

ТЕМА 2. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

Основные вопросы:

1. Мир и человек.
2. Основной вопрос философии.
3. Философское мировоззрение.
4. Идеализм и его формы.
5. Материализм и его формы.
6. Предназначение философии. Основные функции философии.

АРИСТОТЕЛЬ МЕТАФИЗИКА. Книга четвертая

Глава первая

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущного. Если же те, кто искал элементы вещей, искали и эти начала, то и искомые ими элементы должны¹ быть элементами не сущего как чего-то привходящего, а сущего как такового. А потому и нам необходимо постичь первые причины сущего как такового.

Глава вторая

О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его; и точно так же врачебное по отношению к врачебному искусству (одно называется так потому, что владеет этим искусством, другое — потому, что имеет способность к нему, третье — потому, что оно его применение), и мы можем привести и другие случаи подобного же словоупотребления. Так вот, таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно есть не-сущее. И подобно тому как все здоровое

исследуется одной наукой, точно так же обстоит дело и в остальных случаях. Ибо одна наука должна исследовать не только то, что сказывается о принадлежащем к одному [роду], но и то, что сказывается о том, что находится в каком-то отношении к одному естеству: ведь и это в некотором смысле сказывается о принадлежащем к одному [роду]. Поэтому ясно, что и сущее как таковое должно исследоваться одной наукой. А наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего зависит остальное и через что это остальное получает свое название. Следовательно, если первое — сущность, то философ, надо полагать, должен знать начала и причины сущностей.

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

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

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

Далее, так как одна наука исследует противоположащее одно другому, а единому противостоит многое и так как отрицание и лишенность исследуются одной наукой, потому что в обоих случаях исследуется нечто единое, относительно чего имеется отрицание или лишенность (в самом деле, мы говорим, что это единое или вообще не присуще чему-нибудь или не присуще какому-нибудь роду; при отрицании для единого не устанавливается никакого отличия от того, что отрицается, ибо отрицание того, что отрицается, есть его отсутствие; а при лишенности имеется и нечто лежащее в основе, относительно чего утверждается, что оно чего-то лишено); так как, стало быть, единому

противостоит многое, то дело указанной нами науки познавать и то, что противолежит перечисленному выше, а именно иное, или инаковое, несходное и неравное, а также все остальное, 'производное от них или от множества и единого. И сюда же принадлежит и противоположность: ведь и противоположность есть некоторого рода различие, а различие есть инаковость. Поэтому так как о едином говорится в различных значениях, то и о них, конечно, будет говориться в различных значениях, но познание их всех будет делом одной науки, ибо нечто исследуется разными науками не в том случае, когда оно имеет различные значения, а в том, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в какое-либо другое отношение к одному [и тому же]. Атак как все значения [в нашем случае] возводятся к чему-то первому, например все, что обозначается как единое,— к первому единому, то нужно признать, что так же обстоит дело и с тождественным, и с различным, а также с [другими?] противоположностями. Поэтому, различив, в скольких значениях употребляется каждое, надлежит затем указать, каково его отношение к первому в каждом роде высказываний. А именно: одно имеет отношение к первому в силу того, что обладает им, другое — в силу того, что производит его, третье — иным подобного же рода образом.

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

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

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

КНИГИ ШЕСТАЯ

Глава первая

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

Так как учение о природе также имеет теперь дело с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самой себе, то ясно, что оно учение не о деятельности и не о творчестве (ведь творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало — в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное— это одно и то же); поэтому, если всякое рассуждение направлено либо на деятельность или на творчество, либо на умозрительное, то учение о природе должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком сущем, которое способно двигаться, и о выраженной в определении сущности, которая по большей части не существует отдельно [от материи]. Не должно остаться незамеченным, каковы суть бытия вещи и ее определение, ибо исследовать без них — это все равно что не делать ничего. Из определяемых предметов и их сути одни можно сравнить с «курносым», другие— с «вогнутым»: они отличаются друг от друга тем, что «курносое» есть нечто соединенное с материей (ведь «курносое» — это «вогнутый» нос), а вогнутость имеется без чувственно воспринимаемой материи. Так вот, если о всех природных вещах говорится в таком же смысле, как о курносом, например: о носе, глазах, лице, плоти, кости, живом существе вообще, о листе, корне, коре, растении вообще (ведь определение ни одной из них невозможно, если не принимать во внимание движение; они всегда имеют материю), то ясно, как

нужно, когда дело идет об этих природных вещах, искать и определять их суть и почему исследование души также отчасти относится к познанию природы, а именно постольку, поскольку душа не существует без материи.

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

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

Аристотель. Метафизика//

Аристотель. Соч.: В 4 т.

Т.1.— М., 1975.— С. 119-123, 180-182.

Р.ДЕКАРТ

ПЕРВОНАЧАЛА ФИЛОСОФИИ

(Из письма автора к французскому переводчику)

Прежде всего я хотел бы выяснить, что такое философия, начав с самого

обычного, а именно с того, что слово философия обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах. А чтобы оно стало таковым, оно необходимо должно быть выверено из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть им (а это и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами. Для этих первоначал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что, хотя основоположения и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако эти последние, наоборот, не могли бы быть познаны без знания первоначал. Затем надо попытаться вывести знание о вещах из тех начал, от которых они зависят, таким образом, чтобы во всем ряду выводов не встречалось ничего, что не было бы совершенно очевидным. Вполне мудр в действительности один Бог, ибо ему свойственно совершенное знание всего; но и люди могут быть названы более или менее мудрыми сообразно тому, как много или как мало они знают истин о важнейших предметах. С этим, я полагаю, согласятся все сведущие люди. Далее я предложил бы обсудить полезность этой философии и вместе с тем доказал бы, что философия, поскольку она простирается на все доступное для человеческого познания, одна только отличает нас от дикарей и варваров и что каждый народ тем более цивилизован и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов. Сверх того, любому человеку важно не только жить рядом с теми, кто предан душою этому занятию, но поистине много лучше самим посвящать себя ей, подобно тому, как несомненно предпочтительнее в жизни пользоваться собственными глазами и благодаря им получать наслаждение от красоты и цвета, нежели закрывать глаза и следовать на поводу у другого; однако и это все же лучше, чем, закрыв глаза, полагаться только на самого себя. Действительно, те, кто проводит жизнь без философии, совсем сомкнули глаза и не пытаются их открыть; между тем удовольствие, какое мы получаем при созерцании вещей, доступных нашему глазу, несравнимо с тем удовольствием, какое доставляет нам познание того, что мы находим с помощью философии. К тому же для направления наших нравов и нашей жизни эта наука более необходима, чем пользование глазами для направления наших шагов. Неразумные животные, которые должны заботиться только о своем теле непрерывно, и заняты лишь поисками пищи для него; для человека же, главною частью которого является ум, на первом месте должна стоять забота о снискании его истинной пищи - мудрости. Я твердо убежден, что очень многие не преминули бы этим заняться, если бы только надеялись на успех и знали, как это осуществить. Нет сколько-нибудь благородной души, которая была бы так привязана к объектам чувств, что когда-нибудь не обратилась бы от них к какому-то иному, большему благу, хотя она часто и не знает, в чем последнее состоит. Те, к кому судьба наиболее

благосклонна, кто в избытке обладает здоровьем, почетом и богатством, не более других свободны от такого желания; я даже убежден, что они сильнее прочих тоскуют по благам более значительным и совершенным, чем те, какими они обладают. А такое высшее благо, как показывает даже и помимо света веры природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, т. е. мудрость; занятие последнею и есть философия. Так как все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы правильно все было выведено.

Но поскольку этому убеждению противоречит опыт, показывающий, что люди, занимающиеся философией, часто менее мудры и менее рассудительны, чем те, кто никогда не посвящал себя этому занятию, я желал бы здесь кратко изложить, в чем заключаются те науки, которыми мы теперь обладаем, и какой степени мудрости эти науки достигают. Первая ступень содержит только те понятия, которые сами по себе настолько ясны, что могут быть приобретены и без размышления. Вторая ступень охватывает все то, что дает нам чувственный опыт. Третья — то, чему учит общение с другими людьми. Сюда можно присоединить, на четвертом месте, чтение книг, конечно, не всех, но преимущественно тех, что написаны людьми, способными дать нам хорошие наставления; это как бы вид общения с их творцами. Вся мудрость, какой обычно обладают, приобретена, на мой взгляд, только этими четырьмя способами. Я не включаю сюда божественное откровение, ибо оно не постепенно, а сразу возвышает нас до безошибочной веры. Однако во все времена были великие люди, пытавшиеся подняться на пятую ступень мудрости, гораздо более высокую и верную, чем предыдущие четыре: они отыскивали первые причины и истинные начала, на основе которых можно было бы объяснить все доступное для познания. И те, что проявили в этом особое старание, получили имя философов. Никому, однако, насколько я знаю, не удалось счастливо разрешить этой задачи. Первыми и наиболее выдающимися из философов, чьи сочинения дошли до нас, были Платон и Аристотель. Между ними существовала только та разница, что первый, блестяще следуя по пути своего учителя Сократа, простосердечно убежден, что он не может найти ничего достоверного, и довольствовался изложением того, что казалось ему вероятным; с этой целью он принимал известные начала, посредством которых и пытался давать объяснения прочим вещам, Аристотель же не обладал такой искренностью. Хотя он и был в течение двадцати лет учеником Платона и принимал те же начала, что и последний, однако он совершенно изменил способ их изложения и за верное и правильное выдавал то, что, вероятнее всего, сам никогда не считал таковым. Оба этих богато одаренных мужа обладали значительной долей мудрости, достигаемой четырьмя указанными выше средствами, и в силу этого стяжали столь великую славу, что потомки предпочитали придерживаться их мнений, нежели отыскивать лучшие. Главный же спор среди их учеников шел прежде всего о том, следует ли во всем сомневаться или же должно что-либо принимать за достоверное. Этот предмет поверг тех и других в нелепые заблуждения. Некоторые из тех, кто отстаивал сомнение, распространяли его и на житейские поступки, так что пренебрегали благоразумием, тогда как другие, защитники

