самоцель». Она не может быть самоцелью, во-первых, потому, что в общем страдания и тягости преобладают в ней над радостями и наслаждениями и, несмотря на всю силу животного инстинкта самосохранения, мы часто недоумеваем, для чего же мы должны тянуть эту тяжелую лямку. Но и независимо от этого она не может быть самоцелью и потому, что жизнь, по самому своему существу, есть не неподвижное пребывание в себе, самодовлеющий покой, а делание чего-то или стремление к чему-то; миг, в котором мы свободны от всякого дела или стремления, мы испытываем как мучительно-тоскливое состояние пустоты и неудовлетворенности. Мы не можем жить для жизни; мы всегда — хотим ли мы того или нет — живем для чего-то. Но только в большинстве случаев это «что-то», будучи целью, к которой мы стремимся, по своему содержанию есть в свою очередь средство, и притом средство для сохранения жизни. Отсюда получается тот мучительный заколдованный круг, который острее всего дает нам чувствовать бессмысленность жизни и порождает тоску по ее осмыслению: мы живем, чтобы трудиться над чем-то, стремиться к чему-то, а трудимся, заботимся и стремимся — для того, чтобы жить. И, измученные этим кружением в беличьем колесе, мы ищем «смысла жизни» — мы ищем стремления и дела, которое не было бы направлено на простое сохранение жизни, и жизни, которая не тратилась бы на тяжкий труд ее же сохранения.

Мы возвращаемся, таким образом, назад к поставленному вопросу. Жизнь наша осмысленна, когда она служит какой-то разумной цели, содержанием которой никак не может быть просто сама эта эмпирическая жизнь. Но в чем же ее содержание, и прежде всего при каких условиях мы можем признать конечную цель «разумной»?

Если разумность ее состоит не в том, что она есть средство для чего-либо иного — иначе она не была бы подлинной, конечной целью, — то она

может заключаться лишь в том, что эта цель есть такая бесспорная, самодовлеющая ценность, о которой уже бессмысленно ставить вопрос: «Для чего?» Чтобы быть осмысленной, наша жизнь — вопреки уверениям поклонников «жизни для жизни» и в согласии с явным требованием нашей души — должна быть *служением высшему и абсолютному благу*.

Но этого мало. Мы видим, что в сфере относительной «разумности» возможны и часто встречаются случаи, когда что-либо осмысленно с точки зрения третьего лица, но не для самого себя. То же мыслимо в сфере абсолютной разумности. Если бы наша жизнь была отдана служению хотя бы высшему и абсолютному благу, которое, однако, не было бы благом для нас или в котором мы сами не участвовали бы, то *для нас* она все же оставалась бы бессмысленной. Мы уже видели, как бессмысленна жизнь, посвященная благу грядущих поколений; но тут еще можно сказать, что бессмысленность эта определена относительностью, ограниченностью или спорностью самой цели. Но возьмем, например, философскую этику Гегеля. В ней человеческая жизнь должна обретать смысл как проявление и орудие саморазвития и самопознания абсолютного духа; но известно, на какие моральные трудности наталкивается это построение. Наш Белинский, который, ознакомившись с философией Гегеля, воскликнул в негодовании: «Так это я, значит, не *для себя самого* познаю и живу, а для развития какого-то абсолютного духа. Стану я для него трудиться!» — был, конечно, по существу совершенно прав. Жизнь осмысленна, когда она, будучи служением абсолютному и высшему благу, есть вместе с тем не потеря, а утверждение и обогащение самой себя — когда она есть служение абсолютному благу, которое есть благо и для меня самого. Или, иначе говоря: абсолютным в смысле совершенной бесспорности мы можем признать только такое *благо*, которое есть одновременно и *самодовлеющее*, превышающее все мои личные интересы *благо* и *благо для меня*. Оно должно быть одновременно благом и в объективном и в субъективном смысле — и высшей ценностью, к которой мы стремимся ради нее самой, и ценностью, пополняющей, обогащающей меня самого. <...>

То, к чему мы стремимся как к подлинному условию осмысленной жизни, должно, следовательно, так совмещать оба эти начала, что они в нем *погашены* как *отдельные* начала, а дано лишь *само их единство*. Мы стремимся не к той или иной *субъективной* жизни, как бы счастлива она ни была, но и не к холодному, безжизненному объективному благу, как бы совершенно оно ни было само в себе, — мы стремимся к тому, что можно назвать *удовлетворением*, пополнением нашей душевной пустоты и тоски; мы стремимся именно к осмысленной, объективно-полной, *самодовлеюще-*

ценной жизни. Вот почему никакое отдельное отвлеченное определимое благо, будь то красота, истина, гармония и т.п., не может нас удовлетворить; ибо тогда жизнь, сама жизнь как целое, и прежде всего — наша собственная жизнь, остается как бы в стороне, не объемлется всецело этим благом и не пропитывается им, а только извне, как средство, служит ему. А ведь осмыслить мы жаждем именно нашу собственную жизнь. Мы ищем, правда, и не субъективных наслаждений, бессмысленность которых мы также сознаем; но мы ищем осмысленной полноты жизни, такой блаженной удовлетворенности, которая в себе самой есть высшая, бесспорная ценность. Высшее благо, следовательно, не может быть ничем иным, кроме самой жизни, но не жизни как бессмысленного текущего процесса и вечного стремления к чему-то иному, а жизни как *вечного покоя блаженства*, как самознающей и самопереживающей полноты удовлетворенности в себе. В этом заключается очевидное зерно истины, только плохо понятое и извращенно выраженное в утверждении, что жизнь есть самоцель и не имеет цели вне себя. Наша эмпирическая жизнь, с ее краткостью и отрывочностью, с ее неизбежными тяготами и нуждами, с ее присущим ей стремлением к чему-то, вне ее находящемуся, очевидно, не есть самоцель и не может ею быть; наоборот, первое условие осмысленности жизни, как мы видели, состоит именно в том, чтобы мы прекратили бессмысленную погоню за самой жизнью, бессмысленную растрату ее для нее самой, а отдали бы ее служению чему-то высшему, имеющему оправдание в самом себе. Но это высшее в свою очередь должно быть жизнью — жизнью, в которую волеется и которой всецело пропитается наша жизнь. *Жизнь во благо*, или *благая жизнь*, или *благо как жизнь* — вот цель наших стремлений. И абсолютная противоположность всякой разумной жизненной цели есть смерть, небытие. Искомое благо не может быть только «идеалом», чем-то бесплотным и конкретно не существующим, оно должно быть живым бытием, и притом таким, которое объемлет нашу жизнь и дает ей последнее удовлетворение именно потому, что оно есть выражение последнего, глубочайшего ее существа.

Конкретный пример — и более чем пример — такого блага мы имеет в лице *любви*. Когда мы любим подлинной любовью, чего мы в ней ищем и что нас в ней удовлетворяет? Хотим ли мы только вкусить личных радостей от нее, использовать любимое существо и наше отношение к нему как средство для наших субъективных наслаждений? Это было бы развратом, а не подлинной любовью, и такое отношение прежде всего было бы само наказано душевной пустотой, холодом и тоской неудовлетворенности. Хотим ли мы отдать свою жизнь на служение любимому существу? Конечно,

хотим, но не так, чтобы это служение опустошало или изнуряло нашу собственную жизнь; мы хотим служения, мы готовы на самопожертвование, даже на гибель ради любимого существа, но именно потому, что это служение, это самопожертвование и гибель не только радостны нам, но даруют нашей жизни полноту и покой удовлетворенности. Любовь не есть холодная и пустая, эгоистическая жажда наслаждения, но любовь и не есть рабское служение, уничтожение себя для другого. Любовь есть такое преодоление нашей корыстной личной жизни, которое именно и дарует нам блаженную полноту *подлинной жизни* и тем осмысляет нашу жизнь. Понятия «объективного» и «субъективного» блага здесь равно недостаточны, чтобы выразить благо любви, оно выше того и другого; оно есть благо *жизни* через преодоление самой противоположности между «моим» и «чужим», субъективным и объективным.

И, однако, любовь к земному человеческому существу сама по себе не дает подлинного, последнего смысла жизни. Если и любящий, и любимое существо охвачены пороком времени, ввергнуты в бессмысленный круговорот жизни, ограничены во времени, то в такой любви можно временно забыть, можно иметь отблеск и иллюзорное предвкушение подлинной жизни и ее осмысленности, но нельзя достигнуть последнего, осмысляющего жизнь, удовлетворения. Ясно, что высшее, абсолютное благо, наполняющее нашу жизнь, само должно быть *вечным*. Ибо, как только мы помыслим в качестве него какое-либо временное состояние, будь то человеческой или мировой жизни, так возникает вопрос об его собственном смысле. Все временное, все, имеющее начало и конец, не может быть самоцелью, немислимо как нечто самодовлеющее; либо оно нужно для чего-то иного — имеет смысл как средство, — либо же оно бессмысленно. Ведь поток времени, эта пестрая, головокружительная кинематографическая смена одних картин жизни другими, это выплывание неведомо откуда и исчезновение неведомо куда, эта охваченность беспокойством и неустойчивостью непрерывного движения, и делает все на свете «суетным», бессмысленным. Само время есть как бы выражение мировой бессмысленности. Искомая нами объективно полная и обоснованная жизнь не может быть этим беспокойством, этим суетливым переходом от одного к другому, той внутренней неудовлетворенностью, которая есть как бы существо мирового течения во времени. Она должна быть *вечной жизнью*. Вечным, неизбежно в себе утвержденным, возвышающимся над временной неустойчивостью должно быть прежде всего то абсолютное благо, служением которому осмысливается наша жизнь. Но не только для *себя* оно должно быть вечным; оно должно быть таковым и для меня. Если оно для меня

только цель, которую я достигаю или стремлюсь достигнуть в будущем, то все прошлое и настоящее моей жизни, удаленное от него, тем самым не оправданно и не осмысленно; оно должно быть такой целью, которая вместе с тем, как мы видели, есть *пребывающая основа всей моей жизни*. Я стремлюсь к нему, но не как к далекому, чуждому моему «я» постороннему предмету, а как к заложенному в моих собственных глубинах началу; только тогда моя жизнь от начала и до конца согрета, озарена и потому «осмыслена» им. Но даже и этого мало. Поскольку моя жизнь все-таки имеет начало и конец и в этом кратковременном делении себя исчерпывает, это вечное благо все же остается для нее недостижимым — ибо оно недостижимо именно в *своей вечности*. Я могу, правда, своей мыслью уловить ее — но мало ли что, чуждое и постороннее мне, я улавливаю своей мыслью. И если бы мысленное обладание было равносильно подлинному обладанию, то все люди были бы богатыми и счастливыми. Нет, я должен *подлинно* обладать им и притом именно *в вечности*, иначе моя жизнь по-прежнему лишена смысла, и я не соучастник осмысляющего высшего блага и разве только мимолетно прикасаюсь к нему. Но ведь моя *собственная жизнь* должна иметь смысл; не будучи самоцелью, она все-таки в своих последних глубинах должна не только стремиться к благу, не только пользоваться им, но быть слитой с ним, быть *им самим*. Бесконечно превышая мою ограниченную эмпирическую личность и краткое временное течение ее жизни, будучи вечным, всеобъемлющим и всеозаряющим началом, оно должно вместе с тем *принадлежать мне*; и я должен *обладать* им, и не только к нему стремиться или прикасаться. Следовательно, в ином смысле, оно должно быть, как уже сказано, тождественным с моей жизнью — не с эмпирической, временной и ограниченной ее природой, а с ее последней глубиной и сущностью. Живое благо, или благо как жизнь, должно быть *вечной жизнью*, и эта вечная жизнь должна быть моей личной жизнью. Моя жизнь может быть осмыслена только, если она обладает *вечностью*.

Вдумываясь еще глубже, мы подмечаем необходимость еще одного, дополнительного условия осмысленности жизни. Не только *фактически* я должен служить высшему благу и, пребывая в нем и пропитывая им свою жизнь, тем обретать истинную жизнь; но я должен также непрерывно разумно сознавать все это соотношение; ибо если я бессознательно участвую в этом служении, оно только бессознательно для меня обогащает меня, то я по-прежнему *сознаю* свою жизнь пребывающей во тьме бессмыслицы, не имею *сознания* осмысленной жизни, вне которого нет и самой осмысленности жизни. И притом это сознание должно быть не случайным, оно не должно как бы *извне* подходить к своему содержанию «осмысленной

жизни» и быть посторонним ему началом. Наше сознание, наш «ум» — то начало в нас, в силу которого мы что-либо «знаем», — само как бы требует метафизического основания, утвержденности в последней глубине бытия. Мы лишь тогда подлинно обладаем «осмысленной жизнью», когда не мы как-то со стороны, по собственной нашей человеческой инициативе и нашими собственными усилиями «сознаем» ее, а когда она сама сознает себя в нас. Покой и самоутвержденность последнего достижения возможны лишь в полном и совершенном единстве нашем с абсолютным благом и совершенной жизнью, а это единство есть лишь там, где мы не только согреты и обогащены, но и *озарены* совершенством. Это благо, следовательно, не только должно объективно быть истинным и не только восприниматься *мною* как истинное (ибо в последнем случае не исключена возможность и сомнения в нем, и забвения его), но оно само должно быть самой Истиной, самым озаряющим меня светом знания. Вся полнота значения того, что мы зовем «смыслом жизни» и что мы чаем как таковой, совсем не исчерпывается «разумностью», в смысле целесообразности или абсолютной ценности; она вместе с тем содержит и разумность как «*постигнутый смысл*» или *постижение*, как озаряющий нас свет знания. Бессмысленность есть тьма и слепота; «смысл» есть свет и ясность, и осмысленность есть совершенная пронизанность жизни ясным, покойным, всеозаряющим светом. Благо, совершенная жизнь, полнота и покой удовлетворенности и свет истины есть *одно и то же*, и в нем и состоит «смысл жизни». Мы ищем в нем и абсолютно твердой основы, подлинно насыщающего питания, и озарения, и просветления нашей жизни. В этом неразрывном единстве полноты удовлетворенности и совершенной просветленности, в этом единстве жизни и Истины и заключается искомый «смысл жизни». <...>

Мир так устроен, что, будучи слепым и бессмысленным в своем течении, в своих действительных силах, он, в лице человеческого разума, вместе с тем пронизан лучом света, озарен *знанием самого себя*. (Этот свет знания — как бы недостаточен он ни был для того, чтобы преобразить мир и разогнать его тьму, ибо он может лишь видеть саму эту тьму, а не победить ее — есть все же нечто абсолютно инородное этой тьме и вообще всем силам и реальностям эмпирического мира.) Знание не есть ни физическое столкновение реальностей, ни какое-либо их взаимодействие, это есть совершенно своеобразное, в терминах эмпирической реальности неопишущее начало, в силу которого бытие раскрывается или озаряется, сознает и познает себя. Это есть все же, несмотря на все зло реального бессилия, в своей самобытности и несравнимости великий и чудесный факт. Вгля-