достоверности, предполагая, что эта последняя зависит от чувств, всецело на них полагались. Это доходило до того, что, по преданию, Эпикур вопреки всем доводам астрономов отважился утверждать, будто Солнце не больше того, каким оно кажется. Здесь в большинстве споров можно подметить одну ошибку: в то время как истина лежит между двумя защищаемыми воззрениями, каждый тем дальше отходит от нее, чем с большим жаром спорит. Но заблуждение тех, кто чересчур склонялся к сомнению, не долго имело последователей, а заблуждение других было несколько исправлено, когда узнали, что чувства в весьма многих случаях обманывают нас. Но насколько мне известно, ошибка не была устранена в корне; именно не было высказано, что правота присуща не чувству, а одному лишь разуму, когда он отчетливо воспринимает вещи. И так как у нас есть лишь познания, приобретаемые на первых четырех ступенях мудрости, то не должно сомневаться в том, что кажется истинным относительно нашего житейского поведения; однако не должно полагать это за Непреложное, чтобы не отвергать сложившихся у нас о чем-либо мнений там, где того требует от нас очевидность разума. Не зная истинности этого положения или зная, но пренебрегая ею, многие из желавших за последние века быть философами слепо следовали Аристотелю и часто, нарушая дух его писаний, приписывали ему разные мнения, которых он, вернувшись к жизни, не признал бы своими, а те, кто ему и не следовал (в числе таких было много превосходнейших умов), не могли не проникнуться его воззрениями еще в юности, так как в школах только его взгляды и изучались; поэтому их умы настолько были заполнены последними, что перейти к познанию истинных начал они не были в состоянии. И хотя я их всех ценю и не желаю стать одиозным, порицая их, я могу привести одно доказательство, которого, полагаю, никто из них не стал бы оспаривать. Именно, почти все они полагали за начало нечто такое, чего сами вполне не знали. Вот примеры: я не знаю никого, кто отрицал бы, что земным телам присуща тяжесть; но хотя опыт ясно показывает, что тела, называемые весомыми, стремятся к центру Земли, мы из этого все-таки не знаем, какова природа того, что называется тяжестью, т. е. какова причина или каково начало падения тел, а должны узнавать об этом как-нибудь иначе. То же можно сказать о пустоте и об атомах, о теплом и холодном, о сухом и влажном, о соли, сере, ртути и обо всех подобных вещах, которые принимаются некоторыми за начала. Но ни одно заключение, выведенное из неочевидного начала, не может быть очевидным, хотя бы это заключение выводилось самым очевидным образом. Отсюда следует, что ни одно умозаключение, основанное на подобных началах, не могло привести к достоверному познанию чего бы то ни было и что, следовательно, оно ни на один шаг не могло продвинуть в отыскании мудрости. Если же что-то истинное и находят, то это делается не иначе как при помощи одного из четырех вышеуказанных способов. Однако я не хочу умалять чести, на которую каждый из этих авторов может притязать; для тех же, кто не занимается наукою, я в виде утешения должен сказать следующее: как путники, если они обратятся спиною к тому месту, куда стремятся, отдаляются от него тем больше, чем дольше и быстрее шагают, так, что хотя они и повернут затем на правильную

дорогу, однако не так скоро достигнут желанного места, как если бы вовсе не ходили,— точно так же случается с теми, кто пользуется ложными началами: чем более они заботятся о последних и чем больше пекутся о выведении из них различных следствий, считая себя хорошими философами, тем дальше уходят от познания истины и мудрости. Отсюда должно заключить, что всего меньше учившиеся тому, что до сей поры обыкновенно обозначали именем философии, наиболее способны постичь подлинную философию.

Ясно показав все это, я хотел бы представить здесь доводы, которые свидетельствовали бы, что первоначала, какие я предлагаю в этой книге, суть те самые истинные первоначала, с помощью которых можно достичь высшей ступени мудрости (а в ней и состоит высшее благо человеческой жизни). Всего двух оснований достаточно для подтверждения этого: первое — что первоначала эти весьма ясны, и второе — что из них можно вывести все остальное; кроме этих двух условий, никакие иные для первоначал и не требуются. А что они вполне ясны, я легко показываю, во-первых, из того способа, каким отыскал эти первоначала, а именно, отбросив все то, в чем мне мог бы представиться случай хоть сколько-нибудь усомниться; ибо достоверно, что все, чего нельзя подобным образом отбросить после достаточного рассмотрения, и есть яснейшее и оче-виднейшее из всего, что доступно человеческому познанию. Итак, для того, кто стал бы сомневаться во всем, невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается; кто так рассуждает и не может сомневаться в самом себе, хотя сомневается во всем остальном, не представляет собой того, что мы называем нашим телом, а есть то, что мы именуем нашей душой или способностью мыслить. Существование этой способности я принял за первое основоположение, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно, что существует Бог — творец всего существующего в мире; а так как он есть источник всех истин, то он не создал нашего разума по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом. В этом все мои первоначала, которыми я пользуюсь по отношению к нематериальным, т. е. метафизическим, вещам. Из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, т. е. физических: именно, что существуют тела, протяженные в длину, ширину и глубину, имеющие различные фигуры и различным образом движущиеся. Таковы в общем и целом все те первоначала, из которых я вывожу истину о прочих вещах. Второе основание, свидетельствующее об очевидности основоположений, таково: они были известны во все времена и даже считались всеми людьми за истинные и несомненные, Исключая лишь существование Бога, которое некоторыми ставилось под сомнение, так как слишком большое значение придавалось чувственным восприятиям, а Бога нельзя ни видеть, ни осязать. Хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда были всем известны, однако, насколько я знаю, до сих пор не было никого, кто принял бы их за первоначала философии, т. е. кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире. Поэтому мне остается доказать здесь, что эти первоначала именно таковы; мне кажется, что

невозможно представить это лучше, чем показав на опыте, именно призвав читателей к прочтению этой книги. Ведь хотя я и не веду в ней речи обо всем (да это и невозможно), однако же, как мне кажется, вопросы, которые мне довелось обсуждать, изложены здесь так, что лица, прочитавшие со вниманием эту книгу, смогут убедиться, что нет нужды искать иных начал, помимо изложенных мною, для того чтобы достичь наивысших знаний, какие доступны человеческому уму. Особенно если, прочтя написанное мною, они примут во внимание, сколько различных вопросов здесь выяснено, а просмотрев писания других авторов, заметят, сколь мало правдоподобны решения тех же вопросов, исходя из начал, отличных от моих. А чтобы им легче было это сделать, я мог бы им сказать, что тот, кто стал держаться моих взглядов, гораздо легче поймет писания других и установит их истинную цену, нежели тот, кто не проникся моими взглядами; обратно, как я сказал выше, если случится прочесть книгу тем, кто начал с древней философии, то, чем больше трудились они над последней, тем обыкновенно оказываются менее способными постичь философию истинную...

Декарт Р. Первоначала философии// Декарт Р. Соч.: В 2 т.— Т.1.— М., 1989.— С. 301-312.

РАССЕЛ БЕРТРАН (1872—1970)

ЦЕННОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Придя к концу нашего краткого и очень неполного обзора проблем философии, хорошо было бы в заключение выяснить, в чем ценность философии, и как она должна изучаться. Рассмотрим этот вопрос тем более необходимо, что многие под влиянием науки и практических дел склонны сомневаться, отличается ли чем-либо философия от невинной, но бесполезной забавы, увлечения тончайшими ненужными различениями и спорами по вопросам, относительно которых знание невозможно.

Этот взгляд на философию является результатом отчасти неправильного представления о назначении человека, а отчасти и неправильного представления о том, что философия пытается дать. Физика — благодаря ряду изобретений — полезна несчетному числу людей, совершенно не знающих ее; и поэтому изучение физики оправдывается не только тем, что она дает изучающему, но, главным образом, тем, что она дает человечеству в целом. Этого нельзя сказать про философию. Если изучение философа и имеет какое-нибудь значение для не изучающих ее, то лишь посредственное, через то влияние, которое она оказывает на жизнь посвятивших себя ей. И потому именно в этом влиянии мы должны прежде всего искать ценность философии.

Но, если мы не хотим, чтобы наша попытка определить ценность философии окончилась неудачей, мы должны прежде всего освободиться от предрассудков, которые неправильно называются предрассудками «практических» людей. «Практический» человек, в часто употребляемом

смысле этого слова — это человек, признающий только материальные нужды, человек, знающий, что необходима пища для тела, но забывающий о духовной пище. Если бы всем людям жилось хорошо, если бы бедность и болезни были низведены до возможно малых размеров, то все же оставалось бы еще многое, что нужно было бы сделать, чтобы создать ценное общество; но и при существующих условиях блага духа, по крайней мере, так же важны, как и блага тела. Только среди духовных благ можно найти ценность философии; и только тех, которые не безразличны к этим благам, можно убедить, что изучение философии — не простая потеря времени.

Философия, как и все другие дисциплины, стремится прежде всего к знанию. Знание, к которому она стремится, — это знание, которое дает единство и систему совокупности наук, знание, являющееся результатом критического рассмотрения наших убеждений, предрассудков и мнений. Но нельзя утверждать, что философия успешно справилась со своей задачей, дав определенные ответы на свои вопросы. Если вы спросите математика, минералог, историка или какого-нибудь иного ученого, совокупность каких определенных истин была установлена его наукой, то ответ будет длиться столько времени, сколько вы захотите его слушать. Но если вы поставите этот же вопрос философу, то он должен будет сознаться, если он искренен, что его наука не достигла таких определенных результатов, как другие отрасли знания.

Конечно, отчасти это объясняется тем обстоятельством, что лишь только становится возможным определенное знание, касающееся какого бы то ни было вопроса, то такое знание перестает называться философией и становится отдельной наукой. Изучение неба, составляющее теперь задачу астрономии, входило когда-то в философию; и великое произведение Ньютона носило название: «Математические принципы естественной философии». Равным образом изучение человеческой души, которое до самого последнего времени составляло часть философа, отделилось теперь от нее и сделалось предметом психологии. И, таким образом, в значительной своей части неопределенность философии более кажущаяся, чем действительная: ибо те вопросы, на которые мы можем дать определенные ответы, отнесены к отдельным наукам, и лишь те, на которые еще нельзя дать точного ответа, составляют тот комплекс, который называется философией.

Но это лишь отчасти объясняет неопределенность философии. Есть ряд вопросов, и среди них значительнейшие для нашей духовной жизни, — которые, поскольку мы можем установить, должны остаться неразрешимыми для человеческого разума, если силы его не изменятся коренным образом. Есть ли во Вселенной единство и цель, или же это просто случайное нагромождение атомов? Является ли сознание необходимым элементом Вселенной, позволяющим надеяться на беспредельный рост мудрости, или же это просто преходящая случайность на крошечной планете, на которой в конце концов жизнь делается невозможной? Имеет ли добро и зло какое-нибудь значение для мира, или только для человека? Такие вопросы возбуждаются философией, и на них различные философы дают различные ответы. Но, во всяком случае, можно ли дать на эти вопросы ответы, пользуясь другими методами или нет,

ответы, даваемые философией, не являются доказательно истинными. И тем не менее, как ни мала надежда добиться ответов, дело философии продолжать рассмотрение этих вопросов, выяснять их важность, анализировать приближение к ним и поддерживать жизненность спекулятивного интереса ко Вселенной, — интереса, который может быть убит нашим ограничением себя определенно доказательным знанием.