дываясь в него (Паскаль назвал человека «мыслящим тростником») и говорил: «Если вся вселенная обрушится на меня и задавит меня, то в это мгновение моей гибели я буду все же возвышаться над ней, ибо она не будет знать, что она совершает, а я *буду это знать*», человек, ничтожный тростник, колеблемый любым порывом ветра, слабый росток, гибнущий от самого легкого воздействия на него враждебных мировых сил, — своим разумным сознанием возвышается над всем миром, ибо обзревает его; рожденный на краткий миг, бессильно уносимый быстротекущим потоком времени и обрекаемый им на неминуемую смерть, он в своем сознании и познании обладает вечностью, ибо его взор может витать над бесконечным прошлым и будущим, может познавать вечные истины и вечную основу жизни. Скажут: слабое утешение — в момент своей гибели сознать ее. Да, слабое — и все же утешение или возможное начало утешения. Ибо, по крайней мере в лице нашего знания, мы уже явно не принадлежим к этому миру и не подчинены его бессмысленным силам; мы имеем соприкосновение с чем-то иным, маленькую точку опоры, которая все же есть некоторая подлинная, неподвижная и непоколебимая опора. В лице нашего знания, которое явно сверхпространственно и сверхвременно (ибо способно обзирать и познавать и бесконечное пространство, и бесконечное время), мы имеем наличие в нас начала иного, вечного бытия, действие в нас (хотя и замутненное нашей чувственной ограниченностью и слабостью) некоей сверхмирной, Божественной силы. В нем открывается для нас совершенно особое, сверхэмпирическое и в то же время абсолютно очевидное бытие — ближайшим образом, внутреннее бытие нас самих. <...>

Простой и неприметный факт нашего знания — хотя бы лишь знания о бессмысленности и тьме нашей жизни — удостоверяет нас не только в нашем собственном, внутреннем сверхэмпирическом бытии, но и в бытии Божественного, вечного и всеобъемлющего, сверхмирного начала Истины, хотя бы лишь как света чистого знания. Отдавая себе отчет в факте знания и в его природе, мы впервые открываем, наряду с эмпирическим предметным миром, наличие иного, абсолютного бытия — хотя лишь в первых его, неясных и самых общих очертаниях — и нашу непосредственную, исконную принадлежность к нему. А этим открываются новые перспективы в вопросе о смысле жизни. Как бы тягостна нам ни была бессмысленность всей эмпирической жизни, как бы ни затрудняла она нас в поисках смысла жизни, мы впервые теперь начинаем понимать, что мы искали этот смысл не там, где есть вообще надежда его найти, и что этой темной и хаотической областью совсем не исчерпывается бытие: мы оставили еще не обследованным тот первичный, более глубокий его слой, который дан нам в лице

нашего собственного, непосредственно в нас обнаруживающегося внутреннего бытия и в лице тех последних, абсолютных глубин, к которым мы прикасаемся изнутри. Наши горизонты расширились, целый новый — и неизмеримо более глубокий, значительный и прочный мир — мир истинного духовного бытия — впервые обрисовывается, хотя лишь смутно и частично. Что эмпирическая жизнь как таковая — будь то наша личная жизнь, будь то жизнь мировая — бессмысленна, — не удовлетворяет условиям, при которых осуществим смысл жизни, — это принадлежит к самому ее существу, это вытекает уже из того, что она подчинена потоку времени, что она, говоря словами Платона, «только возникает и гибнет, а совсем не *есть*», — и это знала истинная мудрость всех времен и народов. Но ею совсем не исчерпывается истинное бытие, и к нему-то мы должны теперь обратить наш духовный взор.

Не один только факт осмысленного *знания* наводит нас на него. Ведь мы не только беспристрастно-объективно *знаем* факт бессмысленности жизни — мы томимся этим знанием, неудовлетворены им и ищем смысла жизни. Пусть эти поиски остаются тщетными; но в лице *их самих* мы имеем тоже многозначительный факт, принадлежащий также к реальности нашего внутреннего существа. Оглянемся на самих себя и спросим: откуда это наше томление, откуда наша неудовлетворенность и влечение к чему-то принципиально иному, к чему-то, что, как мы видели, так резко и решительно противоречит всем эмпирическим данностям жизни? Если мы раньше указали на то, что существо, всецело погруженное в мировую бессмысленность и охваченное ею, не могло бы ее *знать*, то мы вправе теперь прибавить: оно не могло бы и страдать от нее, возмущаться ею и искать смысла жизни. Если бы люди действительно были только слепыми животными, существами, которые движимы только стихийными страстями самосохранения и сохранения рода, они, подобно всем другим животным, не томились бы бессмысленностью жизни и не искали бы смысла жизни. Лежащее в основе этого томления и искания влечение к абсолютному благу, вечной жизни и полноте удовлетворенности, жажда найти Бога, приобщиться к Нему и в Нем найти покой — есть тоже *великий факт реальности* человеческого бытия; и при более внимательном и чутком рассмотрении человеческой жизни легко обнаруживается, что вся она, при всей слепоте, порочности и тьме ее эмпирических сил, есть смутное и искаженное обнаружение этого основного факта. Когда мы ищем богатства, наслаждений, почета, когда мы трусливо в отношении себя самих и холодно-жестко в отношении наших близких боремся за наше собственное существование, тем более когда мы ищем забвения и утешения в любви или практической

деятельности — мы всюду *в сущности* стремимся к одному: «спасти» самих себя, найти подлинную почву для нашего бытия, подлинно насыщающее питание для нашего духа; слепо и извращенно, но мы всегда стремимся к абсолютному благу и истинной жизни. Откуда все это? И отчего душа наша не может удовлетвориться рамками и возможностями эмпирической жизни и, хоть тайно и полусознательно, ищет невозможного? Откуда этот разлад между человеческой душой и *всем миром*, в состав которого ведь входит и она сама?

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?

<...> Добро, вечность, полнота блаженной удовлетворенности, как и свет истины, — все то, что нам нужно для того, чтобы наша жизнь обрела «смысл», — есть не пустая мечта, не человеческая выдумка — все это *есть на самом деле* — свидетельство тому мы сами, наша мысль об этом, наши собственные искания его. Мы похожи на тех близоруких и рассеянных людей, которые ищут потерянные очки и не могут их найти, потому что очки сидят на их носу и ищущие в своих поисках *глядят через них*. «Не иди вовне — говорил тот же Бл. Августин, — иди во внутрь самого себя; и когда ты внутри обретишь себя ограниченным, перешагни через самого себя!» Стоит только отучиться от привычки считать единственной реальностью то, что окружает нас извне, что мы видим и осязаем — и что нас толкает, мучает и кружит в неясном вихре, — и обратить внимание на великую реальность нашего собственного бытия, нашего внутреннего мира, чтобы удостовериться, что в мире все же *не все* бессмысленно и слепо, что в нем — в лице нашего собственного томления и искания и в лице того света, *который* мы ищем и, значит, смутно видим, — действуют силы и начала иного порядка — именно те, которые мы ищем. Конечно, есть много как будто покинутых Богом людей, которые во всю свою жизнь так и не могут об этом догадаться, — как не может младенец обратить умственный взор на самого себя и, плача и радуясь, знать, что с ним происходит, видеть свою собственную реальность. Но человеческая слепота и недогадливость, замкнутость человеческого взора шорами, которые позволяют ему глядеть только вперед и не дают оглянуться, не есть же опровержение реальности того, чего не видит этот взор. Эта реальность с нами и в нас, каждый вздох нашей тоски, каждый порыв нашего глубочайшего существа есть ее действие и, значит, свидетельство о ней, и надо только научиться, как говорил

Платон, «повернуть глаза души», чтобы увидеть то, чем мы «живем, движемся и есмь».

И теперь мы можем объединить два найденных нами условия смысла жизни. Мы видели через анализ самого нашего понимания «бессмысленности» жизни, что в нем самом обнаруживается действие сущей Истины как света знания. И мы видели дальше, что в самом нашем искании, в самой неудовлетворенности бессмысленностью жизни обнаруживается присутствие и действие начал, *противоположных* этой бессмысленности. Оба эти момента не столь разнородны и несвязны между собой, как это казалось с самого начала. Ибо в самом *знании* бессмысленности жизни, в самом холодном теоретическом ее констатировании, конечно, содержится бессознательно момент искания смысла, момент неудовлетворенности — иначе мы не могли бы образовать и теоретического суждения, предполагающего *оценку* жизни с точки зрения искомого ее идеала. И, с другой стороны, мы не могли бы ничего искать, ничем сознательно томиться, если бы мы вообще не были сознательными существами, если бы не могли *знать* и нашей нужды, и того, что нам нужно для ее утоления. Как бы часто холодное суждение мысли ни расходилось на поверхности нашего сознания с несказуемым, нам самим непонятным порывом нашего существа, — в последней глубине они слиты между собой в неразрывном единстве. (Мы хотим *знать*, чтобы жить; а жить значит, с другой стороны, жить не в слепоте и тьме, а в свете знания.) Мы ищем живого знания и знающей, озаренной знанием жизни. Свет не только освещает, но и согревает; а сила горения сама собой накаляет нас до яркого света. Истинная жизнь, которой мы ищем и смутное биение которой в нас мы ощущаем в самом этом искании, есть единство жизни и истины, жизнь не только озаренная светом, но слитая с ним, «светлая жизнь». И в последней глубине нашего существа мы чувствуем, что свет знания и искомое нами высшее благо жизни суть две стороны одного и того же начала. Сверхэмпирическое, абсолютное в нас мы сразу сознаем и как свет знания, и как вечное благо — как то неизъяснимое высшее начало, которое русский язык обозначает непреводимым и неисчерпаемым до конца словом «правда».

И именно это абсолютное, этот живой разум или разумная жизнь, эта сущая, озаряющая нас и согревающая нас правда самоочевидно *есть*. Она есть *истинное бытие*, непосредственно нам данное или, вернее, в нас раскрывающееся; она достовернее всего остального на свете, ибо (о всем, что нам извне дано, можно спрашивать: есть ли оно или нет, об истинном же бытии нельзя даже спрашивать, есть ли оно, ибо *сам вопрос* есть уже обнаружение его, и утвердительный ответ здесь *предшествует* самому

вопросу как условие его возможности). Где-то в глубине нашего собственного существа, далеко от всего, что возможно в мире и чем мир живет и вместе с тем ближе всего остальному, *в нас самих* или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего Я с еще большими, последними глубинами бытия, есть Правда, есть истинное, абсолютное бытие; и оно бьется в нас и требует себе исхода и обнаружения, хочет залить лучами своего света и тепла всю нашу жизнь и жизнь всего мира, и именно это его биение, это непосредственное его обнаружение и есть та неутоленная тоска по смыслу жизни, которая нас мучит. Мы уже не одиноки в наших исканиях, и они не кажутся нам столь безнадежными, как прежде.

Но, конечно, и этого нам мало. То, что нам нужно для обретения подлинно существенного смысла жизни, есть, как мы знаем, во-первых, бытие Бога как абсолютной основы для силы добра, разума и вечности, как ручательства их торжества над силами зла, бессмыслия и тленности и, во-вторых, возможность для меня лично, в моей слабой и краткой жизни, приобщиться к Богу и заполнить свою жизнь Им. Но именно эти два желания как будто абсолютно неосуществимы, ибо содержат в себе противоречие.

Бог есть единство всеблагости с всемогуществом. В Бога мы верим, поскольку мы верим, что добро есть не только вообще сущее начало, подлинная сверхмирная реальность, но и *единственная* истинная реальность, обладающая поэтому полнотой всемогущества. Бессильный Бог не есть Бог; и мы поторопились выше назвать найденное нами сущее добро — Богом. (Не заключается ли мучающая нас бессмысленность жизни именно в том, что лучи света и добра в ней так слабы, что лишь смутно и издалека пробиваются сквозь толщу тьмы и зла, что они лишь еле мерещатся нам, а господствуют и властвуют в жизни противоположные им начала. Пусть в бытии подлинно есть Правда; но она в нем затеряна и бессильна, пленена враждебными силами и на каждом шагу одолевается ими; мировая жизнь все-таки остается бессмысленной.)

Никакими логическими ухищрениями, никакими тончайшими рассуждениями нельзя распутать это противоречие, честно и до конца убедительно его преодолеть. И все же наше сердце его преодолевает, и в вере, в особом, высшем акте «сердечного знания», мы ясно усматриваем самоочевидную наличность условий смысла жизни — очевидность всемогущества Правды и полную, совершенную уверенность нас самих, всего нашего существа, в ней. <...> И только по слабости нашей мы в жизни постоянно теряем уже достигнутую самоочевидность и снова впадаем в сознание ее «невероятности», в мучительные сомнения.

Когда мы с величайшей интенсивностью духовной воли вдумываемся или, вернее, разумно вживаемся и вчувствуемся в то высшее начало, которое явно предстоит нам как сущая Правда, то мы с совершенной очевидностью убеждаемся, что Правда и подлинное Бытие *есть одно и то же*. Правда не только просто есть; и она есть не только *Правда*. Она есть вместе с тем то, что мы называем в последнем, глубочайшем смысле *жизнью, бытием*; она есть наша абсолютно твердая и единственная почва, и вне ее все висит в воздухе, замирает; она есть то, противоположность чего есть небытие, смерть, исчезновение. В ней все укрепляется, приобретает прочность и полноту, расцветает и дышит полной грудью; вне ее все засыхает, отмирает, бледнеет, вянет и задыхается.<...>

Совершенство не может быть только «идеалом», его нет ни в чем, что не есть, а только «должно быть». Какое же это совершенство — быть только призраком, тенью, сном человеческой души? То, что мы разумеем под совершенством и чего мы ищем как единственного абсолютного блага, есть, напротив, само *бытие*. Последняя, чаемая нами, абсолютная глубина бытия, последняя его почва, — и высшее благо, совершенство, совершенная радость, блаженство и светлый покой *есть одно и то же*. Этого дальше нельзя разъяснить, этого никаким производным образом нельзя доказать, и для эмпирического сознания это всегда есть парадокс или голословное утверждение; для сердечного же знания это есть самоочевидная истина, не требующая никакого доказательства и не допускающая его именно по своей очевидности. Это есть простое описание того, чем живет наше сердце и что для него есть не субъективное его «чувство» или «мечта», а самоочевидно раскрывающаяся последняя глубина сущего. Последнее, абсолютное бытие есть блаженство и совершенство; и наоборот: блаженство и совершенство есть последнее, глубочайшее бытие, основа всего сущего — так воочию раскрывается перед нами последняя тайна бытия. Лучший образец и символ этой тайны есть, как мы уже говорили, *любовь*. Ибо любовь, истинная любовь, и есть не что иное, как радость жизни, или жизнь как полнота радости — внутреннее, неразрывное единство жизненной полноты и интенсивности, удовлетворения. Жажда жизни и бытия с радостью, блаженством, счастьем. И потому мы понимаем, что «Бог есть любовь». «Любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь». (Посл. Иоанна, 4, 7, 8.) «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем». (Посл. Иоанна, 4, 16.)