Многие философы, конечно, считали, что философия может установить истинность известных ответов на эти фундаментальные вопросы. Они предполагали, что истинность основ религии может быть точно доказана. Чтобы оценить эти попытки, необходимо обозреть человеческое знание и составить мнение о его методах и границах. Но по этому вопросу было бы неразумно высказаться догматически; и если рассуждения предыдущих глав не сбили нас с пути, то мы принуждены отказаться от надежды найти философские доказательства религиозных убеждений. Мы не можем, следовательно, видеть ценность философии в каких бы то ни было определенных ответах на такие вопросы. Таким образом, лишней раз выясняется, что ценность философии не зависит от предполагаемой совокупности определенного доказательного знания, приобретаемого тем, кто ее изучает.

Ценность философии в действительности должна быть найдена именно в ее недостоверности. Человек, не обладающий вкусом к философии, проходит сквозь жизнь закабаленным повседневными предрассудками, обычными убеждениями своего века, своей среды и мнениями, выросшими в его сознании без участия или согласия судящего разума. Для такого человека мир ограничен, определен, понятен; обычные предметы не возбуждают вопросов, а необычные возможности с пренебрежением отбрасываются. Но лишь только у нас появляется вкус к философии, мы сейчас же обнаруживаем ... что даже самые обычные вещи возбуждают вопросы, на которые можно дать очень неполные ответы, философия, хотя она не может сказать определенно, в чем истинный ответ на возбужденные ею сомнения, способна открыть ряд возможных ответов, расширяющих нашу мысль и освобождающих ее от тирании обычая. И, таким образом, уменьшая нашу уверенность в действительной природе вещей, философия значительно увеличивает наши знания возможных природ; она устраняет слишком притязательный догматизм тех, которые никогда не странствовали в царстве освобождающего сомнения, и оживляет наше чувство чудесности, показывая обычные вещи в необычном свете.

Но кроме этого выявления новых возможностей — ценность философии, быть может, даже ее главная ценность — в величии тех предметов, которые она созерцает, и в освобождении от узких и личных стремлений, являющихся следствием такого созерцания. Жизнь малосознательно живущего человека включена в тесный круг его личных интересов: в этот круг могут входить его семья и друзья, но весь внешний мир входит лишь постольку, поскольку он помогает или препятствует тому, что входит в круг его инстинктивных желаний. В такой жизни есть нечто лихорадочное и ограниченное, и по сравнению с ней жизнь философии спокойна и свободна. Частный мир

инстинктивных интересов узок и находится в середине великого и могучего мира, который рано или поздно должен разрушить наш частный мирок. И если мы не можем так увеличить размах наших интересов, чтобы включить в них весь внешний мир, то мы находимся в положении гарнизона осаждаемой крепости, зная, что враг не дает нам уйти и что сдача неминуема. В такой жизни нет мира, но постоянная борьба настойчивости желаний с беспомощностью воли. Тем или иным способом мы должны, если наша жизнь должна быть значительной и свободной, — вырваться из этого заключения и этой борьбы.

Один из путей освобождения — это философское созерцание. Философское созерцание в своих широких рамках не делит мира на два враждебных лагеря, на друзей и врагов, на помощников и неприятелей, — оно совершенно беспристрастно. Чистое философское созерцание не стремится доказать, что Вселенная по своей природе родственна человеку. Всякое приобретение знания — расширение нашего «я», но это расширение достигается лучше всего, когда оно непосредственно не ищется. Оно получается, когда действует лишь стремление к познанию, и когда изучение не хочет заранее предписывать своим предметам определенные свойства, но заставляет наше «я» приспособляться к тем свойствам, которые оно находит. И мы не достигнем этого расширения, если, взяв «я», какое оно есть, попытаемся показать, что мир так схож с этим «я», что его познание возможно без признания того, что кажется ему чуждым. Стремление к такому доказательству является формой самоутверждения, и, как всякое самоутверждение, оно препятствует тому расширению «я», которого оно желает и на которое, как это знает «я», оно способно. Самоутверждение — в философской спекуляции, как и вообще — рассматривает мир, как способ достижения собственных целей; и таким образом, оно принижает мир перед «я», и «я» кладет пределы величию его благ. В созерцании, наоборот, мы исходим из «не — я», и через величие этого «не — я» расширяются границы «я»; благодаря бесконечности Вселенной, разум, созерцающий ее, становится участником бесконечности. *

Поэтому, те философские системы, которые отождествляли Вселенную с человеком, не питали величия духа. Знание — форма союза «я» и «не — я», и, как всякий союз, он боится угрожающего ему подчинения одной части другой, — подчинения, насильно приравнивающего Вселенную тому, что мы находим в нас самих. Существует широко распространенное философское стремление признать человека мерой всех вещей, признать истину человеческим произведением, признать пространство, время и мир универсалий — свойствами разума, признать, что если что-либо и есть не созданное разумом, то это не познаваемо и не имеет для нас значения. Этот взгляд, если наши предыдущие рассуждения правильны, неверен; но кроме того, что он не истинен, он лишает философское созерцание всего того, что ценно в нем, так как он ограничивает созерцание лишь «я». То, что этот взгляд называет знанием, — это не союз с «не — я», но ряд предрассудков, обычаев и стремлений, составляющих непроходимую завесу между нами и миром вне нас. Человек, удовлетворяющийся такой теорией познания, напоминает человека,

никогда не выходящего из своего семейного круга из боязни, что вне его его слово не будет законом.

Истинное философское созерцание — в противоположность этому — находит удовлетворение в каждом расширении «не — я», во всем, возвеличивающем созерцаемые предметы, а следовательно, и созерцающего субъекта. Все личное или частное в созерцании — все зависящее от привычки, эгоистического интереса или желания, обезображивает предмет созерцания и нарушает союз, которого ищет разум. Создавая стену между субъектом и объектом, такие личные и частные вещи создают для разума тюрьму.

Свободный интеллект стремится к Божественному созерцанию, вне «здесь» и «теперь», вне надежд и опасения, не препятствуемый обычными убеждениями и традиционными предрассудками, спокойно, бесстрастно, руководимый единым и исключительным стремлением к познанию, — к познанию безличному, чисто созерцательному, которое только возможно достичь человеку. И поэтому свободный интеллект больше ценит абстрактное и универсальное знание, в которое не входят случайные частности, чем знание, доставляемое чувствами, знанием, которое по необходимости зависит и от исключительной и личной точки зрения — и от нашего тела, органы чувств которого деформируют то, что дают нам.

Разум, свыкшийся со свободой и беспристрастием философского созерцания, сохранит кое-что от этой свободы и беспристрастия и в мире поступков и чувств. Он будет смотреть на свои цели и желания, как на части целого, без упрямства, так как он: знает, что эти его цели и желания — бесконечно малые обрывки в мире, значительнейшая часть которого не затрагивается человеческими поступками. Беспристрастие, которое является в созерцании чистым стремлением к истине, — именно то душевное качество, которое в поступках носит название справедливости, а в мире чувств является общей любовью ко всему, а не только к тому, что признается полезным или удивительным. Таким образом, созерцание расширяет не только пределы нашей мысли, но также и пределы наших поступков и чувств: из граждан, окруженного узкими стенами города, воюющего со всеми другими, — оно обращает нас в граждан мира. В этом гражданстве Вселенной заключается истинная свобода человека и его освобождение от порабощения узкими надеждами и опасениями.

Подведем теперь итог всему тому, что мы сказали о ценности философии. Философию надо изучать не за определенность ответов, даваемых ею на ее вопросы, — ибо, как общее правило, ни об одном определенном ответе нельзя сказать, что он истинен, — но скорее за сами эти вопросы, ибо эти вопросы расширяют наше представление о том, что, возможно, обогащают наше интеллектуальное воображение и уменьшают догматическую уверенность, мешающую разуму заняться спекулятивным творчеством; но прежде всего философию надо изучать из-за величия созерцаемой ею Вселенной, из-за того, что она возвеличивает наш дух и делает его способным к тому союзу со Вселенной, который является высшим достоянием духа.

, она не может быть и простой служанкой наук.

Опираясь на эту интуицию, в последние десятилетия философия глубоко преобразовала себя в своей сущности и целях. После долгой борьбы она вновь обрела основательные и строгие методы, чтобы приблизиться, наконец, к решению так называемых «метафизических» проблем, в союзе с позитивными науками, но не под их руководством. Три крупных направления мысли, так называемые позитивизм, неокантианство и историзм, которые объявляли невозможной любого рода метафизику, сохранились лишь в виде остаточных явлений.

Позитивизм (например, Э. Мах, Р. Авенариус) выводил формы бытия и познания из чувственных данностей ощущений; однако по этой причине он должен был объявить бессмысленными и основанными на ложной мыслительной «привычке» не только метафизические ответы, но уже и вопросы такого рода. Так называемое неокантианство, которое, как свидетельствует сегодняшнее состояние в области исследований творчества Канта, совершенно не поняло великого мыслителя, хотя и признавало метафизические вопросы в качестве вечных проблем разума, все же считало их теоретически неразрешимыми. Историзм (К. Маркс, В. Дильтей, Э. Трельч, О. Шпенглер) видел во всех мировоззрениях, включая религиозное и философское, всего лишь изменчивые формы выражения меняющихся состояний исторической и общественной жизни.

Сегодня можно с полным правом сказать, что основания, приведшие эти три группы мыслителей к их негативной позиции по отношению к метафизике, целиком и без остатка опровергнуты.

Однако не только ниспровержение, но и новое позитивное созидание было необходимо, и оно было осуществлено. У человека нет выбора формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство, т. е. идею о том, что в качестве сущего, которое существует лишь посредством себя и от которого зависит все иное сущее, лежит в основе мира и самого человека. Сознательно или бессознательно, благодаря собственным усилиям или из традиции — человек всегда необходимо имеет такого рода идею и такое чувство. Выбор у него только в том, иметь ли ему хорошую и разумную или плохую и противную разуму идею абсолютного. Но иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием — это принадлежит к сущности человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью одну неразрывную структуру. Человек может, правда, искусственно вытеснить ясное осознание этой сферы, уцепившись за чувственную оболочку мира: тогда направленность на сферу абсолютного сохраняется, сама же сфера остается пустой, лишенной определенного содержания. Но пустым тогда остается и центр духовной личности в человеке, и пустым остается его сердце. Человек может заполнить

эту сферу абсолютно сущего и высшего добра, сам того не замечая, конечными вещами и благами с которыми он обходится в своей жизни так, «как если бы» они были абсолютными: так могут обходиться с деньгами, нацией, с любимым человеком. Это — фетишизм и идолопоклонничество. И если суждено человеку выйти из этого душевного состояния, он обязан научиться двум вещам. Он должен, во-первых, посредством самоанализа осознать своего «идола», занявшего у него место абсолютного бытия и добра; а во-вторых, он должен разбить вдребезги этого идола, т. е. вернуть эту чрезмерно обожаемую вещь на ее относительное место в конечном мире. Тогда сфера абсолютного вновь появляется — и тогда только состояние духа человека позволяет ему самостоятельно философствовать об абсолютном.