В этом — существо религиозной веры. Это сознание тождества последних глубин бытия с абсолютным совершенством, благостью и блаженством

есть то последнее проникновение в тайну бытия, которое спасает нас от ужаса жизни. (В человеческой душе живут два основных, глубочайших чувства, образующих как бы последние два корня, которыми она соприкасается с абсолютным. Одно есть чувство ужаса и трепета перед глубиной и безмерностью *бытия*, перед бездонной бездной, со всех сторон нас окружающей и готовой ежемгновенно нас поглотить; другое есть жажда совершенства, счастья, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души. Душа наша раздирается противоположностью этих двух чувств, она мечется, то охваченная паническим ужасом перед безмерностью бытия, то привлеченная неизъяснимой сладостью мечты о спасении и успокоении. В наших смутных и слепых страстях, в бешенстве исступления, в оргийном опьянении вином и половой страстью, в взрывах ярости, мы испытываем болезненное, извращенное единство этих противоборствующих сил: сам ужас здесь дает мимолетное наслаждение, само наслаждение наполняет сердце ужасом.

Есть упоение в бою
И бездны мрачной на краю.
Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смутного таит
Неизъяснимы наслажденья.

Но нам даровано и искупление от этого мучительного противоборства глубочайших сил нашего духа, от этого болезненно-противоестественного их смещения.) Мы обретаем его тогда, когда энергией нашего духовного устремления в последние глубины бытия и вместе как незаслуженный дар свыше мы вдруг открываем, что эти два чувства только по слабости и слепоте своей расходятся и противоборствуют между собой, а в последней своей основе суть одно и то же чувство, усмотрение одного и того же абсолютного начала. (Это высшее, центральное и объединяющее чувство, вносящее мир и успокоение в нашу душу, есть — *благоговение*. Благоговение есть непосредственное единство страха и любовной радости. В нем мы открываем, что безмерные глубины жизни несут нашей душе не слепое и парализующее нас чувство безысходного ужаса, а радостное сознание *величия и неизъяснимой полноты бытия* и что радость, счастье, покой, по которым мы томимся, суть не мечта, не бегство от бытия, а первооснова самых неисповедимых глубин бытия.) Благоговение есть «страх Божий», страх, дарующий слезы умиления и радость совершенного покоя и последнего приюта. Благоговение есть страх, преодоленный любовью и насквозь пропитанный и преображенный ею. («В любви нет страха, но совершенная

любовь изгоняет страх; потому что страх есть мучение; боящийся же несовершенен в любви». (Посл. Иоанна, 4, 18.)<...>

Наши жалобы на бессмысленность жизни, на невозможность обрести в ней смысл, по крайней мере, *отчасти* просто неправомерны. Жизнь имеет смысл, и этот смысл легко и просто осуществим для каждого из нас — ибо Бог с нами, в нас.

Он здесь, теперь. Среди суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь мы всерадостною тайной:
Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.

Кто этого не видит и не замечает, тот сам виноват — его глаза слишком близоруки, его внимание слишком слабо и несосредоточенно. Что *эмпирическая* жизнь мира бессмысленна, это принадлежит к ее существу, это так же бесспорно и естественно, как то, что выдранные из книги клочки страниц бессвязны, или то, что в темноте нельзя ничего увидеть. Поэтому заключается внутреннее противоречие в самой попытке отыскать абсолютный смысл в эмпирической жизни или до конца «осмыслить» ее. Мы, правда, имеем законное желание и праведную надежду, чтобы все в бытии было осмысленно, и, чтобы всяческая бессмыслица исчезла, стинула, не существовала. Но истинный смысл этого желания в молитве: «Да придет царство Твое», истинная цель этого упования, чтобы Бог был «все во всем». Его смысл совпадает с последней задачей — чтобы весь мир растворился в Боге и перестал существовать как нечто отдельное от Бога, т.е. как мир, чтобы времени больше не было; это есть надежда, залог которой — в воскресении Христа — надежда на последнее преображение, которое совпадает с концом мира. Везде же, где мы одержимы смутной жадью осмыслить мир, как он есть, и в мирских же формах осуществить Истинную Жизнь и абсолютный смысл, мы впадаем в противоречие, мы жертвуем из нетерпения видеть смысл жизни осуществленным необходимыми, именно Божественными условиями его осуществимости; и, что хуже того, мы, сознательно или бессознательно, *изменяем* нашей высшей цели, вместо подлинного, т.е. абсолютного смысла, хотим успокоиться на каком-то относительном, мирском, т.е. бессмысленном «смысле».<...>

Здесь нам остается отметить еще одну сторону дела. Мы уже говорили о том, что «Бог есть любовь». Религиозное осмысление жизни, раскрытие своей утвержденности в Боге и связанности с Ним есть по самому своему существу *раскрытие человеческой души*, преодоление ее безнадежной в себе *замкнутости* в эмпирической жизни. Истинная жизнь есть жизнь во

всеобъемлющем всеединстве, неустанное служение абсолютному целому; мы впервые подлинно *обре*таем себя и свою жизнь, когда жертвуем собой и своей эмпирической отъединенностью и замкнутостью и укрепляем все свое существо в ином — в Боге как первоисточнике всяческой жизни. Но тем самым мы глубочайшим, онтологическим образом связываем себя со всем живущим на земле и прежде всего — с нашими ближними и их судьбой. Известный образ Аввы Дорофея говорит, что люди, как точки радиуса в круте, чем ближе к центру круга, тем ближе и друг к другу. Заповедь: «люби ближнего, как самого себя» — не есть дополнительная заповедь, извне, неведомо почему, присоединенная к заповеди о безмерной, всеми силами души и всеми помышлениями, любви к Богу. Она вытекает из последней как ее необходимое и естественное следствие. Дети единого Отца, если они действительно сознают себя таковыми, и в Отце видят единственную опору и основу своей жизни, не могут не быть братьями, не любить друг друга. Ветвь лозы, если она сознает, что она живет только соками, пробегающими по всей лозе и идущими от ее общего корня, не может не ощутить исконного единства своей жизни со всеми остальными ветвями. *Любовь* есть основа всей человеческой жизни, само ее существо; и если человек в миру представляется себе оторванным и замкнутым в себе куском бытия, который должен утверждать себя за счет чужих жизней, то человек, нашедший свое подлинное существо в миро-объемлющем единстве, сознает, что вне любви нет жизни и что он сам тем более *утверждает себя* в своем подлинном существо, чем более он превозмогает свою призрачную замкнутость и укрепляется в ином. Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми ими, слита с ними в первичном единстве. Поэтому, *чем глубже человек уходит во внутрь, тем более он расширяется* и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом. Поэтому также обычное противопоставление самоуглубления общению поверхностно и основано на совершенном непонимании структуры духовного мира, подлинной, невидимой чувственному взору, структуры бытия. Обыкновенно воображают, что люди тогда «общаются» между собой, когда они вечно бегают, со многими встречаются, читают газеты и пишут в них, ходят на митинги и выступают на них, и что, когда человек погружается в самого себя, он уходит от людей и теряет связь с ними. Это есть нелепая иллюзия. Никогда человек не бывает столь замкнутым, одиноким, покинутым людьми и сам забывшим их, как когда он весь разменивается на внешнее общение, на деловые сношения, на жизнь на виду, «в обществе»; и никто

не достигает такого любовного внимания, такого чуткого понимания чужой жизни, такой широты мирообъемлющей любви, как отшельник, молитвенно проникший через последнее самоуглубление к первоисточнику мирообъемлющей вселенной жизни и всечеловеческой Любви и живущий в нем, как в единственной стихии своего собственного существа. Нерелигиозный человек может до некоторой степени приблизиться к пониманию этого соотношения, если приглядится к постоянному соотношению между *глубиной* и *широтой* во всей сфере духовной культуры вообще: гений, личность, углубленная в себя и идущая своим путем, предугазанным собственными духовными глубинами, оказывается нужным и полезным всем, понятным еще позднейшим поколениям и отдаленным народам, потому что из своих глубин она извлекает *общее для всех*, а человек, живущий в суете непрерывного внешнего общения с множеством людей, готовый во всем им подражать, быть «как все» и жить вместе со всеми, знающий только наружную поверхность человеческой жизни, оказывается ничемным существом, никому не нужным и вечно одиноким.

Подлинное, творческое и плодотворное дело совершается тоже только в глубине, и именно это глубокое, внутреннее делание есть общая работа, совершаемая каждым не для себя одного, а для всех. Мы видели, в чем заключается это настоящее, основное дело человека. Оно состоит в действительном утверждении себя в Первоисточнике жизни, в творческом усилии влить себя в Него и Его в себя, укрепиться в нем и тем действительно осуществить смысл жизни, приблизить его к жизни и им разогнать тьму бессмыслия.<...>

И возвращаясь назад, к нашей постановке вопроса о смысле жизни, мы должны вспомнить то, что уже достигнуто нами. Когда человек отдает свою жизнь как средство для чего-либо частного, в чем бы оно ни заключалось, когда он служит какой-либо предполагаемой абсолютной цели, которая сама не имеет отношения к его собственной, личной жизни, к интимному и основному запросу его духа, к его потребности найти *самого себя* в последнем удовлетворении, в вечном свете и покое совершенной полноты — тогда он неминуемо становится *рабом* и теряет смысл своей жизни. И лишь когда он отдает себя служению тому, что есть вечная основа и источник его собственной жизни, он обретает смысл жизни. Поэтому всякое *иное* служение оправдано в той мере, в которой оно само косвенно соучаствует в этом единственном подлинном служении Истине, истинной жизни. «Познаете Истину, и Истина освободит вас» — освободит от неминуемого рабства, в котором живет идолопоклонник.<...>

Есть один довольно простой внешний критерий, по которому можно

распознать, установил ли человек правильное, внутренне обоснованное отношение к своей внешней, мирской деятельности, утвердил ли он ее на связи со своим подлинным, духовным делом или нет. Это есть степень, в какой эта внешняя деятельность направлена на ближайшие, неотложные нужды сегодняшнего дня, на живые конкретные потребности окружающих людей. Кто весь целиком узел в работу для отдаленного будущего, в благодетельствование далеких, неведомых ему, чуждых людей, родины, человечества, грядущего поколения, равнодушен, невнимателен и небрежен в отношении окружающих его и считает свои конкретные обязанности к ним, нужду сегодняшнего дня, чем-то несущественным и незначительным по сравнению с величием захватившего его дела — тот, несомненно, идолопоклонствует. Кто говорит о своей великой исторической миссии и о чаемом светлом будущем и не считает нужным согреть и осветить сегодняшний день, сделать его хоть немного более разумным и осмысленным для себя и своих близких, тот, если он не лицемерит, идолопоклонствует. И наоборот, чем более конкретна нравственная деятельность человека, чем больше она считается с конкретными нуждами живых людей и сосредоточена на сегодняшнем дне, — чем больше она проникнута не отвлеченными принципами, а живым чувством любви или живым сознанием обязанности любовной помощи людям, тем ближе человек к подчинению своей внешней деятельности духовной задаче своей жизни. Завет не заботиться о завтрашнем дне, ибо «довлест дневи злоба его», есть не только завет не перегружать себя чрезмерными земными заботами, но вместе с тем требование ограничить себя заботами о реальной жизни, а не о предметах мечтаний и отвлеченной мысли. *Сегодня* я живу и живут окружающие меня люди; сегодня есть дело воли и жизни. *Завтра* есть область мечты и отвлеченных возможностей. *Завтра* легко совершить величайшие подвиги, облагодетельствовать весь мир, завести разумную жизнь. *Сегодня, сейчас* — трудно побороть и уничтожить свою слабость, трудно уделить нищему и больному минуту внимания, помочь ему и немногим, трудно заставить себя выполнить и небольшое нравственное дело. Но именно это небольшое дело, это преодоление себя, хотя и в мелочи, это хотя бы ничтожное проявление действенной любви к людям есть моя обязанность, есть непосредственное выражение и ближайшая проверка степени подлинной осмысленности моей жизни. Ибо дело сегодняшнего дня и текущего часа и мои отношения к окружающим меня близким непосредственно связаны с конкретностью моей жизни, с самим ее вечным существом; направляясь на вечное, стремясь исполнить заповеди Божии и питаться из вечного источника жизни, я необходимо должен осуществить ближайшие конкретные дела, в

которых находит свое выражение вечное начало жизни. Кто живет в сегодняшнем дне — не отдаваясь ему, а подчиняя его себе — тот живет в вечности. Свое нравственно-психологическое выражение такая правильная установка находит в смирении, в сознании ограниченности своих сил и вместе с тем в душевной *тишине и прочности*, с какою совершаются эти дела сегодняшнего дня, это соучастие в конкретной жизни мира; тогда как идолопоклонническое служение миру, с одной стороны, всегда проявляется в гордыне и восторженности и, с другой стороны, связано с чувством беспокойства, неуверенности и суеты. Ибо кто считает основной целью своей деятельности достижение какого-либо определенного внешнего результата, осуществление объективной перемены в устройстве мира, — с одной стороны, должен преувеличить и значение своего дела, и свои собственные силы, и, с другой стороны, ввиду шаткости и слепоты в течение всех земных дел, никогда не уверен в успехе и тем ставит свою жизнь в зависимость от условий, над которыми его воля не властна. Лишь тот, кто живет в вечном и задачу своей деятельности видит в возможно большем действительном обнаружении вечных сил — независимо от их внешнего успеха и объективного результата, — ...живет в душевном покое и в своем внешнем делании не отрывается от внутреннего корня своего бытия, от основного, внутреннего своего делания, направленного на укрепление этого корня.

Таким образом, внешнее, мирское делание, будучи производным от основного, духовного делания и им только и осмысляясь, должно стоять в нашей общей духовной жизни на надлежащем ему месте, чтобы не было опрокинуто нормальное духовное равновесие. Силы духа, укрепленные и питаемые изнутри, должны свободно излиться наружу, ибо вера без дела мертва; свет, идущий из глубины, должен озарять тьму во вне. Но силы духа не должны идти в услужение и плен к бессмысленным силам мира, и тьма не должна заглушать вечного Света.

Это есть ведь тот живой Свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир; это — сам Богочеловек Христос, который есть для нас «путь, истина и жизнь» и который именно потому есть вечный и ненарушимый *смысл нашей жизни*.

«Смысл жизни». // Педагогическое наследие русского зарубежья. 20-е годы. М., 1993. С. 12–23, 25–27, 31–36.

САГАТОВСКИЙ ВАЛЕРИЙ НИКОЛАЕВИЧ

(р. 1933)

Чего нам не хватает?

Чего нам не хватает, чтобы выйти из кризиса? Чтобы люди были рады своему <сегодня> и верили в свое <завтра>? Чтобы в самой богатой стране мира была нормальная экономика? Чтобы мы воочию увидели тех, кому хочется доверить управление страной? Чтобы разумные законы действовали неуклонно — всегда и для всех? Чтобы не коррумпированная сволочь и мафиози правили бы бал, а соль земли, становой хребет общества, — *народ* (не толпа и не самозванная «элита»), на ком все держится, занял свое достойное место? Чтобы, наконец, уйти от вечного нашего диагноза: «У России трудное время...»

«Финансирования» — скажут одни. «Такого-то или таких-то у власти» — ответят другие. Одним словом, чтобы страной распоряжались те, кто способен «провести реформы» («демократический» вариант) или «накормить народ» (вариант «коммунистический»). Так вот: ни то, ни другое само по себе нас не спасет. И как в бездонную бочку ухнут любые капиталы, любые отдельные инициативы, если...

Если мы не будем обладать тем, благодаря чему объединенное русское войско Дмитрия Донского, благословенное Сергием Радонежским, выиграло Куликову битву; Минин и Пожарский вывели Россию из смутного времени; наш народ победил в отечественной войне 1812 г. и в Великой Отечественной войне. Благодаря чему наши умельцы украсили Родину изумительными храмами; наши землепроходцы освоили новые земли от Груманта до Сан-Франциско; наша культура прошлого и начала нынешнего столетия действительно была «впереди планеты всей». Благодаря *силе духа*. Вот чего нам не хватает сейчас — не силы зависти и локтей, но *одухотворяющего* начала, без которого ни один народ и никогда не совершал никаких чудес — экономических и политических в том числе. Нам нужна такая *идея*, которая даст благодатный свет и непреложный ответ на вопрос: *во имя чего?*

«То есть, как? — воскликнет деловой прагматик. — Да во имя того, чтобы жить «как белые люди», чтобы на «мерседесе» подкатить к ресторану, да развернуться так, чтобы небу было жарко, чтоб все свои растущие потребности да враз удовлетворить... Что же еще?!»

Наше общество разочаровалось в коммунистических утопиях. Не той оказалась человеческая природа, чтобы «сознательно» работать на общее благо без частной заинтересованности. Не смогли кухарки успешно править государством: обнаглевшая «кухарочная» номенклатура вместо того, чтобы,

как обещали Маркс и Энгельс, привести нас из «царства необходимости» в «царство свободы», вконец разворовала страну и под занавес предала обманутый народ, быстренько перенеся себя на более надежные политические платформы, а капиталы — на зарубежные счета. Но что нам предлагают взамен: «Я стал миллионером, вот повезло!», «райское наслаждение» от «баунти», водки «Смирнофф», порнографии и педи-грибал? И «толстый, толстый слой шоколада»?

Запомните, господа. Ни одно общество, вдохновляемое такими «идеалами», никогда не поднимется выше компрадорского уровня: мафия, купленные ей политиканы и чиновники да крутящиеся вокруг них «шестерки», будут жить хорошо. (А разве им сейчас плохо?). Остальным, может быть, что-нибудь перепадет, какая-нибудь, так сказать, «гуманитарная помощь». Разве такой участи достойна Россия?

В начале был Дух!

Обратимся к истории. Напоминали ли те, кто создал могущество индустриальной культуры Запада, наших «рыцарей первоначального капитала»? Действительно ли там у истоков стояли одни пираты да разбойники с большой дороги?

Если таким образом рисовать, например, основы американского благосостояния, то Штаты напоминали бы какой-нибудь салун из фильмов о Диком Западе: нагнали, напились, подрались... И это было, и сейчас есть, но не среди тех, кто создавал и создает большие богатства и устойчивость общества в целом. Там «разбой» вписывался в куда более сложную систему поведения, имеющую *духовные* основы. И сейчас настоящий американский бизнесмен, «стопроцентный американец» — не «ковбой» и не «плейбой», а скорее «трудоголик».

Во имя чего предки нынешних трудоголиков совершили первую промышленную революцию в Англии XVIII века и создали мощь и богатство Соединенных Штатов?

Немецкий социолог Макс Вебер, специально исследовавший этот вопрос, назвал народы, у которых наиболее ярко проявился *«дух капитализма»*, *пуританскими* народами. Суть капиталистического духа заключается в жестком подчинении всех проявлений жизни рационально обоснованной системе действий по приумножению капитала: сумма денег, вложенных в любую деловую операцию, должна возрасти. Отсюда и вся жизнь регламентируется известным принципом, сформулированным в XVIII столетии американским просветителем Бенджаминном Франклином: «время — деньги» (вопреки нашим расхожим представлениям о просветителях, он,

как истинный американец, был одновременно и очень религиозным и очень деловым человеком).

Казалось бы, с таким духом не станет спорить и наш доморощенный бизнесмен. Ан нет: весь вопрос в том, что заставляет приумножать богатство. «Жизнелюб», гедонист видит в нем *средство* для того, чтобы обеспечить себе максимум наслаждений. «Скупой рыцарь» видит в нем самоцель. Ни то, ни другое не имеет отношения к тому «духу капитализма», о котором ведет речь Вебер. Ибо в его основе лежит *пуританство* или *кальвинизм* (по имени его основателя, религиозного деятеля XVI столетия Жана Кальвина) — одно из направлений *протестантизма*, которое, в свою очередь, является новым вариантом христианской религии (наряду с католичеством и православием), возникшим в XVI веке в Европе.

Вот предельно краткое изложение существа пуританства — религии мрачной и жестокой, в которой от Ветхого Завета гораздо больше, чем от Евангелия, от древнего Иеговы — чем от Христа¹. Все, что совершает Бог и должен делать человек, совершается и делается только во славу Господню (т.е. у мира, сотворенного Богом, в том числе у человека как одной из тварей — сотворенных существ, нет каких-то целей, значимых сами по себе)². 2. И все же у человека есть одна «личная» цель — загробное блаженство (не забывайте, что люди того времени верили в загробную жизнь безусловно, рай и ад были для них абсолютно реальными перспективами). 3. Бог изначально и по своему произволу разделил людей на *избранных* (которым уготовано райское блаженство) и *проклятых* (которых ждут муки ада). 4. Человек не может ни узнать того, что ему предопределил Бог, ни изменить — ни мольбой, ни делами — свою судьбу. 5. Тем не менее сомневаться в мудрости божественного решения — величайший грех. Задача человека — прославлять Бога — и не молитвами, но земными делами, своей профессиональной деятельностью. *Приумножение славы Господней есть приумножение богатства.*

Теперь представьте себе, что должен чувствовать человек, уверовавший во все это. *Страх и одиночество* — прежде всего (отсюда, именно отсюда: «Какое мне дело до вас до всех, а вам до меня...»). И единственный способ заглушить эти чувства — активная деятельность: быстрее, больше, еще

¹ Чтобы убедиться в этом, перечитайте Нагорную проповедь Христа (Евангелие от Матфея, гл. 5—7) и сравните с тем, что проповедовал Кальвин.

² Сам по себе человек «полностью отрешен от добра и мертв во грехе» — слова из «Вестминстерского исповедания 1646 г.» (См.: Вебер М. Избр. произв. М., 1990.—С. 140.)

больше — «время — деньги!» Эта мотивация особенно возрастает с некоторым ослаблением ортодоксального пуританства, когда стали допускать, что, хотя покаяние и мольбы бесполезны, — Бог никого не милует¹, — по успехам в делах (в бизнесе!) все же можно узнать о своей избранности. В условиях *такой конкуренции*, конечно же, некогда думать о близких, некогда жить внутренней жизнью, нельзя ни на секунду расслабиться: время — деньги, а возрастание капитала прославляет Бога и свидетельствует, что ты относишься к «избранному народу» (пуритане переняли и эту — весьма немаловажную — идею Ветхого Завета). Индивидуализм и строжайшая самодисциплина! И безжалостность, ибо безжалостен сам Бог.

Вот некоторые примеры, приводимые Вебером из пуританской литературы: «...Главным и самым тяжелым грехом является *бесполезная трата времени*... Трата этого времени на светские развлечения, «пустую болтовню», роскошь, ... сон — не более шести часов — морально совершенно недопустима»². Готовы ли наши «деловые люди» к такому образу жизни? И с кем они думают конкурировать? (Тут на «разборках» далеко не уедешь). «Символ веры *мормонов* также завершается следующими словами: «Однако ленивый или нерадивый не может быть христианином или спастись. Его удел погибель, и он будет выброшен из улья» (не попасть ему в «избранный народ», пусть, в лучшем случае, удовольствуется долей «сырьевого придатка» — В.С.). Поразительные экономические успехи этой секты были достигнуты преимущественно благодаря строжайшей *дисциплине*, сочетающей черты монастыря и мануфактуры; дисциплина, которая ставила индивида перед выбором: труд или уничтожение, сочеталась с религиозным энтузиазмом и была возможна только благодаря ему»³. А энтузиазм откуда? От стремления к вечной жизни за гробом. И если вдруг — чудом — она далась бы без трудовой аскезы, то тогда мы видим следующее (из книги «Путешествие пилигрима»): «некий «христианин», осознав, что он находится «в городе, осужденном на гибель», услышал голос, призывающий его немедленно совершить паломничество в град небесный. Жена и дети цеплялись за него, но он мчался, зажав уши, не разбирая дороги и восклицая: «Life! external

¹ Какой контраст с католичеством и православием!

² Вебер М. Цит. раб. С.186.

³ Вебер М. Цит. раб. С.254. Я всегда задумывался, почему устойчивыми оказываются только религиозные, а не светские утопические коммуны. Все дело, видимо, в том, что последние обращаются к разуму и доброй воле, первые же — к вере в возмездие или награду. Это, конечно, не прибавляет оптимизма относительно человеческой природы.

life!» («Жизнь! Вечная жизнь!»). «Едва ли самый углубленный и тонкий анализ, — комментирует Вебер, — мог бы более отчетливо передать настроение пуританина, занятого по существу только собой и помышляющего только о своем спасении...»¹.

Итак, жестокий индивидуализм и неиссякаемая активность во славу Господню! Крепкий сплав. И вывод Вебера: «Если пуританский Бог играл в истории такую роль, как мало кто из богов до и после него, то это произошло благодаря именно тем его атрибутам, которыми снабдила его сила идеи»².

Полезно знать, какая идея лежит в основе той цивилизации, которую некоторые из нас так страстно мечтают «догнать и перегнать» (хоть на большевистский, хоть на «демократический» лад). Но, может быть, все это «дела давно минувших дней»? Конечно, современный западный человек — не пуританин XVIII столетия. И все же это наследие прочно вошло в его образ жизни. Студенты американских колледжей слушают курс «Американский путь. Введение в американскую культуру». (А как у нас реагируют на малейшее упоминание о «русском пути»?!) В качестве базовых ценностей этого пути называют *индивидуальную* свободу, опору на самого себя и счастье, понимаемое как достижение материального благополучия, богатство.

Свобода официально провозглашается основной ценностью нового времени уже в американской «Декларации независимости» (1776 г.) и французской «Декларации прав человека и гражданина» (1789 г.). Свобода у последователей Жан-Жака Руссо выглядит совершенно естественно. Но как она могла сочетаться у потомков пуритан (ибо ими были первые английские и голландские переселенцы в Северную Америку) с учением о предопределении? Вот тут-то и надо понять, что это совсем не та свобода, которую подразумевали мы как вчерашние «марксисты» («свобода — это осознанная необходимость») или люди с российским менталитетом (свобода — это воля вольная). Человек, полностью предопределенный волей Бога и одинокий в этом мире, нуждается именно в *индивидуальной* свободе, свободе *от* — других людей, привязанностей, обязательств перед миром: «Они не должны ничего другим людям, они не ждут ничего от других людей»³. Это свобода одинокого волка, надеющегося лишь на свои силы

¹ Вебер М. Цит. раб. С. 145.

² Там же. С. 223.

³ The American way. An Introduction to American Culture. E.N. Kearny, M.A. Kearny, S.A. Creadol. New Jercey. 1984.—P. 19.

и в непрестанной борьбе кующего свое счастье. Одинокая свобода без помех приумножать «славу Господню»!

Права же других людей гарантируются не сердечной привязанностью, не голосом совести, но *рациональным договором о взаимовыгодных отношениях*. Американский политолог Александр Янов (советский историк, эмигрировавший в 70-е годы) с большим сочувствием цитирует американцев Горация Уайта и Ричарда Хофштандтера: конституция США «основана на философии Гоббса (того самого, который провозгласил «*homo homini lupus est*» — «человек человеку волк» — В.С.) и религии Кальвина. Она предполагает, что естественное состояние человечества есть состояние войны и что земной ум находится во вражде с Богом», и «Люди, набрасывавшие конституцию летом 1787 года в Филадельфии, не верили в человека, но верили в силу хорошей политической конституции, способной его контролировать. Они не верили в добродетель, но полагались на способность порока нейтрализовать порок»¹. Это и есть *правовое* общество. Не стройте иллюзий, прекраснотушные Маниловы! (Но Чичиков, став чуть «покруче», чувствует себя в нем неплохо).

И если закон позволяет безжалостно утопить другого человека, то самоутверждающийся во славу Господню не применит это сделать. Как и его Богу, ему незнакома жалость. Бог этот может потерять свой ортодоксальный религиозный образ, но сохранить свою суть в виде определенных ценностных установок на жизнь. Не становится ли понятнее в свете этого, к примеру, Сиси Кепвелл из многосерийной «Санта-Барбары»? Да и крепкая старушка Минкс Локридж не уступит ему в пуританской жесткости... Не становятся ли более понятными и кажущиеся порой беспредметными жалобы русских, что им как-то не по себе в благоустроенном правовом обществе?

В других странах индустриального Запада, где духовной основой оставалось католичество или пришедшее ему на смену лютеранство, пуританская прямолинейность смягчается. Земные наслаждения, в которых всегда можно покаяться (у католика) и ценность внутреннего мира созерцания, общения с Богом в своей душе (у лютеранина) умеряет предпринимательскую одержимость. Анализируя, к примеру, социально-психологический облик французского буржуа, И.М. Бунин отмечает: «...Капиталистическая склонность к накоплению была у французских предпринимателей заметно ослаблена по сравнению, например, с английскими и американскими...

¹ Янов А. Русская идея и 2000-й год. // Нева, 1990, № 9. С.145.

Основная цель французской буржуазии — не столько приумножить состояние, сколько его сохранить»¹.

Ставить знак равенства между духовными основами, определившими особенности жизни американского, французского, немецкого и других западных обществ, было бы непростительным упрощением. Тем не менее есть некая общая *духовная инварианта* Запада, сформировавшаяся в эпохи Возрождения, Реформации и Просвещения. Ее можно выразить одним словом: *антропоцентризм*.

Человек, стоящий в центре мира. Заброшенный в этом чуждый ему мир и утверждающий, реализующий себя в нем, подчиняющий его себе. Познать мир, чтобы подчинить его себе: «знание — сила!» (как мне кажется, более точно было бы перевести «знание — власть!», ибо *power* в английском языке означает и силу (мощь) и власть). Другой вопрос, прославляется ли при этом Господь и обеспечивается личное спасение (как у пуритан), или проявляется воля к власти Единственного (как у Штирнера или Ницше). Но в любом случае человек *противопоставляется* миру (субъект и объект у Декарта, Канта, Сартра, <я> и <не-я> у Фихте и т.д.). Именно этот мощный пафос самоутверждения и был той *силой духа*, которая оплодотворила индустриальную культуру Запада. Именно она заставила работать на себя все и вся, когда-либо созданное человечеством (порох, к примеру, был изобретен в Китае, но промышленное применение нашел на Западе; алгебра была создана арабами, но Запад сделал математическое естествознание «производительной силой», произведшей промышленную и современную научно-техническую революцию).