Но философски свободное исследование абсолютного возможно не только потому, что метафизика — всегда нечто реальное. У человека есть также законные средства познания, чтобы осторожно и основательно, в строго очерченных границах познать основу всех вещей — всегда, правда, несовершенно, но истинно и с очевидностью. И точно так же он обладает способностью в ядре своей личности обрести живое причастие к основе всех вещей. Путь к этому должен быть указан.

Человек способен к трем видам знания: к знанию ради господства или ради достижений, к сущностному, или образовательному знанию, и к метафизическому знанию, или знанию ради спасения. Ни один из этих трех видов знания не существует только для самого себя. Каждый вид служит преобразованию сущего — либо вещей, либо образовательной формы самого человека, либо абсолютного.

Первый вид знания, знание ради достижений и господства, служит нашей возможной технической власти над природой, обществом и историей. Это — знание специальных позитивных наук, на которых держится вся наша западная цивилизация. Высшей целью этого знания является поиск — везде, где и насколько это возможно — законов пространственно-временной связи окружающих нас явлений, упорядоченных в определенные классы, — законов их случайного здесь-и-теперь-так-бытия. Эти законы мы ищем вовсе не потому, что испытываем какое-то особое удовольствие от законов, а ради нашего господства над миром и над нами самими. Ведь только то, что закономерно повторяется, может быть предсказано; и только тем, что может быть предсказано, можно овладеть. Найти такие законы трудно — каждый день наука открывает что-то новое и модифицирует старое. Но всегда должна существовать принципиальная возможность открытия таких законов. Основанием для этого служит то, что уже чувственные функции всех видов (зрение, слух, обоняние и т. д.), которыми мы пользуемся для всевозможных наблюдений и измерений, у человека и у каждого животного сформировались под стимулирующим воздействием и в соответствии с системой их инстинктивных побуждений и потребностей. Например, ящерица слышит любой самый тихий шорох, но не слышит пистолетного выстрела. Так как власть организма может затрагивать лишь те элементы и стороны реально существующего мира, которые однообразно повторяются по правилу «сходные

причины, сходные следствия», то уже поэтому наш, да и любой возможный чувственный опыт животного сам находится во власти внутреннего закона — регистрировать скорее однообразные, чем неоднородные части мирового процесса. Это положение вещей в точности согласуется с нынешними размышлениями физиков о том, что как раз последние самые элементарные законы природы носят, вероятно, чисто статистический характер, что они суть законы «больших чисел» и что законы старой физики, носящие необходимый характер, суть всего лишь творение человека. Также пространство и время, созерцание которых, как правильно утверждал И. Кант, отнюдь не происходит из содержания ощущений, а уже предшествует всему познаваемому в чувственном опыте как предварительный проект и схема возможных отдельных содержаний этого опыта, являются — прежде, чем стать предметом созерцания, например оптическим или даже мыслимым, — совокупностью возможностей нашего спонтанного самодвижения, соответственно совокупностью возможностей нашего спонтанного самоизменения в деятельности (время еды, время сна, пространство передвижений). Только потом нашу органическую возможность двигаться мы переносим на вещи как возможность их движения. Совершенно аналогично дело обстоит и со временем. Совокупности всех возможностей движения и изменения, которыми пространство и время фактически являются, служат в конечном счете только нашей воле к господству над реальным. Существо, осуществляющее чистое познание, не имело бы никакой реальности, а реальность — это совокупность всего того, что оказывает сопротивление нашему стремлению. Понимание это

тия перед своим мыслящим сознанием — это принадлежит к сущности человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью одну неразрывную структуру. Человек может, правда, искусственно вытеснить ясное осознание этой сферы, уцепившись за чувственную оболочку мира: тогда направленность на сферу абсолютного сохраняется, сама же сфера остается пустой, лишенной определенного содержания. Но пустым тогда остается и центр духовной личности в человеке, и пустым остается его сердце. Человек может заполнить эту сферу абсолютно сущего и высшего добра, сам того не замечая, конечными вещами и благами с которыми он обходится в своей жизни так, «как если бы» они были абсолютными: так могут обходиться с деньгами, нацией, с любимым человеком. Это — фетишизм и идолопоклонничество. И если суждено человеку выйти из этого душенного состояния, он обязан научиться двум вещам. Он должен, во-первых, посредством самоанализа осознать своего «идола», занявшего у него место абсолютного бытия и добра; а во-вторых, он должен разбить вдребезги этого идола, т. е. вернуть эту чрезмерно обожаемую вещь на ее относительное место в конечном мире. Тогда сфера абсолютного вновь появляется — и тогда только состояние духа человека позволяет ему самостоятельно философствовать об абсолютном.

Но философски свободное исследование абсолютного возможно не только потому, что метафизика — всегда нечто реальное. У человека есть также законные средства познания, чтобы осторожно и основательно, в строго очерченных границах познать основу всех вещей — всегда, правда,

несовершенно, но истинно и с очевидностью. И точно так же он обладает способностью в ядре своей личности обрести живое причастие к основе всех вещей. Путь к этому должен быть указан.

Человек способен к трем видам знания: к знанию ради господства или ради достижений, к сущностному, или образовательному знанию, и к метафизическому знанию, или знанию ради спасения. Ни один из этих трех видов знания не существует только для самого себя. Каждый вид служит преобразованию сущего — либо вещей, либо образовательной формы самого человека, либо абсолютного.

I *

Первый вид знания, знание ради достижений и господства, служит нашей возможной технической власти над природой, обществом и историей. Это — знание специальных позитивных наук, на которых держится вся наша западная цивилизация. Высшей целью этого знания является поиск — везде, где и насколько это возможно — законов пространственно-временной связи окружаю-

Шелер Макс (1874—1928)

11

щих нас явлений, упорядоченных в определенные классы, — законов их случайного здесь-и-теперь-так-бытия. Эти законы мы ищем вовсе не потому, что испытываем какое-то особое удовольствие от законов, а ради нашего господства над миром и над нами самими. Ведь только то, что закономерно повторяется, может быть предсказано; и только тем, что может быть предсказано, можно овладеть. Найти такие законы трудно — каждый день наука открывает что-то новое и модифицирует старое. Но всегда должна существовать принципиальная возможность открытия таких законов. Основанием для этого служит то, что уже чувственные функции всех видов (зрение, слух, обоняние и т. д.), которыми мы пользуемся для всевозможных наблюдений и измерений, у человека и у каждого животного сформировались под стимулирующим воздействием и в соответствии с системой их инстинктивных побуждений и потребностей. Например, ящерица слышит любой самый тихий шорох, но не слышит пистолетного выстрела. Так как власть организма может затрагивать лишь те элементы и стороны реально существующего мира, которые однообразно повторяются по правилу «сходные причины, сходные следствия», то уже поэтому наш, да и любой возможный чувственный опыт животного сам находится во власти внутреннего закона — регистрировать скорее однообразные, чем неоднородные части мирового процесса. Это положение вещей в точности согласуется с нынешними размышлениями физиков о том, что как раз последние самые элементарные законы природы носят, вероятно, чисто статистический характер, что они суть законы «больших чисел» и что законы старой физики, носящие необходимый характер, суть всего лишь творение человека. Также пространство и время, созерцание которых, как правильно утверждал И. Кант, отнюдь не происходит из содержания ощущений, а уже предшествует всему познаваемому в чувственном опыте как предварительный проект и схема возможных отдельных

содержаний этого опыта, являются — прежде, чем стать предметом созерцания, например оптическим или даже мыслимым, — совокупностью возможностей нашего спонтанного самодвижения, соответственно совокупностью возможностей нашего спонтанного самоизменения в деятельности (время еды, время сна, пространство передвижений). Только потом нашу органическую возможность двигаться мы переносим на вещи как возможность их движения. Совершенно аналогично дело обстоит и со временем. Совокупности всех возможностей движения и изменения, которыми пространство и время фактически являются, служат в конечном счете только нашей воле к господству над реальным. Существо, осуществляющее чистое познание, не имело бы никакой реальности, а реальность — это совокупность всего того, что оказывает сопротивление нашему стремлению. Понимание это-Раздел I. Что такое философия и зачем она?

циативную память, осмысленно приспособляться к новым ситуациям — внезапно и независимо от числа прежде сделанных пробных попыток решить задачу. Этой способностью наделен не только человек, но в меньшей мере также и животное, например обезьяна, которая вдруг использует палку как удлинение своей руки, чтобы достать плод. Но пока строящий мозаку рассудок служит жизненным влечениям, инстинктам питания, пола и власти, пока он служит лишь практической реакции на раздражения окружающей среды, до тех пор он еще не является специфически человеческим. Только если интеллект (у животного — лишь хитрость) ставится на службу разуму, т. е. служит применению осуществленных до этого априорных сущностных познаний к случайным фактам опыта, служит, далее, высшему постижению в отношении объективного порядка ценностей, т. е. мудрости и нравственному идеалу, — лишь тогда он становится чем-то специфически человеческим.

Наконец, сущностное познание имеет две возможности применения. В каждой области позитивных наук (математика, физика, биология, психология и т. д.) оно охватывает высшие предпосылки соответствующей исследовательской области. Оно образует «сущностную аксиоматику» последней. Но для метафизики эти же самые сущностные знания являются тем, что Гегель однажды весьма пластично назвал «окнами в абсолютное». Ибо всякая сущность в мире и в тех операциях, с помощью которых человек строит проект своего мира и понимает мир — подлинный прафеномен и идея; это все то, что остается константным, если отвлечься от случайного распределения вещей и актов во времени и пространстве, — все это полагает объяснениям позитивной науки непреодолимую границу. Позитивная наука никогда не может объяснить и сделать понятной ни саму подлинную сущность, ни наличное бытие чего-либо, имеющего подлинную сущность.

Успех дела позитивной науки зависит как раз от строгого исключения сущностных вопросов (например, что есть жизнь?) из своей сферы. Поэтому и то, и другое — сущностная структура и наличное бытие мира — должны быть в конечном счете отнесены к абсолютно сущему, т. е. к общей высшей основе мира и самости человека.

Итак, высшая цель формирования всякого метафизического миро-

воззрения посредством философии состоит в следующем: мыслить и созерцать абсолютно существующее, существующее посредством самого себя, причем таким образом, чтобы оно соответствовало и было вообще соразмерно найденной в «первой философии» сущностной структуре мира и реальному наличному бытию мира и случайного так-бытия, становящемуся нам доступным в сопротивлении нашему стремлению.