Хорошо это или плохо, нравится ли нам такой *фаустовский дух*² (хоть на сделку с дьяволом пойти, но дать простор творчеству и счастье человечеству) или нет — это мы обсудим дальше. Сейчас нам важно понять одно: вполне определенная *духовная установка* задавала направление развития западного общества, так же как, если взять другой регион, без японского духа не было бы и японского экономического чуда.

Есть ли в нынешнем российском обществе духовная установка, сопоставимая по силе и значению с описанными выше?

Или, как в известном анекдоте, мы хотели бы «жить как у них», а

¹ Буни И.М. Буржуазия в современном французском обществе. М., 1978. С. 22—23.

² О. Шпенглер в своей книге «Закат Европы» не случайно назвал цивилизацию Запада «фаустовской культурой».

«работать как у нас»? Что ж, для компрадоров — это осуществимая мечта. Не мешало бы только задуматься, *какую цену приходится платить за это обществу в целом.*

И последнее. Не означает ли защита тезиса «В начале был Дух!» столь мощный ныне поворот на 180 градусов от марксистского «Бытие определяет сознание»? Нет, не означает. Я не могу здесь подробно обсуждать этот сложный вопрос, ограничусь лишь несколькими замечаниями. Во-первых, бытие и сознание в разных отношениях и по-разному взаимно определяют друг друга. Во-вторых, бытие не сводится к экономике, к способу производства материальных благ. Последние являются необходимыми условиями, элементарной стартовой площадкой, обеспечивающей движение вперед; но не они задают высший смысл, направление движения: мы едим для того, чтобы жить, но не живем для того, чтобы есть. В-третьих, дух не появляется из ничего, он тоже рождается из сложной системы взаимодействий предшествующего исторического развития определенного общества (далее мы постараемся проследить это в отечественной истории). Точнее, *дух возникает как начало, превращающее это взаимодействие в новую неповторимую целостность.* Без экономики и политики дух в обществе не выживет, не пойдет дальше мечтаний. Но экономика и политика без духа мертвы, лишены той осмысленной динамики и того вектора, которые позволяют творить именно чудо, а не очередной базар. <...>

СУЩНОСТЬ РУССКОЙ ИДЕИ

К русской идее не только по-разному относятся, но ее и понимают по-разному. Не существует какого-то ее общепринятого развернутого изложения. Идея эта не только не успела воплотиться, но и сама разработка ее осталась неоконченной. Задача заключается не просто в том, чтобы изложить то, что было сделано, — необходим *новый синтез* уже имеющихся моментов, новое видение становящегося целого, отвечающее современной исторической ситуации. А ситуация эта такова, что требуется стратегическая идея, задающая духовные ориентиры в преодолении кризиса индустриальной цивилизации и возрождения российского общества. По моему глубокому убеждению русская идея является самым адекватным ответом на этот вызов истории.

Ставя вопрос таким образом, я, естественно, беру на себя очень большую ответственность. Удастся ли мне изложить сущность русской идеи достойно поставленной задачи — пусть судит читатель.

Несколько слов о методологии раскрытия проблемы.

1. Русская идея будет раскрываться как *система ценностей*, опирающаяся на определенные знания и существующая в контексте определенной духовной атмосферы.

2. Последовательность изложения этих ключевых ценностей — *понятий* задается *единством исторического и логического*. Это означает, что нам придется одновременно проследить реальную историю их осознания в отечественной мысли и понять их как такие моменты целого, каждый из которых последовательно раскрывает и обогащает (конкретизирует) содержание предыдущего, а вместе дают целостную мировоззренческую концепцию. Причем упор будет делаться не на детали и противоречия исторического развития описываемых понятий, но именно на их логическую и идеологическую связь¹.

3. Будет предложена такая интерпретация основных моментов русской идеи, которая, как представляется автору, позволит снять противоположность их религиозно-идеалистической и материалистической трактовки. Такое снятие, на мой взгляд, осуществляется в философии *антропокосмизма* или *ноосферном* мировоззрении. Разумеется, я отдаю себе отчет в том, что с такой трактовкой не согласятся ни верующие, принадлежащие к определенным конфессиям, ни «воинствующие материалисты». Я был бы удовлетворен уже и тем, если бы при этом меня не удалось упрекнуть в эклектике.

Соборность: воля к любви против воли к власти

Существует три основных типа отношений между человеком и миром: приоритет человека над миром; приоритет мира над человеком; паритет между ними. <...>

Третий — «паритетный» — случай, зиждящийся на *взаимодополнительности* свободы и единства, выражается в ценности и понятии *соборности*. Я и Мы, человек и мир не против, но вместе (единство), сохраняя в то же время свою *свободу и самоценность*. Абсолютом здесь становится *совершенствование* этого двоякого отношения: высшая ценность в *становящейся гармонии* самоценностей человека и мира.

Соборность — этим словом можно предельно кратко выразить сущность

¹ Сейчас слово «идеология» не модно, но никто от идеологии никуда не уйдет. Идеология есть осознание и обоснование своего отношения к миру. Если вы не берете это отношение «напрокат», руководствуясь конъюнктурой и модой, стало быть, вам приходится заниматься идеологией.

русской идеи, ее неповторимого вклада в сокровищницу мировоззренческих ценностей становящегося единого человечества.

Разумеется, для более полного раскрытия русской идеи потребуются и другие ценности и понятия. Но все они так или иначе вытекают из соборности, конкретизируют ее, являются разверткой богатейшего содержания этой первоначальной интуиции русского духа. Соборность является его первой характеристикой *исторически, логически и мировоззренчески*. <...>

В идее соборности вместо противостояния между человеком и миром, которое в пределе разрешается уничтожением либо человека, либо мира, как не представляющих ценности самих по себе, провозглашается их согласие. Не утопия ли это? Прежде чем более основательно раскрыть содержание соборности, посмотрим, ответом на какой вызов является эта идея, из какого тупика она предлагает выход. <...>

Различные определения соборности предлагаются в специальной философской литературе. Самое краткое из них принадлежит Бердяеву, когда он излагает взгляды А.С. Хомякова: соборность — это «общение в любви»¹. Любовь является основой соборного общения с миром и другими людьми, а характер этого общения был раскрыт еще Хомяковым. «А.С. Хомяков, — отмечает И. Вошинин, — ... был основателем учения о соборности, т.е. о сочетании свободы и единства группы личностей, объединенных общей любовью к тем же самым абсолютным ценностям»². Отсутствие противостояния *свободы и единства* (ключевых ценностей Запада и Востока), их *добровольная взаимодополнительность* — вот стержень различных определений соборности. <...>

В православии доминирующим моментом в понимании соборности стало общее согласие, органическое единство, не отменяющее индивидуальной свободы. Идеал соборности — Троица, все ипостаси которой одновременно и нераздельны (единство) и неслиянны (свобода, уникальность каждой ипостаси), а любовь — общая сущность Бога: Бок как «Солнце любви».

В контексте соборности свобода и единство не просто не противостоят друг другу (точнее, между ними отсутствует абсолютное, взаимоисключающее противостояние) — они взаимопроникают друг в друга, *открыты* друг другу и гармонизирующей их любви. <...> Водораздел с шопенгауэровско-ницшеанским пониманием воли состоит в том, что это не воля к власти,

¹ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. С. 128.

² Вошинин И. Солидаризм. Рождение идеи. Франкфурт-на-Майне. 1969. С.20.

ибо ее закон — это «закон любви»¹. Свобода это, таким образом, своя воля в противоположность необходимости, которая «есть только чужая воля»². Своя воля — но не своеволие, поскольку в свое, в свободу уже имманентно заложены и Другой (Ты) и Целое (Мы), освященные солнцем любви. Не замкнутая в себе, не эгоцентрическая свобода, ориентированная на самореализацию «по головам» (и смиримая лишь доводами разума), но свобода открытая, осуществляющая самореализацию в единстве с миром. <...>

Это такое единство, когда каждая индивидуальность (монада) считается со свободой и уникальностью других монад и самоценностью универсума не потому, что так оно будет выгоднее, но потому, что резонанс, эмпатия, единство для такой монады столь же сильная и столь же первоначальная потребность, как и свободная самореализация. <...>

Основой взаимопроникновения, взаимодополнения, гармонизации свободы и единства является любовь. Слово это многозначно, можно говорить, скажем, о любви к вкусным вещам или понимать любовь в духе Фромма, но понятно, что в отечественной философии под любовью подразумевается именно «солнце любви», не разлагаемое ни на какие свойства, но всему дающее свой свет. «Это сердце, сила любви, и притом духовной любви к действительно прекрасным и драгоценным предметам»³. Под последним верующий человек подразумевает проявление Бога: «сокровенный внутренний свет во всех сущих вещах»⁴. И когда человек в своем сердце ощущает этот свет, имеет место «целостная очевидность сердца»⁵.

Но я думаю, что возможно и другое — не ортодоксально-религиозное понимание «солнца любви». «Все во всем», взаимопроникновение монады и универсума, резонанс со всем сущим в мире и с миром в целом не обязательно олицетворяются в Боге и его присутствии. Люди, не принадлежащие ни к какой религиозной конфессии, тем не менее способны *всем сердцем* (и это главное!) ощущать самоценность Другого и Целого. А ведь это и есть *любовь* — добровольное и радостное приятие Другого и Целого в их самоценности, а не с точки зрения функциональной значимости для тебя лично или для строительства коммунизма. С этой точки зрения

¹ Хомяков А.С. Соч., Т. 1. С. 340.

² Там же. С. 344.

³ Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 388.

⁴ Там же. С. 308.

⁵ Там же. С. 313.

единство (сопричастность иному) именно потому и возможно, что человек способен любить не только себя и свою свободу.

Я не берусь давать определение любви, но, кажется, такой подход близок к пониманию ее сути. «Любовь, как нравственное начало, — отмечал Вл. Соловьев, — по необходимости есть и *живая личная сила, и универсальный закон*»¹. Соборность выступает как согласие отдельных индивидуальностей друг с другом и с целостностью общности, культуры, Космоса на основе принятия их свободных проявлений, их внутреннего мира, причем такого принятия, бескорыстие которого доставляет радость именно потому, что принимающий любит их не с точки зрения своего интереса или удовольствия (как сладкий пирог), но как таковых, как они являются в себе и для себя.

В свою очередь, в концепции соборности, как уже говорилось, предполагается, что и Целое-Бог излучает любовь по отношению к порожденному им миру, именно в любви — его сущность. Думаю, что и здесь возможна «неортодоксальная» интерпретация. А именно: Вселенная организована так, что, говоря современным языком, негэнтропийная тенденция в ней все же сильнее энтропийной, порядок возникает из хаоса, и в «музыке сфер» больше звучит добра и настроя на единение, чем зла и раздора. (Разумеется, речь идет не о количественном измерении, но о ведущей тенденции.) Человек не заброшен в чуждый мир, он рожден в своем Доме, в котором, как говорится, и стены лечат. Он может быть синтонным с миром, ибо в мире есть начало и основа, синтонная с человеком: в этом суть антропокосмизма. <...>

Соборность, как свободное единение свободных индивидуальностей, предполагает и внутреннюю целостность каждой такой индивидуальности. «Ибо *сердечное созерцание, совестная воля и верующая мысль* суть три великих силы нашего будущего, которые справятся со всеми проблемами, неразрешимыми как для *бессердечной свободы*, так и для *противосердного* тоталитаризма»². Высшая цель, стало быть, не просто реализовать себя, но *возвысить уровень своей целостности, одновременно возвышая уровень целостности мира*. И потому, не «тот достоин жизни и свободы, кто каждый день идет за них на бой», но тот, чей смысл жизни — в гармоничном совершенствовании себя и мира в единой неразрывной связке. И не через навязывание своих утопических проектов, но через полиалог, в сотворче-

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. // Собр. Соч. Т. 11. СПб. С. 163.

² Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 316.

стве, в полифонии неповторимых монад, совместно ткущих целостную ткань универсума. <...>

Не во имя интересов — сверхчеловека, передового класса или большинства — допускает соборность борьбу со злом, но лишь во имя защиты любви. В мире есть зло, но не в нем, а в любви сущность мира. <...>

Русская философия не только разработала основополагающую категорию соборности как ключевой ценности нашего мировоззрения, но и рассмотрела с ее позиций основные сферы отношений человека с миром: онтологию бытия в тесной связи с характером человеческого познания, нравственного поведения и эстетического отношения к миру (с позиций истины, добра и красоты), характер и космический смысл человеческой деятельности в целом, повседневное поведение человека, отношения людей в обществе. Каждая из этих сфер имеет свою ключевую ценность-катеорию. Каждая из этих ценностей-категорий, в свете которых решаются соответствующие проблемы, следуют из исходной концепции соборности и в то же время конкретизируют и обогащают ее, образуя в соотношении друг с другом сущность русской идеи. <...>

Всеединство и всечеловечность: нам внятно все...

Открытость Другому и Целому рождает такое качество русской души, как *всечеловечность*, которую Достоевский считал основной характеристикой русской идеи. <...>

Русская культура не противопоставляет себя другим культурам, она всегда готова к плодотворному диалогу с ними, всегда открыта для их восприятия, внутренней переработки и включения в синтез, который все в большей степени носит уже не локальный, но общечеловеческий характер. Здесь уместно еще раз подчеркнуть не узконациональный или региональный, но именно всечеловеческий характер русской идеи.

И такое отношение не ограничивается человечеством, но распространяется на весь мир, на все бытие в целом. В этом смысле всечеловечность есть проявление более широкой характеристики — *всеединства*. Последнее же, в свою очередь, выступает как конкретизация соборности. В самом деле, из понимания соборности, как гармонизации, взаимодополнения свободы и единства на основе любви, следует и определенное представление об идеальном состоянии мирового бытия в целом (и человеческого сообщества в частности), о высшей цели, смысле развития бытия. Таковым является состояние *всеединства*, оказывающегося принципом устройства любого множества, «которому присуща полная взаимопроникнутость и в

то же время взаимораздельность всех его элементов»¹. Можно сказать, что всеединство есть предельный результат воплощения соборности.

Фундаментальный анализ категории всеединства был осуществлен в русской философии Вл. Соловьевым. Все существующее в мире и в человеке для него существует не само по себе, не отдельно друг от друга, но в той всеобщей связи, которая делает мир и человека целостными, т.е. через отношение к всеединству. В этом мире, однако, есть две формы существования: абсолютная (вечная, неизменная), где целостность уже есть, и относительная (преходящая, изменяющаяся, раздробленная), где целостность еще становится. Первая форма относится к Богу, вторая — к реальному миру, порожденному Богом. Соответственно есть и две формы всеединства: Бог — сущее всеединство; Мир — *становящееся* всеединство. Смысл развития, эволюции природного мира — воплощение в нем того всеединства, которое вечно есть в Боге: «...постепенная реализация идеального всеединства составляет смысл и цель мирового процесса. Как под божественным порядком *все вечно есть абсолютный организм*, так по закону природного бытия все постепенно *становится* таким организмом во времени.<...>

Принцип всеединства положен Соловьевым и в основу нравственного поведения. Характеризуя основы нравственности, философ отмечает, что, во-первых, нравственное общество определяется «характером общинности или практического всеединства, в силу которого все составляют цель деятельности для каждого и каждый для всех» и, во-вторых, «все члены общества составляют не границы друг для друга, а внутренне восполняют друг друга в свободном единстве духовной любви»².<...>

Здесь мы снова возвращаемся к вопросу о возможности не ортодоксально-религиозной трактовки различных сторон русской идеи. Я понимаю, что моя точка зрения может вызвать серьезный протест, но тем не менее намерен ее открыто и последовательно проводить. В самом деле, что важнее — *разногласия* между креационистской точкой зрения официальных религий (Бог находится вне мира, это особая «сверхличность», создавшая мир из ничего) и точкой зрения пантеистической (в самом мире есть совершенствующееся вместе с ним начало: «музыка мира», «информационно-энергетическое поле» и т.д.) или то *общее*, что есть в этих двух вариантах трактовки всеединства? А общее я вижу в

¹ Хоружий С.С. Всеединство. // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 95.

² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. IV.

следующем: 1) в обоих случаях мир не есть скопление бездушно функционирующих «атомов», он есть становящееся единство, в котором за материальным существованием стоит духовная основа; 2) не борьба и противостояние, но синтез и целостность есть путь развития мира и человека; а потому все отдельные явления, претендующие на абсолютное доминирование, в истинном свете представляют как взаимодополняющие моменты становящегося целого; следовательно, не надменное отрицание друг друга, не зло во имя высших целей (Гегель, Маркс), но доброе единство является смыслом эволюции жизни и человеческой истории. <...>

Софийность: мудрая цельность

При обоих возможных истолкованиях всеединства оно предстает как идеальное состояние мира и человека, достигаемое на основе соборности. В религиозной интерпретации таким идеальным состоянием обладает Бог, и, следовательно, мир становящегося всеединства движется к Богу по пути обожения. Внерелигиозная интерпретация имеет в виду идеальные возможности самого мира и, соответственно, движение по пути их реализации. В обоих случаях это движение направляется каким-то исходным «проектом», «информационной программой». В первом случае это замысел Бога относительно сотворенного им мира, во втором — внутренние тенденции самого мира, направленные к возрастанию его целостности. И в том и в другом случае встает вопрос о непосредственном носителе этой «программы», субъекте, воплощающем ее в жизнь.

В религиозно-идеалистической философии разрабатывается первый вариант. Начало, посредствующее между Богом и миром, получило название *Софии* — премудрости божьей. Идея софийности основательно проработана в трудах В.С. Соловьева и С.Н. Булгакова. В Боге всеединство существует вечно и актуально. Чтобы мир свободно творил это всеединство, в нем должно появиться «...действительное самостоятельное существо, могущее от себя воздействовать на божественное начало. Только здесь объект божественного действия становится настоящим актуальным субъектом и самое действие становится взаимодействием. Это второе произведенное единство... есть... душа мира, или идеальное человечество (София), которое содержит в себе и собою связывает все особенные живые существа или души. Представляя собою реализацию божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество, или душа мира... занимает посредствующее место между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством

Божества, представляющим начало и норму этой жизни... Душа мира... есть существо двойственное; заключающая в себе и божественное начало и тварное бытие, оно не определяется исключительно ни тем, ни другим и, следовательно, пребывает свободною»¹.

София, таким образом, представляет собою двуединое начало. Это душа человечества, выполняющего свое космическое предназначение (становление всеединства), т.е. такая душа, в которой отражен предвечный замысел духа (его вечное всеединство). Человечество, преобразующее мир не во имя самоутверждения и удовлетворения своих растущих потребностей, но во имя Бога (во имя гармонизации раздробленного мира) — в этом смысл софийности.

В свете сказанного надо предостеречь от неграмотного (или умышленного) смешения софийности с гуманизмом (как соборности с коллективизмом). Гуманизм ставит в центр мира совокупного человека, преобразующего мир во имя человека. Софийность полагает, что человечество только тогда душа мира, когда оно служит (не рабски прислуживает! Видящий лишь себя или человека вообще не способен понять смысл *служения всеединству*) совершенствованию этого мира. Человек при этом совершенствуется вместе (а не вопреки или за счет) с совершенствованием бытия.

Софийная деятельность сталкивается с двумя главными препятствиями, одно из которых коренится в «мировой материи», а второе в самом человеке. Материя, или множественность сама по себе, без одухотворяющего ее единства, по мнению Вл. Соловьева, «сводится к понятию бытия, оказывающего сопротивление другому»². Это свойство материальных (вещественных) явлений Соловьев называет *непроницаемостью*: сами по себе эти явления чужды друг другу, между ними нет внутренней *соборной* связи. Это «бытие в состоянии *распадения*, бытие раздробленное на исключаящие друг друга части и моменты»³. Однако и на этом уровне бытия есть потенции единства, которые надо помочь пробудить и реализовать. В хозяйственной деятельности человека, если она носит софийный характер, «выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью»⁴.

¹ Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве. С. 130—132.

² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 21.

³ Соловьев В.С. Смысл любви. // Русский космизм. Антология философской мысли. М., 1993. С. 98.

⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1991. С. 39.

Не «возвышение потребностей» (марксистский лозунг), но возвышение самой природы!»

Такой процесс возможен потому, что «...Природа человекообразна, она познает и находит себя в человеке, человек же находит себя в Софии... и через нее воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса, через него и в нем природа софийна»¹. Так происходит *обожение* мира. В этом процессе в конечном счете «... Злой огонь самости погаснет, схваченный пламенем мировой любви»².

С.Н. Булгаков хорошо понимает всю сложность этого пути и видит его основного врага в самом мире — это смерть³. «Над оживлением природы, — писал философ, — неустанно работает ее сын и пасынок, раб и господин, повелитель и рабочий, *хозяин* (на хозяйскую ответственность, а не на «все позволено» делается здесь акцент — В.С.). Омертвевшую тварь он старается согреть теплотой своей жизни. Он не в состоянии удержать эту жизнь даже в себе, как в индивиде, сохраняя ее только в роде и на себе познавая силу своего врага — смерти. И в этом трагический характер борьбы: между субъектом и объектом постоянно образуется разрыв, смерть своей косою обрезает эту связь, но она снова восстанавливается»⁴. Гармонизация мира с неизбежностью включает в себя элемент трагедии. Но светлая цель лишает эту трагичность того ощущения бессмысленности, безысходности, Сизифова труда, которые столь характерны для Сартра и А. Камю. Тепло *бережения* мира, согревания его своим дыханием способно растопить лед отчуждения. Человеческим трудом создается «... Ткань Божья в мире»⁵.
<...>

Религиозные мыслители видят спасение в религии. С этим нельзя не согласиться, если ограничиться следующими характеристиками данного феномена, принадлежащими тому же Булгакову. В религии «высший смысл и высшее начало мира... становится святыней сердца»⁶. Религия — это

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1991. С. 113.

² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1991. С. 174.

³ Страстное нежелание смириться с необходимостью смерти вообще характерно для русских мыслителей. Вспомните, к примеру, «Исповедь» Л. Толстого. Преодоление смерти — в той или иной форме — понимали как высшую цель одухотворения жизни Вл. Соловьев и Н. Федоров.

⁴ Там же. С. 162.

⁵ Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 379.

⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. С. 265.

«живое чувство связи этого конечного и ограниченного «я» с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к не достигаемому совершенству»¹. В этом смысле я полностью стою на позициях религиозного чувства. Но — не конфессиональной догматики. В самом деле, что изменится, если в самом мире мы увидим извечную борьбу двух тенденций — «злого огня самости», непроницаемого для Другого и Целого, желающего себя утвердить центром мира и спалить весь мир, и солнца любви, соборного начала? Как показывает синергетика, и в неживой природе второе начало термодинамики, говорящее о ведущей тенденции в энтропии, беспорядку, хаосу, не является всевластным — и там способен твориться «порядок из хаоса». Как блестяще показал французский мыслитель Тейяр де Шарден, на любом уровне бытия есть, наряду с внешними связями, «сокровенное внутреннее вещей»², начала идеального, духовного. Борьба эгоизма и альтруизма, inferно и гармонии в живой природе уже очевидна. В человеке — просто бьет в глаза: воля к любви или воля к власти! Если человек примет сердцем и поймет разумом внутреннюю тенденцию самого мира к гармонизации и бросит на весы всю свою активность, не разделяя при этом веры в сверхличность находящегося вне мира «архитектора Вселенной»³, — спрошу еще раз: что изменится? Сойдет ли он с пути софийности? Не думаю.

Более того, я не могу согласиться с рассуждением Булгакова, когда он полагает, что «человеческое творчество не содержит в себе ничего метафизически нового» и что подлинное творчество принадлежит только творцу»⁴, т.е. Богу. Творчество есть и в самом мире, без него невозможно возникновение «порядка из хаоса». Творчество непредзаданного, непредвиденного

¹ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 265.

² Тейяр де Шарден. *Феномен человека*. М., 1987. С. 54.

³ Я не исключаю (в качестве гипотезы), что человек и жизнь на Земле есть результат эксперимента других разумных существ. Можно пофантазировать и дальше — предположить, что и «Большой взрыв», положивший начало нашей Вселенной, тоже дело рук разумного существа. Но в обоих случаях эти гипотезы проверяемы, т.е. это дело науки, а не религии. Официальные же религии требуют веры не в данное внутри нашей души *присутствие* духовного начала мира, но веры в некое антропоморфное (способное создавать, передавать откровения через пророков, гневаться, судить и т.д.) существо, в то же время обладающее сверхчеловеческими и вообще сверхприродными возможностями и принципиально находящееся вне мира.

⁴ Булгаков С.Н. *Философия хозяйства*. С. 114.

есть и у человека. Если последнее гармонируется с соборно направленным творчеством в самом мире, человеческая душа становится Софией, а деятельность человека — софийной. Сотворчество (человека и мира) на пути становящегося всеединства, а не просто реализация творческих планов Бога (кстати, Вл. Соловьев, оставаясь глубоко религиозным человеком в традиционном смысле этого слова, гораздо ближе в то же время — если судить по приведенным выше выдержкам — именно к такой точке зрения: он говорит о *взаимодействии* человека с Богом), на мой взгляд, выражает существо софийности. <...>

Творчество должно быть сотворчеством, вдохновляемым силой любви.

Софийность, таким образом, предполагает встречное движение и со-развитие мудрости, заложенной в собственных тенденциях бытия, и мудрости человека. <...> Софийность есть такое же взаимодополнение их внутренних тенденций творческого развития. <...>

Общее Дело: внехрамовая литургия

Соборность дает общий принцип отношения к жизни, всеединство — идеал, софийность — соотношение сил, обеспечивающих движение к идеалу. В понятии Общего Дела (оба термина, вынесенные в заглавие — и Общее Дело и внехрамовая литургия — принадлежит Н. Федорову) достигается еще одна ступенька конкретизации; всеединство и софийность прилаживаются теперь к определенной программе деятельности, в которой высвечивается сам характер человеческой деятельности в этом мире.

Русская культура, подобно культуре Востока, достаточно интровертирована, углублена во внутреннее созерцание, в котором, однако, душа не исчезает в мировом духе, но питается из его источника. Ее экстравертированность, направленность вовне, в отличие от культуры Запада, управляется не голой субъективностью, но душой, преображенной духом. Поэтому «Общее Дело» русской культуры и «бизнес», «деловой человек» — явления совершенно разного порядка. «Общее Дело» совершается кроткими и любящими (хотя и способными, когда надо, победоносно противостоять злу силой), а не «деловыми» и «крутыми». В последнем случае дело направлено на успех — личный в прагматизме, общественный — в марксизме. Есть потребности — их надо удовлетворить, и в этом деле стараться быть первым («догнать и перегнать!»). Вопрос «во имя чего?» оставим, мол, утопистам и лживым идеологам). Не то в «Общем Деле» — здесь смысл, высшая ценность и деятельность слиты в единое целое: «Искание смысла

есть искание... общего дела»¹. Поскольку общий смысл задается соборностью, всеединством и софийностью, то, понятно, Общее Дело не может противостоять миру и объединяет людей не на основе взаимной выгоды и согласования интересов в «общественном договоре», но, в конечном счете, на основе любви.

Иными словами, Общее Дело имеет *духовный* смысл и объединяет людей *духовной* связью. Противопоставляя Федорова Марксу, Булгаков именно это и имеет в виду. В марксизме духовность — элемент надстройки, производное от экономического базиса и в конечном счете обслуживающее его нужды. Марксизм исповедует малообоснованный оптимизм, согласно которому решение определенных социально-экономических проблем достаточно для обеспечения всеобщего счастья. Пессимист Ницше в этом смысле гораздо глубже: не верящий в подлинную духовность, он не строит и иллюзий о возможности чисто техническим путем преодолеть изначальный трагизм мировой жизни. Поэтому не менее важно противопоставить Федорова Ницше. <...>

Литургия, в прямом смысле этого слова, — христианское богослужение, во время которого совершается причастие. Употребляя этот термин для характеристики Общего Дела, Федоров хочет подчеркнуть, что в нем люди причащаются к высшему смыслу мирового процесса, осуществляют служение ему. И поэтому литургия выходит за пределы храма, становится *внехрамовой*, а мир в рамках такой деятельности становится *храмом*. «Литургия, — пишет Федоров, — или общественное служение (в смысле всечеловеческое служение)»², а Общее Дело характеризуется им как «внехрамовая литургия верных»³, «литургия братотворения»⁴. Общее Дело имеет, таким образом, не прагматический и не игровой характер. Серьезное, религиозное отношение к преобразованию мира вообще присуще русской культуре. <...>

Но что конкретно понимал Федоров под Общим Делом? То, что я сейчас изложу, неподготовленному читателю может показаться дикой фантастикой. Но не торопитесь пожимать плечами. Вдумайтесь — и вы увидите, что, во-первых, «фантазия» Федорова не так уж и фантастична, что, во-вторых, она ставит исключительно важные проблемы, и, в-третьих,

¹ Федоров Н.Ф. Соч. С. 197.

² Там же. С. 374.

³ Там же. С. 345.

⁴ Там же. С. 182.

взгляните на проект Федорова как на *возможный вариант* Общего Дела, постарайтесь увидеть в нем — сквозь фантастическую «технологию» — неотъемлемые черты любого другого (допустим, более «реалистического») варианта Общего Дела.

Основные пороки человеческой цивилизации, по Федорову, — это неродственность (небратство) и смирение перед неизбежностью смерти. Причем эти ее качества для него неразрывно связаны. Неродственное или небратское состояние — это такие отношения между людьми, когда внешние (юридико-экономические) связи заменяют внутренние детерминированные чувства любви и верности. В неродственном мире человек рвет почвенные связи, и, как бы предвидя позицию, подобную рассмотренной выше точке зрения Э. Фромма, он выступает против «исключительного прилепления к жене»¹ и забвения отцов. Человек для него прежде всего «сын человеческий»². Люди же смирились со смертью предков и, думая только об удовлетворении насущных потребностей, сами тоже оказываются бессильными перед смертью. Бытие в качестве сына, чувство родства всех поколений делает человека непримиримым к смерти. И Федоров предлагает... воскрешение умерших поколений, наших предков. «Причины неродственности и смерти, — учит он, — одни и те же, т.е. равнодушие, недостаточная любовь, точно так же как одни и те же средства восстановления родства и оживления, т.е. воскрешение»³. «Воскрешение есть полное торжество нравственного закона над физической необходимостью»⁴, «Воскрешение мертвых восстанавливает полноту жизни, а соединение мысли и дела — полноту разума»⁵. В результате люди объединяются в братственном Общем Деле. «Мир,... остающийся неволею (к смерти)... должен стать проектом возвращения к бытию»⁶ и «Все будет родное, а не чужое»⁷.