Шелер Макс (1874—1928)

15

Два основных атрибута высшего бытия можно раскрыть, исходя из уже сказанного. Высшее бытие должно, во-первых, обладать идееобразующим бесконечным духом, разумом, испускающим из себя одновременно и сущностную структуру мира, и самого человека. И во-вторых, — полагающим иррациональное наличное бытие и случайное так-бытие («образы») иррациональным порывом — некоей динамической, богатой фантазией мощью, в которой в равной мере коренятся силовые центры и поля органической природы и одна, ритмически проявляющаяся во всех живых формах, в рождении и смерти индивидов и видов, единая жизнь. Каким именно образом — это должна показать натурфилософия неорганической и органической природы. Возражающее взаимопроникновение этих двух деятельностных атрибутов высшего бытия образует тогда смысл той истории во времени, которую мы называем «миром». Это взаимопроникновение есть одновременно растущее одухотворение творческого порыва, первоначально слепого по отношению к идеям и высшим ценностям, и, рассмотренное с другой стороны, — растущие власть и сила первоначально бессильного, лишь проектирующего идеи бесконечного духа. Наиболее отчетливо этот процесс проявляется в человеческой истории, в которой идеи и нравственные ценности очень медленно приобретают известную «власть» за счет того, что во все возрастающей степени переплетаются с интересами, страстями и со всеми теми институтами, которые на них зиждятся.

III

Тем самым мы уже подошли к центру третьего вида знания, которым располагает человек, — метафизического и священного знания. Трамплином для этого познания является «первая философия», т. е. сущностная онтология мира и человеческой самости, но не сама метафизика. Только соединение результатов позитивной науки, обращающейся к реальности, с первой философией, обращающейся к сущности, и соединение их результатов с результатами аксиологических дисциплин (общего учения о ценностях, эстетики, этики, философии культуры) ведет к метафизике. Оно ведет сначала к метафизике «пограничных проблем» позитивных наук, метафизике первого порядка (что такое «жизнь», что такое «материя?»), и через нее — к метафизике абсолютного, метафизике второго порядка.

Но между метафизикой пограничных проблем математики, физики, биологии, психологии, правоведения, истории и т.д., и метафизикой абсолютного стоит еще одна важная дисциплина, которая в настоящее время приобретает все большее значение и привлекает к себе все больший интерес:

«философская антропология». Ее главный вопрос — это тот вопрос, о котором И. Кант Раздел 1. Что такое философия и зачем она?

(«Логика») как-то сказал, что в нем сходятся все основные философские проблемы, а именно: «Что такое человек?». Вся докантовская метафизика Запада пыталась достичь абсолютно сущего бытия со стороны космоса, во всяком случае — исходя из бытия предмета. Кант в своей критике разума (трансцендентальная диалектика) доказал, что это — как раз невозможное предприятие. Он справедливо учил: всякое предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотнести с человеком. Все формы бытия зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть «бытие в себе», но есть встречный набросок, «срез» этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека. И только исходя из сущностного строения человека, которое исследует «философская антропология», можно сделать вывод — исходя из его духовных актов, изначально проистекающих из центра человека — относительно истинных атрибутов высшей основы всех вещей.

Этот способ рассуждения является для современной метафизики столь же важным (вторым) трамплином, как и «сущностное познание». Мы называем его «трансцендентальным способом рассуждения». Закон его гласит: так достоверно, что бытие самого мира не зависит от случайного наличного бытия земного человека и его эмпирического сознания и так как все же существуют строгие сущностные взаимосвязи между известными классами духовных актов и определенными сферами бытия, доступ к которым мы получаем посредством этих классов актов — основе всех вещей должно быть приписано все то из актов и операций, что дает нам, преходящим существам, этот доступ. Или: что мы должны делать, если мы, например, можем доказать зависимость бытия доступного нам пространства от известных двигательных импульсов человека, но, с другой стороны, вынуждены все-таки признать, что пространственно упорядоченный мир существовал еще до появления дильювиального человека? Или что делать, если мы должны отличать ценностный порядок сам по себе от переменчивого человеческого сознания о порядке ценностей, но все-таки вынуждены признать, что ценностный порядок без любящего духа есть нечто абсурдное? Ведь абсурдно предполагать независимый от нас порядок идей без того, кто его мыслит; или мыслить реальность без «порыва», который ее полагает. Мы вынуждены отнести сферы бытия, существующие независимо от кратковременно живущего человека, к актам единого наиндивидуального духа, который должен быть атрибутом первосущего, который деятельно проявляет себя в человеке и посредством него растет. И так же дело обстоит во всех случаях, когда мы находим эту зависимость и одновременно — независимость предметов от земного человека. Мы можем также сказать: поскольку человек — это микрокосмос, т. е. «мир в ма-

Шелер Макс (1874---1928)

17

лом», так как все сущностные генерации бытия — физическое, химическое, живое, духовное бытие — встречаются и пересекаются в бытии

человека, то постольку на человеке можно изучать и высшую основу «большого мира», «макрокосмоса». И поэтому бытие человека как микрокосмоса есть также первый доступ к Богу.

Таким образом, современная метафизика не является более космологией и метафизикой предмета — она есть метаантропология и метафизика акта. Руководящая идея при этом такова: высшая основа всего того, что способно быть предметом, сама не может быть предметом, но есть лишь чистая совершаемая актуальность как атрибут вечно созидающего самого себя бытия. Единственным доступом к Богу является поэтому не теоретическое, т. е. опредмечивающее, размышление, а личное активное участие человека в Боге и в становлении его самоосуществления, совершение вечного акта — как духовной, идееобразующей деятельности, так и ощутимой в нашей инстинктивной жизни ярости его порыва. Чистейшее и высшее конечное отображение обоих атрибутов — это сам «человек». Делать Бога предметом, вещью для этого рода метафизики означает идолопоклонство. Участие в божественном возможно здесь лишь в том движении, волеизъявлении, мышлении, той жизни и любви «в нем», в силу него и словно бы из него — софосега т лите Ве1, уеПе т Вео (познавать в божественном свете, желать в Боге. — П. А.) (называл это Августин), — которые более не содержат в себе и следа от той предметной установки, которую мы обыкновенно принимаем во всяком наблюдении мира, себя и других.

Также и духовная «личность» человека — это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира. Но человек как инстинктивное и живое существо равнозначально коренится также — в аналогичном смысле и в божественном порыве «природы» в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движениях симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с космосом. Это — «дионисический» путь к Богу.

Человек, таким образом, не копирует некий существующий или имеющийся готовым в наличии еще до сотворения Богом «мир идей» или «провидение», он со-зидатель, со-основатель и со-вершитель идеальной последовательности становления становящейся в мировом процессе и в нем самом. Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого

первосу-Раздел 1. Что такое философия и зачем она?

(«Логика») как-то сказал, что в нем сходятся все основные философские проблемы, а именно: «Что такое человек?». Вся докантовская метафизика Запада пыталась достичь абсолютно сущего бытия со стороны космоса, во всяком случае — исходя из бытия предмета. Кант в своей критике разума (трансцендентальная диалектика) доказал, что это — как раз невозможное предприятие. Он справедливо учил: всякое предметное бытие как внутреннего, так и внешнего мира следует сначала соотнести с человеком. Все формы бытия

зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть «бытие в себе», но есть встречный набросок, «срез» этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека. И только исходя из сущностного строения человека, которое исследует «философская антропология», можно сделать вывод — исходя из его духовных актов, изначально проистекающих из центра человека — относительно истинных атрибутов высшей основы всех вещей.

Этот способ рассуждения является для современной метафизики столь же важным (вторым) трамплином, как и «сущностное познание». Мы называем его «трансцендентальным способом рассуждения». Закон его гласит: так достоверно, что бытие самого мира не зависит от случайного наличного бытия земного человека и его эмпирического сознания и так как все же существуют строгие сущностные взаимосвязи между известными классами духовных актов и определенными сферами бытия, доступ к которым мы получаем посредством этих классов актов — основе всех вещей должно быть приписано все то из актов и операций, что дает нам, преходящим существам, этот доступ. Или: что мы должны делать, если мы, например, можем доказать зависимость бытия доступного нам пространства от известных двигательных импульсов человека, но, с другой стороны, вынуждены все-таки признать, что пространственно упорядоченный мир существовал еще до появления дильювиального человека? Или что делать, если мы должны отличать ценностный порядок сам по себе от переменчивого человеческого сознания о порядке ценностей, но все-таки вынуждены признать, что ценностный порядок без любящего духа есть нечто абсурдное? Ведь абсурдно предполагать независимый от нас порядок идей без того, кто его мыслит; или мыслить реальность без «порыва», который ее полагает. Мы вынуждены отнести сферы б^ытия, существующие независимо от кратковременно живущего человека, к актам единого надиндивидуального духа, который должен быть атрибутом первосущего, который деятельно проявляет себя в человеке и посредством него растет. И так же дело обстоит во всех случаях, когда мы находим эту зависимость и одновременно — независимость предметов от земного человека. Мы можем также сказать: поскольку человек — это микрокосмос, т. е. «мир в ма-

Шслер Макс (1874---1928)

17

лом», так как все сущностные генерации бытия — физическое, химическое, живое, духовное бытие — встречаются и пересекаются в бытии человека, то постольку на человеке можно изучать и высшую основу «большого мира», «макрокосмоса». И поэтому бытие человека как микротеоса есть также первый доступ к Богу.

Таким образом, современная метафизика не является более космологией и метафизикой предмета — она есть метаантропология и метафизика акта. Руководящая идея при этом такова: высшая основа всего того, что способно быть предметом, сама не может быть предметом, но есть лишь чистая совершаемая актуальность как атрибут вечно созидающего самого себя бытия. Единственным доступом к Богу является поэтому не теоретическое, т. е.

опредмечивающее, размышление, а личное активное участие человека в Боге и в становлении его самоосуществления, со-вершение вечного акта — как духовной, идееобразующей деятельности, так и ощутимой в нашей инстинктивной жизни ярости его порыва. Чистейшее и высшее конечное отображение обоих атрибутов — это сам «человек». Делать Бога предметом, вещью для этого рода метафизики означает идолопоклонство. Участие в божественном возможно здесь лишь в том движении, волеизъявлении, мышлении, той жизни и любви «в нем», в силу него и словно бы из него — со§позсеге т 1итте Ве1, уеПе т Вео (познавать в божественном свете, желать в Боге. — П. А.) (называл это Августин), — которые более не содержат в себе и следа от той предметной установки, которую мы обыкновенно принимаем во всяком наблюдении мира, себя и других.

Также и духовная «личность» человека — это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира. Но человек как инстинктивное и живое существо равнозначально коренится также — в аналогичном смысле и в божественном порыве «природы» в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движениях симпатии, любви, во всех формах чувственного единения с космосом. Это — «дионисический» путь к Богу.

Человек, таким образом, не копирует некий существующий или имеющийся готовым в наличии еще до сотворения Богом «мир идей» или «провидение», он со-зидатель, со-основатель и со-вершитель идеальной последовательности становления становящейся в мировом процессе и в нем самом. Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого

первосу-Раздел I. Что такое философия и зачем она?

щее не только понимает и познает само себя — но он есть также то сущее, в свободной решимости которого Бог может осуществить и спасти свою чистую сущность. Назначение человека больше, чем быть только «рабом» и послушным слугой Бога, оно больше, чем быть только «сыном» некоего готового в себе и совершенного Бога. В своем человеческом бытии, которое есть бытие решимости, человек достоин более высокого звания со-стязателя, со-ратника Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «ОеЛак», осуществляющегося лишь вместе с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира.

Итак, поскольку индивидуальная личность каждого человека непосредственно укоренена в вечном бытии и духе, постольку не существует никакого общезначимо истинного мировоззрения, но есть лишь индивидуально-значимо истинное и одновременно обусловленное исторически в мере своего совершенства и адекватности «содержательное» мировоззрение. Существует, однако, строго общезначимый метод, по которому каждый человек — кто бы он ни был — может найти «свою» метафизическую истину.

Этот метод мы и попытались наметить в вышеприведенном изложении.
Избранные произведения. М., 1994. С. 3—14.

ДИЛЬТЕЙ ВИЛЬГЕЛЬМ (1833—1911)

Структура и функции философии

Тенденция к развитию жизневоззрения и мирозерцания объединяет религию, поэзию и философию. В этом историческом взаимодействии развилась философия. С самого начала в ней была сильна тенденция к общеобязательному воззрению на жизнь и мир. <...>

Философское мирозерцание, как оно возникло под влиянием стремления к общеобязательности, должно, по структуре своей, существенно отличаться от мирозерцания религиозного и поэтического. В отличие от религиозного оно универсально и общеобязательно. В отличие от поэтического мирозерцания оно представляет собой силу, стремящуюся преобразующе влиять на жизнь. Оно развивается на широком основании, опираясь на эмпирическое сознание, опыт и опытные науки, согласно законам образования, выраженным в отражении переживания, как предметов в мышлении в понятиях. Когда энергия дискурсивного умозаключающего мышления, в котором всегда содержится отношение высказывания к предмету, проникает в глубины переживаний, весь мир чувствования и волевого поведения принимает предмет-

Дильтеи Вильгельм (1833— 1911)

ную форму понятий о ценностях и их отвлечениях, мыслей о целях и правила, выражающих связанность воли. <...>

Моменты, образующие жизнь, вкладываются, таким образом, благодаря обобщению понятий и генерализации положений, в системы. Обоснование, как форма систематического мышления, сцепляет в каждой из этих систем все прозрачные и совершенные составляющие ее члены. Высшие понятия, которых достигают эти системы, — всеобщее бытие, последняя причина, безусловная ценность, высшее благо — синтезируются в понятии телеологической мировой связи, в котором философия встречается с религиозностью и художественным мышлением. Так возникли, по внутренним законам образования, основные черты телеологической схемы миропонимания, и точно так же сущность самого предмета обусловила продолжительность этой схемы до конца Средних веков и ее естественное влияние по сегодняшний день. На ее основе или в оппозиции к ней дифференцировались основные формы философских мирозерцаний.

Когда мы охватываем мирозерцание в понятиях, обосновываем его и возвышаем до степени общеобязательности, то мы называем его метафизикой. Оно расширяется и принимает многосложные образы. Индивидуальность, условия, нации, век вызывают как у поэтов, так и у философов неопределенное количество нюансов мировоззрения. Ибо возможности влияния мира на структуру нашей душевной жизни безграничны, точно так же постоянно меняются, в зависимости от состояния научного духа, и средства мышления. Но непрерывность, связывающая процессы мышления, и сознательность, характеризующая философию, объединяют группы систем между собой, сильнее подчеркивают близость различных мыслителей между собой, или их

противоположность к другим группам. Так, в классической греческой философии проявился антагонизм между телеологической метафизикой и ее естественной системой, с одной стороны, и мирозерцанием, ограничивающим мир^познание пониманием действительности по отношениям причины и следствия — с другой. И по мере того, как впоследствии, начиная со стоиков, все больше и больше выступала во всем своем значении проблема свободы, все яснее отмежевывались системы объективного идеализма, в которых причина вещей детерминирует мировую связь, от систем идеализма свободы, в которых переживание свободной воли удерживается и проицируется в самую мировую причину. При этом выработался ряд основных типов метафизики, корнящихся в существенных различиях человеческих мирозерцаний. Раздел I. Что такое философия и зачем она?

щее не только понимает и познает само себя — но он есть также то сущее, в свободной решимости которого Бог может осуществить и спасти свою чистую сущность. Назначение человека больше, чем быть только «рабом» и послушным слугой Бога, оно больше, чем быть только «сыном» некоего готового в себе и совершенного Бога. В своем человеческом бытии, которое есть бытие решимости, человек достоин более высокого звания со-стяжателя, со-ратника Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «ОеЛак», осуществляющегося лишь вместе с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира.

Итак, поскольку индивидуальная личность каждого человека непосредственно укоренена в вечном бытии и духе, постольку не существует никакого общезначимо истинного мировоззрения, но есть лишь индивидуально-значимо истинное и одновременно обусловленное исторически в мере своего совершенства и адекватности «содержательное» мировоззрение. Существует, однако, строго общезначимый метод, по которому каждый человек — кто бы он ни был — может найти «свою» метафизическую истину.

Этот метод мы и попытались наметить в вышеприведенном изложении.

Избранные произведения. М., 1994. С. 3—14.

ДИЛЬТЕЙ ВИЛЬГЕЛЬМ (1833—1911)

Структура и функции философии

Тенденция к развитию жизневоззрения и мирозерцания объединяет религию, поэзию и философию. В этом историческом взаимодействии развилась философия. С самого начала в ней была сильна тенденция к общеобязательному воззрению на жизнь и мир. <...>

Философское мирозерцание, как оно возникло под влиянием стремления к общеобязательности, должно, по структуре своей, существенно отличаться от мирозерцания религиозного и поэтического. В отличие от религиозного оно универсально и общеобязательно. В отличие от поэтического мирозерцания оно представляет собой силу, стремящуюся преобразующе влиять на жизнь. Оно развивается на широком основании, опираясь на эмпирическое сознание, опыт и опытные науки, согласно законам образования, выраженным в отражении переживания, как предметов в мышлении в понятиях. Когда энергия дискурсивного умозаключающего мышления, в

котором всегда содержится отношение высказывания к предмету, проникает в глубины переживаний, весь мир чувствования и волевого поведения принимает предмет-

Дильтеи Вильгельм (1833— 1911)

ную форму понятий о ценностях и их отвлечениях, мыслей о целях и правила, выражающих связанность воли. <...>

Моменты, образующие жизнь, вкладываются, таким образом, благодаря обобщению понятий и генерализации положений, в системы. Обоснование, как форма систематического мышления, сцепляет в каждой из этих систем все прозрачные и совершенные составляющее ее члены. Высшие понятия, которых достигают эти системы, — всеобщее бытие, последняя причина, безусловная ценность, высшее благо — синтезируются в понятии телеологической мировой связи, в котором философия встречается с религиозностью и художественным мышлением. Так возникли, по внутренним законам образования, основные черты телеологической схемы миропонимания, и точно так же сущность самого предмета обусловила продолжительность этой схемы до конца Средних веков и ее естественное влияние по сегодняшний день. На ее основе или в оппозиции к ней дифференцировались основные формы философских мирозерцаний.

Когда мы охватываем мирозерцание в понятиях, обосновываем его и возвышаем до степени общеобязательности, то мы называем его метафизикой. Оно расширяется и принимает многосложные образы. Индивидуальность, условия, нации, век вызывают как у поэтов, так и у философов неопределенное количество нюансов мировоззрения. Ибо возможности влияния мира на структуру нашей душевной жизни безграничны, точно так же постоянно меняются, в зависимости от состояния научного духа, и средства мышления. Но непрерывность, связывающая процессы мышления, и сознательность, характеризующая философию, объединяют группы систем между собой, сильнее подчеркивают близость различных мыслителей между собой, или их противоположность к другим группам. Так, в классической греческой философии проявился антагонизм между телеологической метафизикой и ее естественной системой, с одной стороны, и мирозерцанием, ограничивающим мир^познание пониманием действительности по отношениям причины и следствия — с другой. И по мере того, как впоследствии, начиная со стоиков, все больше и больше выступала во всем своем значении проблема свободы, все яснее отмежевывались системы объективного идеализма, в которых причина вещей детерминирует мировую связь, от систем идеализма свободы, в которых переживание свободной воли удерживается и проицируется в самую мировую причину. При этом выработался ряд основных типов метафизики, коренящихся в существенных различиях человеческих мирозерцаний. Раздел I. Что такое философия и зачем она?

Они охватывают большое множество мирозерцаний и систематических форм. <...>

Если затем с критической точки зрения познается феноменальный характер физического мира, то натурализм и материализм переходят в естественно-научный определенный позитивизм. Или мирозерцание

определяется отношениями чувственной жизни. Оно находится под углом зрения ценностей предметов, жизненных ценностей, значения и смысла мира: вся действительность кажется тогда выражением чего-то внутреннего и она берется как развитие бессознательно или сознательно действующей душевной связи. Эта точка зрения усматривает во многих, разделенных, ограниченных, отдельно влияющих нечто ему имманентное, божественное, определяющее явления по законам телеологической причинности: так возникают объективный идеализм, панентеизм или пантеизм. Но когда волевое отношение определит миропонимание, появляется схема независимости духа от природы или схема о его трансцендентности: в проекции Вселенной образуются понятия божественной персональное™ мироздания, суверенитета личности по отношению к мировому течению.