Что больше поражает в этой вселенной утопии — грандиозность или фантастичность? Я думаю, что этот проект утопичен отнюдь не в силу своей фантастичности. В самом деле, разве люди не всегда мечтали о максимальном продлении жизни, а в пределе — о бессмертии и возможности воск-

¹ Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 64.

² Там же. С. 66.

³ Там же. С. 205.

⁴ Там же. С. 198.

⁵ Там же. С. 179.

⁶ Там же. С. 552.

⁷ Там же. С. 529.

решения? Является ли последняя возможность только прерогативой божественного чуда? Как отмечает А.К. Манеев, по современным научным представлениям существует «информационно-голографическая основа принципиальной возможности даже посмертного восстановления»¹. Конечно, технически мы еще не можем ни создать голографическую информационно-генетическую программу, ни синтезировать по ней живой организм из необходимых материалов. Но *принципиально*, повторяю, это возможно. И восстановление жизни, создание новой жизни в будущем, если человечество не погубит самое себя, войдет в повседневное существование. <...>

Федоров поставил еще более смелую задачу. Ее решение он связывал с расселением в Космосе воскрешенных людей, с освоением Вселенной. И это, опять-таки, принципиально возможно. Почему бы в самом деле человечеству не сплотиться вокруг такого *Общего Дела*? Проблемы, которые здесь возникают, являются не столько научно-техническими, сколько философско-мировоззренческими.

По сути дела Федоров верит в *абсолютную* реализацию вечной жизни в *относительном* мире. Допустим, что всеобщее воскрешение состоялось, смерть изгнана. Рождаются ли при этом новые люди? Вносятся ли вообще какие-то изменения в жизнь, или рождение и творчество ушли из жизни, и все силы брошены на сохранение того, что восстановлено? Решение такой задачи предполагает *всеобъемлющий* контроль над всем сущим (Федоров, как мы видели выше, это хорошо понимает). Но можно ли контролировать *бесконечность*, полностью подчинить себе процесс развития, *спонтанного по сути своей*, или приостановить его? Очевидно, что нет. Полный контроль над миром — это технократическая утопия. Полная реализация идеала, превращение мысленного предела в реализуемую «систему показателей» — также утопия. И здесь российская ангажированность практическим преобразованием явно перекликается с Марксом. Далее, достойно ли воскрешения все, что жило под солнцем? Надо ли воскрешать отъявленных преступников? <...>

Опасность утопичности *Общего Дела* в его федоровском варианте, таким образом, налицо. Но это ни в коем случае не должно дискредитировать саму идею *Общего Дела*. Попробуем выделить те положительные стороны, которые имеют место и в проекте Федорова и относятся к сути

¹ Манеев А.К. Человек. Философский аспект основы сознания и деятельности. // Русский космизм... С. 363.

любого варианта Общего Дела, как организации человеческой деятельности на софийной основе.

1. Универсальность по содержанию. Общее Дело ориентировано на изгнание (скажем мягче: минимизацию) из мира основных врагов всеединства — вражды (неродственности) и смерти. Человечество сознательно ставит перед собой не частную, но всемирную задачу.

2. Универсальность по объему. Общее Дело имеет не только глобальный, но и космический охват. Человечество сознательно выходит в Космос, берется за организацию земной и космической жизни.

3. Колоссальная техническая сложность Общего Дела подчинена духовной задаче — построению жизни в соответствии с идеалами. <...>

Таким образом, Общее Дело, как способ организации человеческой деятельности в целом, объединяет в себе в качестве взаимодополняющих моментов, во-первых, общность цели и индивидуальное творчество и, во-вторых, духовный смысл и развитую технологию. <...>

Остается поискать более реалистический вариант Общего Дела, адекватный запросам и возможностям той части современного человечества, которая отдает себе отчет в том, что современная цивилизация находится на пороге глобальной катастрофы, на краю обрыва, и ищет другого пути, не удовлетворяясь ни «капиталистическим», ни «социалистическим» способом падения в пропасть.

Не найдем ли мы наметки иного варианта Общего Дела, если попробуем из сферы религиозной философии перейти в другую сферу русской культуры — в науку и опирающиеся на нее философские искания? Обратимся к традиции *русского космизма*.

Антропокосмизм: путь к ноосфере

Космизм в русской культуре может быть понят в широком и в узком смыслах. В узком — это направление научной и философской мысли, разрабатывающее проблему неразрывной связи человека и космоса. Здесь мы вспоминаем имена К.Э. Циолковского, Л.Д. Чижевского, В.И. Вернадского и др. В более широком плане: «*Русский космизм*, — как отмечает О.Д. Куракина, — это определенная ориентация целой культуры, в частности российской, в основе которой лежит мировоззрение живого, нравственного Всеединства человека, человечества и Вселенной в его отношении к творцу и творению. Идеи русского космизма нашли свое воплощение в самых различных сферах культуры: в русской философии конца XIX — начала XX в., в поэзии (Тютчев, Брюсов, Заболотский), в музыке (симфонии Чайковского, Скрябина, Рахманинова), в живописи (Нестеров, Рерих, Спасский,

группа Амаравелла), в науке — ориентация на парадигму «мир как живой организм» (в отличие от довлеющей до настоящего времени парадигмы «мир как громадный механизм»)¹.

Связь этих двух феноменов не является прямой и непосредственной. Одни исходят из фактов науки и в основном исповедуют материалистическое мировоззрение. Другие — из религиозно-идеалистического настроя на мир. Тем не менее в глубине эта связь есть и она оказывается очень существенной. Несмотря на все различия, и то и другое вырастает из общих архетипов русской культуры. Просторы Евразии и безбрежность русской души не могли не открыться Космосу. Русский размах не мог не прийти к идее космического предназначения человека. Исследуя эту связь, мы обнаруживаем удивительную и многообещающую тенденцию к синтезу идеализма и материализма, без которого не может быть синтеза культуры и цивилизации, духовности и средств ее реализации. Оба смысла космизма вместе рождают особое — *ноосферное* — мировоззрение и обосновывающую его философию *антропокосмизма*. Именно в их рамках, как мы увидим, и можно определить Общее Дело, являющееся глобальным Ответом на Вызов проблем мирового сообщества и нашей страны.

Русский «конкретный идеализм» заложил категориальные основы антропокосмизма: ту самую цепочку ценностей-понятий, которая была описана выше — соборность, всеединство, софийность, Общее Дело. Философские размышления естествоиспытателей, осмысление конкретных фактов науки привели к формулировке понятия *ноосфера*. Эта категория в то же время является прямым преемником предшествующей идеалистической мысли. Попробуем в этом разобраться.

Вообще говоря, идеалистический настрой на духовное единство мира проникает в самые, казалось бы, материалистические построения русских космистов. «Я чистейший материалист, — заявлял, например, К.Э. Циолковский. — Ничего не признаю, кроме материи»². Но чуть дальше: «Я не только материалист, но и панпсихист, признающий чувствительность всей вселенной. Это свойство я считаю неотделимым от материи... неорганическая материя в зачатке (потенциально) жива»³. В статье «Причина Космоса» он фактически описывает эту причину как разум и волю вселенной, как

¹ Русский космизм и ноосфера. Ч. 1. М., 1989. С. 3—4.

² Циолковский К.Э. Монизм вселенной. // Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 276.

³ Там же. С. 279.

Бога: «Разум есть то, что ведет к вечному благосостоянию каждого атома»¹. (Чем не соборность и всеединство? — В.С.). То же пересечение материалистических и идеалистических тенденций можно наблюдать и в формировании ноосферы — как научного понятия и мировоззренческого идеала. <...>

На основе сказанного выше можно предложить следующее определение. *Ноосфера* есть такое взаимодействие природы, общества и человеческих индивидуальностей, в котором на основе духовной жизни человека и космоса достигается оптимальная реализация внутренних тенденций сторон взаимодействия, их коэволюционное развитие, направленное на становление целостности космоса, и развивающаяся гармония этой целостности.

В этом определении достигается синтез двух направлений отечественной мысли: идеалистической философии и естествознания. Вопреки материализму здесь признается духовная основа мира. Вопреки ортодоксальной религиозно-идеалистической философии здесь говорится о Боге, как «сверхличности», стоящей вне мира и создавшей этот мир. Но, по моему глубокому убеждению, сохраняется главная общая идея: человек и мир изначально духовно едины, а не противопоставлены друг другу; только принимаемая внутренние соборные тенденции Другого и Целого, субъект может способствовать не гибели, но гармоническому развитию Я, Ты и Мы (понимая под последним не только сообщество людей, но и единство мира в целом). *Эта идея и составляет основное содержание антропокосмизма*, который, таким образом, является законным наследником обоих названных выше направлений развития отечественной культуры и объединяет их в высшем синтезе.

Идеал ноосферы, положенный в основу мировоззрения, означает *принципиальное изменение позиции человека*: от властного монолога по отношению к миру — к диалогу и сотворчеству с ним, от воли — к власти (культура Запада) или от ухода в лоно Абсолюта (культура Востока) — к гармоничной жизни в мире и с миром в качестве его разумной, а потому и самой ответственной части.

Подчеркну еще раз: это предполагает не просто рационалистический «учет интересов» личностей, общества и природы, но сотворчество *взаимного сердечного расположения*, внутреннего приятия друг друга. Мне кажется, в этом и состоит суть идеи «обожения» мира. Стать «как боги» не значит стать вселичными — это значит любить как боги, взаимно принимать все

¹ Циолковский К.Э. Монизм вселенной. // Грезы о земле и небе. Тула, 1986. С. 289.

сущее в мире как богов, со-творцов, а не как тварь-объект манипулирования. При таком подходе *доминантный смысл жизни — это свободная самореализация в становлении ноосферы, т.е. развивающейся гармонии личности-общества-природы.*<...>

Правда отношений

В идеальном обществе, считает А. Солженицын, люди «должны прежде всего преследовать *не интересы*, а стремление к *правде отношений*»¹. В этой формуле — суть расхождения между взглядами на отношения в обществе, характерными для западной и русской культуры.<...>

«Западноевропейское человечество, — писал И. Ильин, — движется волею и рассудком. Русский человек живет прежде всего сердцем и воображением и лишь потом — волею и умом. Поэтому средний европеец стыдится искренности, совести и доброты как «глупости», русский человек, наоборот, ждет от человека прежде всего доброты, совести, искренности. Европейское правосознание формально, черство и уравнилельно; русское — бесформенно, добродушно и справедливо»²<...>

В «Философии неравенства» Бердяев вполне в духе русской идеи начинает с критики абсолютизации личностного начала: «Личности нет, если нет ничего выше ее». Но сверхличная ценность — это Божественное, а оно «требует жертв и страданий». Религиозная основа, упорядочивающая общественную жизнь, является мистической сутью, «иррациональным остатком» государства, не сводимым к согласованию общественных интересов.<...>

Другая крайность — соблазн безвластия — «обосновывалась» анархистами, а на практике выражалась и выражается в извечной российской безответственности и ленивом саботаже всего того, что «спускается сверху».

Так что же, я соглашаюсь с критиками утопичности идеи соборности, когда она заземляется на социальную почву? *Ни в коем случае!* Я хотел лишь показать, к чему приводит абсолютный *разрыв* и *противопоставление* внешнего и внутреннего *уровней* регуляции человеческих отношений. Между тем, помимо такой абсолютизации, русская мысль давно выработала оптимальное решение этого вопроса. Суть его во *взаимной дополнителности* внешнего (политико-правового) и внутреннего (нравственно-религиозного) уровней регуляции с признанием *определяющей роли последнего* (как и в соотношении культуры и цивилизации).<...>

¹ Солженицын А. Красное колесо. // Наш современник. 1990, № 11. С. 111.

² Ильин И. Против России. // Литературная Россия. 20. IV. 1990.

Поступок как со-бытие

Концепция *ответственного поступка* в русской философии была развита М.М. Бахтиным, одним из последних мистиков (наряду с А.Ф. Лосевым), донесших до нас эстафету золотого и серебряного века русской культуры в области философии.

Подлинное бытие человека, учил Бахтин, определимо «...лишь в категориях действительного причащения, т.е. поступка, в категориях участно-действенного переживания конкретной единственности мира»¹, а «утвердить факт своей единственной незаменимой причастности бытию — значит войти в бытие именно там, где оно не равно себе самому — войти в событие бытия»². Поступок, стало быть, есть причащение неповторимой индивидуальности к неповторимой же (столь же единственной, самоценной) целостности бытия, совершаемое столь же неповторимым способом. <...> «Только изнутри... моего соответственного поступка, — подчеркивает Бахтин, — может быть выход в это единство бытия... Понять предмет — значит понять мое должествование по отношению к нему... понять его в отношении ко мне в единственном бытии-событии, что предполагает не отвлечение от себя, а мою ответственную участность»³. «Поступок в его целостности, — утверждает мыслитель, — более чем рационален — он ответствен»⁴, ибо «в поступке выход из только возможности в единственность раз и навсегда»⁵.

Человек, таким образом, участвует в созидании, становлении живой ткани мира. <...> Поступок же — не насилие над бытием, но его приращение, усовершенствование, *единство творчества и благоговения перед тем, что становится на основе сущего*. Поступок исключает нигилизм и циничную усмешку. Он серьезен и радостен чистой радостью. В поступке тяга к самоутверждению за счет разрушения или следованию стереотипам противостоит тяге к новой встрече с бытием, взаимосозидательной — и потому доброй — встрече. В нем проявляется и рождается не преступник и не «винтик», а Человек как самая ответственная часть Мира, как микрокосм в макрокосме. Именно поэтому он есть не противо-бытие, но *со-бытие*. <...>

¹ Бахтин М.М. К философии поступка. // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984. № 1985. М., 1986. С. 91.

² Там же. С. 114.

³ Бахтин М.М. К философии поступка. С. 95.

⁴ Там же. С. 103.

⁵ Там же.

Итак, воля к власти делит людей на «ярких» преступников и безликих функционеров серийного производства и потребления («по-става» в терминологии Хайдеггера). Воля к любви выражается в созидательном и ответственном поступке.

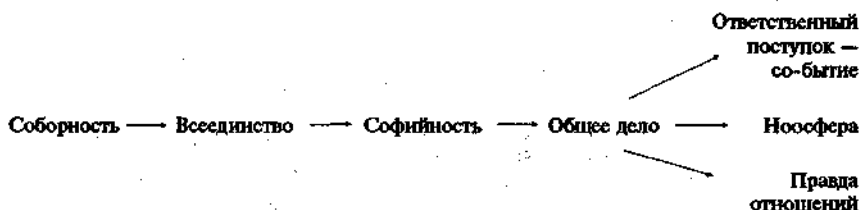
Так что же такое русская идея?

Русская идея дает Ответ на Вызов современности. На тот Вызов, который бросают выживанию человечества глобальные проблемы мирового сообщества. Этот Ответ заключается в принципиальной мировоззренческой переориентации. Эта переориентация состоит не в голом отрицании ключевых ценностей Запада и Востока, но в творческом синтезе их лучших сторон, как моментов нового целостного мировоззрения. Именно такого мировоззрения катастрофически недостает как доминирующей в мире индустриальной цивилизации, так и нам — россиянам — в выборе своего пути. В чем же существо этого мировоззрения?

Это мировоззрение *антропокосмистское* по своим основаниям, *ноосферное* по своей устремленности и *православно-христианское* по преемственности духовных традиций.

Антропокосмизм говорит о единстве человека и космоса, а не об их чуждости и противостоянии друг другу; он видит человека не как центр мира, но как его органическую часть, ответственную за становление мирового единства. Ноосфера есть такое состояние становящегося мирового единства, в котором совместное оптимальное взаимодействие всех уровней бытия достигается с ответственным участием человеческой деятельности, разума и сердца. Православие наиболее последовательно проводит христианские идеи любви и соборности, идущие на смену похоти власти, вражде и разобщенности.

В основе этого мировоззрения лежит следующая цепочка ключевых ценностей, которые одновременно являются категориями, раскрывающими существо русской идеи:



Соборность конкретизируется во всеединстве и софийности. Вместе эти три категории обосновывают идеал Общего Дела, который предстает как созидание ноосферы. Это созидание требует организации взаимодействия между людьми на основе правды отношений и человеческого поведения как ответственного поступка — со-бытия, совершенствующего ткань человеческого и мирового бытия. <...>

А русская идея в целом, преодолевая односторонность путей Запада и Востока, синтезирует их положительные стороны в новой целостности Востоко-Запада — прообразе становящегося единого человечества. <...>

В основе русской идеи лежит соборность, в которой взаимодополняют друг друга ценности свободы (Запад) и единства (Восток) и преодолеваются крайности воли к власти (примат человека над миром) и ухода, слияния с Абсолютом (примат мира над человеком). Гармонизация взаимодополняющих ценностей осуществляется не на основе рационального решения («общественного договора»), но на основе любви, как изначально присущего человеку сердечного притяжения Другого (Ты) и Целого (Мы).

Всеединство выступает как такое состояние мира и человека, в котором воплощается идеал соборности. Мир и человек предстают как становящееся всеединство, где осуществляется гармонизация единого и многого, преодолеваются крайности тоталитаризма и индивидуализма. По отношению к другим культурам всеединство проявляется как всечеловечность, открытость иному.

Софийность характеризует путь достижения всеединства через взаимодополнительность внутренних тенденций мира к соборности, его духовной основы («замысла Бога о мире») и человеческой души, синтонной, настроенной в резонанс с этим мировым замыслом. Здесь преодолеваются крайности забвения себя в мире (абсолютизация трансценденции) и навязывания миру только своих проектов бытия (абсолютизация экзистенции). <...>

В Общем деле проявляется та целостная характеристика русской идеи, которая была дана И. Ильиным: «Русская идея есть идея *сердца*. Идея созерцающего сердца. Сердца, созерцающего *свободно и предметно* и передающего свое видение *воле* для действия и *мысли* для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности. Вот путь нашего возрождения и развития»¹.

¹ Ильин И. О русской идее. // Русская идея. М., 1992. С. 436. Читали ли это скептики, говорящие о «непонятности» русской идеи? Размышляли ли над всем богатством содержания этой идеи, заключенной в нашей культуре (хотя бы в том

Таким Общим Делом для современного человечества является созидание ноосферы, где люди сознательно переходят от идеологии максимума (обществу побольше взять от природы, личности — от общества) к идеологии *оптимума* — гармоничного совместного развития, со-творчества личности, общества и природы. В идеале ноосферы преодолеваются крайности традиционного общества, не способного взять на себя ответственность за окружающую среду, и индустриальной цивилизации, насилующей эту среду во имя собственной суетности. В ноосфере органически взаимодополняют друг друга культура (как реализация жизненных смыслов, высших ценностей) и цивилизация (как «технология» этой реализации) при определяющей роли культуры.

Такой характер деятельности возможен лишь при ориентации человеческих взаимоотношений на правду отношений, а человеческого поведения — на поступок — со-бытие. В правде отношений взаимодополняют друг друга внутренняя соборность, готовность к добровольным уступкам (нравственно-религиозная основа) и внешняя общественность (политико-правовые средства реализации) при определяющей роли внутреннего начала. Здесь преодолеваются крайности внутренней интенции без средств реализации и внешних средств без внутреннего глубинного смысла, т.е. содержания без организационного оформления и формы без внутреннего содержания. Поступок как со-бытие, как неповторимый и ответственный способ человеческого участия в созидании «божьей ткани» бытия объединяет в себе индивидуальное творчество и благоговение перед целостностью бытия и преодолевает крайности стереотипного функционирования без творчества и «творчества» как преступления, отрицания и разрушения бытия во имя самоутверждения.

Таким образом, русская идея представляет собой определенную мировоззренческую установку, дает доминанту духовно-практического отношения к миру с позиций соборного идеала мироустройства, общества, человека и человеческой деятельности. Суть этой установки — созидательная любовь к миру (мир — наш Дом и Сад), а не уход от якобы иллюзорной реальности и не одержимость «похотью власти». Не гигантская фабрика, не биржа, не комплекс развлечений, но Дом как Храм в мировом Саду — таков наш идеал.

скромном объеме, который удалось представить в этой книге)? Или, все равно, «непонятно»? Что ж, «пойми, коль может, органа жизнь глухонемой!» (Да ведь и хлеб надо оставить для очередной «проблематизации»: если идея созрела для воплощения, то о чем же рассуждать, чем свою многозначительность поддерживать?)

Исторически русская идея возникла как творческий синтез лучших идей Нового Завета (православия), здорового языческого начала русской души, ошущающей жизнь по принципу «все во мне и я во всем» и антропокосмических тенденций современной науки. И по генезису, и по направленности, и по значению она не есть нечто узко-национальное, тем более националистическое («шовинистическое», «великодержавное»), но обладает всечеловеческим характером. Эта идея необходима и для всего человечества, ищущего выход из тупика, куда завела его индустриальная цивилизация Запада, выдающая себя за воплощение общечеловеческих ценностей, и для разрешения трагической судьбы народа, породившего ее, но как никогда далекого от ее реализации.

Что может ждать русскую идею в жестких условиях современной исторической реальности? Каким характером надо обладать, чтобы в этом мире защитить призыв к любви, противостоять силой нагнетающему злу, воплотить ее в жизнь?

Общая задача и здесь поставлена И. Ильиным: «Нам предстоит вырастить из свободного сердечного созерцания *свою, особую, новую русскую культуру воли, мысли и организации*»¹. Есть ли еще у нас шансы для этого? Или эту идею реализует какая-то другая, подхватившая ее культура? Или скатывание в пропасть уже неотвратимо? <...>

Я не могу исключить того, что в силу запущенности обстоятельств и недостатков нашего характера мечты останутся мечтами. Но, подчеркну еще раз, русская идея имеет всечеловеческий характер. Человечество в целом стоит перед дилеммой: или оно сможет установить диалог с миром, пойти по пути гармонического развития личности — общества — природы (человека — культуры — космоса), а это и есть суть русской идеи, или оно погибнет под грузом своих эгоцентрических амбиций и погубит эту — все еще прекрасную — зеленую и голубую планету. Конечно, это не завтра случится, и для ищущих «хлеба и зрелищ», для пирующих во время чумы на их век хватит... Стало быть, или сползание в пропасть, или освоение русской идеи другими культурами, или все же естественное ее воплощение прежде всего у себя на Родине. Обидно будет, если такая прекрасная мечта не воплотится в жизнь. Или мы еще не исчерпали тех трагедий, которые должны были выпасть на нашу долю? Не пора ли, наконец, и удаче обратить к нам свое лицо?

Никто не даст гарантий на этом трагическом рубеже тысячелетий. Но

¹ Ильин И. О русской идее. С. 440.

для тех, чья духовность освящена русской идеей, иного пути нет: сделать все и делать до конца, чтоб в этом мире стало лучше, чтоб потеснилось зло и раздор, чтоб больше стало добра, чтоб обживался этот мир, все больше становясь нашим Домом, Садам, Собором, в котором мы служим литургию одухотворения бытия.

«Русская идея: продолжим ли прерванный путь?»
СПб., 1994.—С. 6—12, 102—105, 116—124, 127, 128, 133,
135—148, 150—153, 155—157, 159, 161—167, 212—213.

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ И ЗАЧЕМ ОНА?

КАНТ ИММАНУИЛ	
Система философского знания	3
ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ	
Условия философствования	13
ШОПЕНГАУЭР АРТУР	
Философское воззрение и положение философа в обществе	20
МАРКС КАРЛ	
Философия активистская и философия созерцательная	25
НИЦШЕ ФРИДРИХ	
Опасности, грозящие развитию философии	29
СТРУВЕ ГЕНРИХ	
О возможном синтезе разных направлений философии	39
ВИНДЕЛЬБАНД ВИЛЬГЕЛЬМ	
Что такое философия?	45
ГРОТ НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ	
Философия как ветвь искусства	53
ЗИММЕЛЬ ГЕОРГ	
Сущность философии	57
СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ	
Исторические дела философии	80
ГУССЕРЛЬ ЭДМУНД	
Философия как строгая наука	94
БЕРГСОН АНРИ	
Философская интуиция	102
РИККЕРТ ГЕНРИХ	
О понятии философии	119
ШЛИК МОРИЦ	
Поворот в философии	134

ЯСПЕРС КАРЛ	
Философия как трансцендирующее мышление; философская вера*	138
ЮШКЕВИЧ ПАВЕЛ СОЛОМОНОВИЧ	
О сущности философии (к психологии философского миросозерцания)	142
БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ	
Потребность человека в философии*	159
ШПЕТ ГУСТАВ ГУСТАВОВИЧ	
Мудрость или разум?	173
ГАДАМЕР ХАНС-ГЕОРГ	
Герменевтический аспект философии*	201
САРТР ЖАН ПОЛЬ	
Марксизм и экзистенциализм	207
МЕРСЬЕ АНДРЭ	
Философия и наука	219

РАЗДЕЛ II. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ

БЭКОН ФРЭНСИС	
Новый Органон*	224
ЛОКК ДЖОН	
Вторичные качества предметов*	227
ЛЕЙБНИЦ ГОТФРИД ВИЛЬГЕЛЬМ	
Принципы достаточного основания*	235
КАНТ ИММАНУИЛ	
Общая задача чистого разума	235
ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ	
Истинное и ложное	247
ФРЕЙД ЗИГМУНД	
Сознание и бессознательное*	257
ЛОССКИЙ НИКОЛАЙ ОНУФРИЕВИЧ	
Человеческое Я как предмет мистической интуиции	263

Названия, помеченные звездочкой, даны составителем, если этого нет, то названия принадлежат самим философам и соотносятся либо с полным текстом, либо с фрагментом соответствующей работы.

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ	
Мистика. Ее противоречия и достижения	267
ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ	
Живое знание*	285
ЮНГ КАРЛ ГУСТАВ	
Коллективное бессознательное	300
ФЛОРЕНСКИЙ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ	
Истина есть антинония	303
ХАЙДЕГГЕР МАРТИН	
О сущности истины	311
ПОЛАНИ МАЙКЛ	
Личностное знание	319
АНДРЕЙ БЕЛЫЙ	
Символ и искусство	325
ЛОСЕВ АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ	
Символ	327
БАХТИН МИХАИЛ МИХАЙЛОВИЧ	
Понимание и текст	336
ГАДАМЕР ХАНС-ГЕОРГ	
Понимание и философствование*	353
ПОППЕР КАРЛ РАЙМУНД	
Философия оракулов и восстание против разума	357
ФЕЙЕРАБЕНД ПОЛ КАРЛ	
Против методологического принуждения	362
СЕЛЬЕ ГАНС	
Типы личности ученого	366
ПОВАРНИН СЕРГЕЙ ИННОКЕНТЬЕВИЧ	
Спор. О теории и практике спора	377
ИЛЬИН ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ	
Яд партийности	391

РАЗДЕЛ III. ФИЛОСОФИЯ БЫТИЯ

АВГУСТИН БЛАЖЕННЫЙ АВРЕЛИЙ	
Время и жизнь*	394
СПИНОЗА БЕНЕДИКТ	
Понятия субстанции и атрибута*	398

БЕРКЛИ ДЖОРДЖ	
Материя не существует*	400
ГОЛЬБАХ ПОЛЬ АНРИ	
Природа не знает случайности*	403
ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ	
Противоречия и скачки*	407
ФЕЙЕРБАХ ЛЮДВИГ	
Природа и человек в системе философии*	410
ФЕДОРОВ НИКОЛАЙ ФЕДОРОВИЧ	
Космос нуждается в разуме*	413
СОЛОВЬЕВ ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ	
Безусловное начало бытия*	416
УАЙТХЕД АЛЬФРЕД НОРТ	
Реальность как процесс*	425
ЛЕНИН ВЛАДИМИР ИЛЬИЧ	
К вопросу о диалектике	429
БОГДАНОВ (МАЛИНОВСКИЙ) АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ	
Системная организация материи	432
АСКОЛЬДОВ (АЛЕКСЕЕВ) СЕРГЕЙ АЛЕКСЕЕВИЧ	
Понятие «время»*	442
ЛОССКИЙ НИКОЛАЙ ОНУФРИЕВИЧ	
Динамистическое учение о материи*	446
БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ	
Время и вечность*	450
ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ	
«Отрицание» не есть отрицание*	460
ЛОСЕВ АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ	
К мифологии материализма	464
ХАЙДЕГГЕР МАРТИН	
Бытие и время	472
КАМЮ АЛЬБЕР	
Абсурдность мира	481
БУНГЕ МАРИО	
Спектр категорий детерминации	485
ВИНЕР НОРБЕРТ	
Двигается ли вселенная к концу*	490

ПРИГОЖИН ИЛЬЯ, СТЕНГЕРС ИЗАБЕЛЛА	
Порядок из хаоса	492
МАНЕЕВ АЛЕКСЕЙ КЛИМЕНТЬЕВИЧ	
Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека	503
ГРУБЕЦКОЙ ЕВГЕНИЙ НИКОЛАЕВИЧ	
Мировая бессмыслица и мировой смысл	514
ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ	
Смысл жизни	522
САГАТОВСКИЙ ВАЛЕРИЙ НИКОЛАЕВИЧ	
Русская идея: продолжим ли прерванный путь	540

П.В.Алексеев, А.В.Панин
ХРЕСТОМАТИЯ ПО ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Лицензия ЛР № 065262 от 02.07.97 г.
 описано в печать 05.11.98. Формат 60×90^{1/16}. Печать офсетная.
 Печ. л. 36. Тираж 10 000 экз. Заказ № 7968.

ООО «Издательство Проспект»

Отпечатано с готовых диапозитивов на ГУП Смоленский
 полиграфический комбинат Государственного комитета Российской
 Федерации по печати. 214020, г. Смоленск, ул. Смольянинова, 1.