Каждое из этих мирозерцаний содержит в сфере предметного понимания синтез миропознания, оценки жизни и принципов поведения. Их сила в том и состоит, что они придают личности в ее различных действиях внутреннее единство. <...>

Метафизика развилась среди неизмеримого богатства жизненных форм. Неустанно она переходит от возможности к возможности. Ни одна форма ее не удовлетворяет, всякую форму она превращает в новую. Тайное внутреннее противоречие, скрывающееся в самом ее существовании, проявляется в каждом из ее образований и заставляет ее отказаться от данной формы и искать новой. Дело в том, что метафизика удивительно двойственное существо. Стремление ее направлено на разрешение мировой и жизненной загадок, форма ее — общеобязательность. Одной стороной своего лица она обращается к религии и поэзии, другой — к отдельным наукам. Она сама ни наука в смысле отдельных наук, ни искусство или религия. Она вступает,^ жизнь при той предпосылке, что в тайне жизни действительно имеется пункт, доступный строгому мышлению. Если он существует, как это допускали Аристотель, Спиноза, Гегель, Шопенгауэр, то философия представляет собой нечто большее, чем всякая религия или искусство или даже отдельные науки. Но где мы найдем этот пункт, в котором связаны познание в понятиях и его предмет, мировая загадка, а эта единственная мировая связь позволяет рассмотреть не только отдельные правильности случающегося, но и в ней мыслится ее сущность? Такой пункт должен лежать по ту сторону сферы отдельных наук и их методов. Метафизика должна для того, чтобы найти собст-

Дильтеп Вилы ельм (1833—191 1)

венный предмет и собственный метод, возвыситься над рефлексиями рассудка. Попытки этого рода в сфере метафизики уже использованы и уже доказана их неудовлетворительность. Мы не станем здесь повторять всех развитых со времени Вольтера, Юма и Канта причин, объясняющих непрерывную смену метафизических систем и их неспособность удовлетворить требования науки. <...>

Если, таким образом, никакая метафизика не и состоянии выполнить требований научного доказательства, то философии все же остается в качестве прочной точки, отношение субъекта к миру, согласно которому всякий способ

отношения последнего является выражением какой-нибудь стороны мира. Философия не в состоянии охватить сущности мира какой-нибудь метафизической системой и доказать общеобязательность этого познания; но, подобно тому, как во всяком серьезном поэтическом произведении перед нами всегда раскрывается какая-нибудь новая, ранее не подмеченная черта жизни; подобно тому, как поэзия, таким образом, нам открывает все новые и новые стороны жизни, и мы, не находя цельного жизневоззрения ни в каком из отдельных художественных произведений, все же при помощи совокупности произведений приближаемся к такому общему воззрению; — так и в типических мирозерцаниях философии перед нами предстает единый мир, каким он кажется, когда мощная философская личность подчиняет одному из способов отношения к миру все остальные, а содержащейся в нем категории подчиняет все остальные категории. Таким образом, от гигантской работы метафизического духа остается историческое сознание, которое она повторяет в себе и таким путем узнает в ней неисследимые глубины мира. Последним словом духа является не относительность всякого мировоззрения, а собственный суверенитет по отношению к каждому из них и позитивное сознание этого, подобно тому, как в цепи различных способов отношения духа для нас остается одна реальность мира, а прочные типы мирозерцания являются выражением многосложности мира. <...>

Из характера, философии как самоуразумения духа, вытекает как общая другая ее сторона, которая всегда существовала наряду с ее стремлением к общеобязательному знанию. Опытное узнавание, основанное на способах отношения, синтезируется в мировоззрении в объективное предметное единство. Но если довести до сознания способы отношений, в их взаимодействии с содержаниями, а возникающее в них опытное узнавание подвергнуть исследованию, то откроется другая сторона самоуразумения. Исходя из нее, мы определим философию как основную науку, предметом которой служат формы, правила и связь всех процессов мышления, а целью — достижение обязательного знания. В качестве л-Раздел 1. Что такое философия и зачем она?

тики она во всех областях, где выступают процессы мышления, исследует условия очевидности, которая переплетается со всеми правильно совершающимися процессами. В качестве теории познания она, исходя из сознания реальности переживания и объективной данности внешнего восприятия, исследует законные основания этих предпосылок нашего знания. В качестве такой теории она — наука.

На почве этой своей важнейшей функции она вступает в отношения с самыми различными сферами культуры и в каждой из них берет на себя выполнение самых разнообразных задач.

В сфере представления о мире и его познания философия вступает в отношения к отдельным наукам, из которых вытекают отдельные стороны миропознания. Этой своей стороной она теснее всего примыкает к логике и теории познания. При помощи общей логики она объясняет методы отдельных наук. С ее же помощью она приводит в связь возникающие в науках

методические понятия. Она исследует предпосылки, цели и границы познания каждой отдельной науки. Полученные таким путем результаты она применяет к проблеме внутренней структуры и связей в двух великих группах: естественных науках и гуманитарных науках. Ни одно из отношений философии к какой-нибудь системе культуры не так ясно и прозрачно и ни одно не развивалось с такой систематической последовательностью, как это; поэтому среди односторонних определений понятия философии нет ни одного, которое казалось бы таким приемлемым, как именно это, согласно которому она является теорией теорий, обоснованием и синтезом отдельных наук в познание действительности.

Менее прозрачно отношение философии к жизненному опыту. Жизнь — это внутреннее отношение психических проявлений в связи личности. Жизненный опыт — это развивающееся уразумение и размышление о жизни. При его посредстве относительное, субъективное, случайное, отдельное элементарных форм целесообразного поведения возвышается до степени проникновения в ценное для нас и целесообразное. <...>

Наряду с науками и историческим строем жизни жизненный опыт образует реальную основу философа. Личный момент величайших философов покоится на этом опыте. Очищение и обоснование опыта образует значительную и влиятельнейшую составную часть философских систем. <...>

Из отношений философии к различным областям человеческой жизни вытекает ее право не только обосновывать и связывать знание, относящееся к этим областям, и эти отдельные науки, в которых консолидировалось знание, но и разрабатывать эти области в особых философских дисциплинах, как философия пра-

Дильтей Вильгельм (1833—1911)

23

ва, философия религии, философия искусства. Не подлежит никакому сомнению, что каждая из этих теорий должна быть почерпнута из исторического и социального соотношения сил, составляющего область искусства или религии, права или государства, и постольку ее работа совпадает с работой отдельных наук. С другой стороны, ясно, что всякая философская теория подобного рода, которая, вместо того, чтобы почерпать из самого материала, держится лишь того материала, который предлагается отдельными науками и который она лишь местами подвергает проверке, не имеет права на существование. Но в силу ограниченности человеческих способностей специальный исследователь лишь в редких случаях будет так твердо владеть и логикой, и теорией познания, и психологией, чтобы исходя из них философия не могла внести ничего нового в его исследования. Оправдывается подобная философская теория лишь как нечто временное, вытекающее из неудовлетворительного состояния нашего времени. Задача же исследования внутренних отношений наук между собою, от которых зависит логическое построение каждой из них, всегда останется важной частью функций философии. <...>

Философия оказалась воплощением весьма различных функций, которые

вместе составляют сущность философии. Функция всегда относится к какому-нибудь телеологическому сочетанию и обозначает совокупность проявлений, совершающихся в рамках этого целого. Это понятие не взято из аналогии с органической жизнью и не показывает первоначальной способности. Функции философии относятся к телеологической структуре занимающегося философией субъекта или общества. Это проявления, в которых личность обращается в себе к самой себе и вместе с тем оказывает и внешнее влияние; в этом отношении они родственны проявлениям религиозности и поэзии. Итак, философия есть проявление, вытекающее из потребности духа в уразумении своих действий, потребности во внутренней стройности поведения, прочных форм своих отношений к целокупности человеческого общества: вместе с тем она является функцией, заложенной в структуре общества и необходимой в целях совершенствования жизни, т. е. функцией, равномерно проявляющейся во многих людях и объединяющей их в социальную и историческую связь. В этом последнем смысле она является системой культуры. Ибо признаками последней служат единообразие проявлений во всех индивидуумах, входящих в систему культуры, и связанность индивидуумов, в которых это проявление совершается. Если эта связанность принимает прочные формы, то в системе культуры возникают организации. Из всех целевых связей связь философии и искусства наиболее слабая, ибо функции, выполняемые худож-

Раздел I. Что такое философия и зачем она?

ником или философом, не обусловлены никаким строем жизни: их сфера — сфера высшей свободы духа. Если принадлежность философа к организациям университета и академии и увеличивает его заслуги перед обществом, его жизненным элементом все же остается свобода его мышления; она никогда не должна быть ограничена; от нее зависит не только его философский характер, но и доверие к его безусловной правдивости, т. е. его влияние.

Наиболее общее свойство, присущее всем функциям философии, коренится в природе предметного понимания и мышления в понятиях. С этой точки зрения философия представляется лишь наиболее последовательным, сильным и синтезирующим мышлением; ее ничто не отделяет от эмпирического сознания. Из форм мышления в понятиях вытекает, что суждение стремится к высшим обобщениям, образование и распределение понятий — к их архитектонике, простое отношение — к всеобъемлющей связи, а обоснование, наконец, — к первичному принципу. В этой своей области мышление направлено на предмет, общий всем мыслительным актам различных лиц, на ту связь чувственных восприятий, в которую упорядочивается множественность вещей в пространстве и многообразие их изменений и движений во времени: на мир. Миру подчинены все чувствования и волевые действия через посредство местного определения принадлежащих им тел и вплетающихся в них составных частей мирозерцания. Все цели, ценности, блага, коренящиеся в этих чувствованиях и волевых действиях, являются частями мира. Он объемлет и человеческую жизнь. Стремясь выразить и связать всю совокупность воззрений, переживаний, ценностей и

целей, как они даны в эмпирическом познании, опыте или опытных науках, мышление идет навстречу понятию мира, возвращается к мировому принципу, мировой причине, стремится определить ценность, смысл и значение мира, требует мировой цели. Везде, где этот метод обобщения, упорядочения в целом и обоснования, освобождается, побуждаемый к тому тяготением к знанию, от частных потребностей и ограниченных интересов, он переходит в философию. Далее, везде, где субъект в этом же смысле возвышается до уразумения своего поведения, это уразумение будет философским. Основным свойством всех функций философии будет, стало бы, стремление духа выйти за связанность определенными, конечными и ограниченными интересами и подчинить все происшедшие из ограниченной потребности, теории одной общей идее. Эта черта мышления опирается на его закономерности, она соответствует потребности человеческой природы, не допускающей прочного разграничения, радости, получаемой от знания, потребности в последней прочности положения человека в мире и, наконец, стрем-

Дильтей Вильгельм (1833—1911)

25

лению к преодолению связанности жизни ограниченными условиями. Всякое душевное состояние ищет себе прочной точки, освобожденной от условности.

Эта общая функция философии находит себе выражение, при различных условиях исторической жизни, во всех тех проявлениях, которые были рассмотрены нами. Из сложных условий жизни возникают некоторые функции, отличающиеся особенно большой энергией, таковы: развитие мировоззрения до общеобязательности, размышления знания о самом себе, взаимоотношение теорий, образующихся в отдельных целевых системах, с системой всякого знания, наконец, проникающий всю культуру дух критики, универсального синтеза и обоснования. Все они оказываются отдельными проявлениями, вытекающими из единой сущности философии. Ибо последняя приспособляется ко всем моментам в развитии культуры и ко всем условиям ее исторических состояний. Этим объясняется непрерывная дифференциация ее проявлений и та гибкость и подвижность, с которой она то расширяет систему, то все свои силы направляет на одну проблему и всю свою энергию на новые задачи.

Мы достигли той границы в изложении сущности философии, откуда мы можем осветить ее историю и объяснить ее систематическую связь. Ее история была бы понята, если бы из системы функции философии уяснились порядок последовательности, по которому выступают проблемы в условиях культуры, и возможности их разрешений. Если бы было описано, в главных его стадиях, углубляющееся уразумение знания о себе и если бы, наконец, история проследила, как возникающие в целевых системах культуры теории приводятся синтезирующим философским духом в связь познания и благодаря этому развиваются дальше и как философия создает в гуманитарных науках новые дисциплины, которые она потом уступает отдельным наукам. Если бы она показала, как особый характер философских мировоззрений вытекает из

состояния сознания эпохи и характера наций, и вместе с тем отметила бы и постоянный рост великих типов мировоззрения. Так, история философии ставит перед систематической философской работой три проблемы: основоположение, обоснование и синтез отдельных наук, и задачу удовлетворения неутолимой потребности в уразумении бытия, причины, ценности, цели и их связи в мировоззрении, независимо от того, в какие формы выльется и в каком направлении пойдет это удовлетворение.

Сущность философии. — В кн.: В. Дильтей, А. Ршль и др. Философия в систематическом изложении. СПб., 1909. С. 55-63, 65-70.

ВИНДЕЛЬБАНД ВИЛЬГЕЛЬМ (1848—1915)

Что такое философия?

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 уз-

Виндельбанд Вильгельм (1848—1915)

75

ким; 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, например, 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 и в 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 ис-тории 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, аежащей 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. 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, аежащей 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 далек 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. ч>

Эти замечания можно было бы подкрепить многочисленными примерами; 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 куль-

Виндельбанд Вильгельм (1848—1915)

79

турной 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, 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 приписыв?ют определенным, 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 извест- ных 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 (апзспайНсЪе 1Чо!луепс!шкее) 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, прикрепления 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

Вимдельбанд Вильгельм (1848—1915)

81

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 нормативном сознании. Она исследует эмпирическое сознание, чтобы установить, в каких пунктах последнего обнаруживается эта непосредственная очевидность нормативной

общеобязательности. 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 двоякое: либо в качестве эмпирической науки, понимать данные единичные факты и их причинную связь, либо же в качестве ных 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 (апзспайНсЪе 1Чо!луепс!шкеи) 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, прикрепления 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

Вимдельбанд Вильгельм (1848—1915)

81

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 нормативном сознании. Она исследует эмпирическое сознание, чтобы установить, в каких пунктах последнего обнаруживается эта непосредственная очевидность нормативной общеобязательности. 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 двоякое: 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: Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М, 1995. С. 22—58).

ГРОТ НИКОЛАЙ ЯКОВЛЕВИЧ (1852—1899)

Философия как ветвь искусства

В §7 журнала «Мысль» в статье N.14. «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-ни-

рот Николай Яковлевич (1852—1899)

83 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 $\$и\text{Ъ} \text{\$рес!e йигаПошз}$: и вот все оцепеневшее оправляет свои члены, заснувшее просыпается, мертвое воскресаёт в нашем гальванизированном восприятии. То удовлетворение, которое даёт 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. № 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 1-28.

РИККЕРТ ГЕНРИХ (1863—1936)

О понятии философии

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 определены

иккерт Генрих (1863—1936)

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 «миро-воззрение» 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 понятному таким образом противоречию объективизма и субъективизма, как к последнему основанию спора. Попробуем показать, как следует понимать данное противоречие, чтобы оно действительно заключало в себе наиб^ее 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 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 $\$i\text{B} \text{\$pec!e}$ йигаПошз: и вот все оцепеневшее оправляет свои члены, заснувшее просыпается, мертвое воскресает в нашем гальванизованном 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. № 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 1-28.

РИККЕРТ ГЕНРИХ (1863—1936)

О понятии философии

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

риккерт Генрих (1863—1936)

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 «миро-воззрение» 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 понятому таким образом противоречию объективизма и субъективизма, как к последнему основанию спора. Попробуем показать, как следует понимать данное противоречие, чтобы оно действительно заключало в себе наиб^ее 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 (Объект — субъект), 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 двоякому 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. «Уак \уак ет Сои, йег пиг уоп Аиззеп зНезве»? Объективизм поэтому представляет из себя не только единственно истинное научное и «объективное»

Риккерт Генрих (1863—1936)

151

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 (Объект \у]гк1]спке11). 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 так же доступна нам лишь как явление) не лишает объектов их феноменального характера. Впрочем, сомнения в возможности познать «сущность» (\Уе\$еп) 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. Сле-Дующая форма субъективизма представляется нам особенно важной. Мы сами непосредственно познаем себя, как волю, как целе-положение, 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 разру- 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 (ОбъектУлгкНсг1кей), 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. Причинные ряды поддаются в таком случае двоякому 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. «Уак \уаг ет Сои, йег пиг уоп Аиззеп зНезве»? Объективизм поэтому представляет из себя не только единственно истинное научное и «объективное»

Риккерт Генрих (1863—1936)

151

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 (Объект \у]гк1]спкел1). 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 так же доступна нам лишь как явление) не лишает объектов их феноменального характера. Впрочем, сомнения в возможности познать «сущность» (Уе\$еп) 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 целе-положение, 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 притязает 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 так же 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

>кккерт Генрих (1863--1936)

153

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. Мысля 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, кляня, 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 (с!ет:еп) 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 порицает 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 ре-

ренкерт Генрих (1863—1936)

155

альности, 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 перед фантастической 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» (\Уе\$еп), объекты же только «явления», — несостоятельно.

Но признавая реальность предметов специальных наук, субъективирующая философия впадает в конфликт со специальным знанием. Специальные науки необходимо 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 мировоззрения, 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 привходят потом.

Что мировое целое — предмет философии и что она и последнем счете стремится к тому, что мы называем малозначащим, 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 не-

риккерт Генрих (1863- -1936)

157

изменным. 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 нее, 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 волюнтаризмом, 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 /аким образом мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается мировая проблема. 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. Расширение 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 и деятельности. В поисках мировоззрения, 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 вы-

растает 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 и последнем счете стремится к тому, что мы называем малозначимым, 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 не-

риксерт Генрих (1863- -1936)

157

изменным. 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 ее, 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 волюнтаризмом, 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 /аким образом мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается мировая проблема. Противо-

речие 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. Расширение 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 158

Разде.11. Что такое философия и зачем она?

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 «сняты» (айшеЪеп) 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 субъективирующим? Не противостоит ли в таком случае философия, как субъективирующая 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 действительности, связанное с существенными для нее ценностями, т. е. понятие блага. Скорее всего пойдем 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

риккерт Генрих (1863—1936)

159

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 отдельно. 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 тщетно 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, например, также и там, где естественному закону придают 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, г. е. в область метафизического. 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 об-^ее значение. <...>

Смысл акта переживания или оценки не есть ни бытие ни ценность его, но сокрытое в акте переживания значение для ценно-Сти, а постольку и связь и единство обоих царств. Соответственно 158

Разде.11. Что такое философия и зачем она?

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 «сняты» (аишеЪеп) 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 субъективирующим? Не противостоит ли в таком случае философия, как субъективирующая 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 действительности, связанное 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

риккерт Генрих (1863—1936)

159

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 тщетно 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, например, также и там, где естественному закону придают 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, г. е. в область метафизического. 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 об-^ее значение. <...>

Смысл акта переживания или оценки не есть ни бытие ни ценность его, но сокрытое в акте переживания значение для ценно-Сти, 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» (Оеуґеп), в отличие от объективирующего описания или объяснения (ЕгкШґеп) или от субъективирующего понимания (Уег51еКеп) 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 (БшгкЗейШпё) не есть установление бытия, не есть также понимание ценности, но лишь постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения (Вес1еииш§) 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 частые науки, ибо проблемы эти неразрешимы с точки зрения действительности,— появляются снова, но уже в преобразованном 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 познания, 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

'иккерт Генрих (1863—1936)

исчерпывается для нее теоретическими ценностями и смыслом познания. Как теория ценностей, философия должна охватить все \шогообразие 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 (зоН) прийти, а не неизбежно придет (ти\$\$). Если под смыслом понимать всю полноту смысла, обнаруживающуюся при помощи системы ценностей, то понятие смысла

потеряет присущую ему с виду безжизненность. Точно так же потеряет свою острогу 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 подлечит объективирующим частным наукам, к ним относятся также блага и оценки субъекта. Напротив, проблема ценностей как ценностей подлечит философии. Основываясь на понимании Ценностей, философия объединяет затем оба отдельные царства путем истолкования смысла, имманентного действительной 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

6-5580 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» (Оеыгеп), в отличие от объективирующего описания или объяснения (ЕгкШгеп) или от субъективирующего понимания (Уег51еКеп) 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 (БшгкЗейШпё) не есть установление бытия, не есть также понимание ценности, но лишь постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения (Вес1еиш§) 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 частые 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 познания, 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

Гиккерт Генрих (1863—1936)

исчерпывается для нее теоретическими ценностями и смыслом познания. Как теория ценностей, философия должна охватить все \шогообразие 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 (зоН) прийти, а не неизбежно придет (ти\$\$). Если под смыслом понимать всю полноту смысла, обнаруживающуюся при помощи системы ценностей, то понятие смысла потеряет присущую ему с виду безжизненность. Точно так же потеряет свою острогу 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 бба отдельные царства путем истолкования смысла, имманентного действительной жизни. Старое противоречие субъекта и объекта из принципиального противоречия двух родов действительности превращается в лишенное всякого принципиального значения различия в сфере од-чой и той же объективной действительности. Если бы мир состоял только из действительности, то были бы только объективирующие чауки. А так как частные науки поделили теперь между собою всю Действительность, то для философии в таком случае не оставалось °Б1 места: ее бы не существовало. Наоборот, отделение проблем Ценности от проблем действительности приводит к очищению

б-5580 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 сферою 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. М., Логос. 1910. Кн. 1-, С. 19-31, 33-34, 37-38, 39, 42-43, 51-56,

60-61.

ч

ШЛИК МОРИЦ (1882—1936)

* Поворот в философии

!,||К Морнц(1882-1936)

163

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 по-

знавательных предложений, т. е. истинных утверждений опыта. \$ все науки в целом, включая и утверждения обыденной жизни, есть система познания. 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 познания, 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 ω , 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 *е формулируются

в виде предложений и, следовательно, могут быть репрезентированы в познавательных предложениях. Это бы-ло ошибкой «метафизики». Усилия метафизиков всегда были направлены на абсурдную цель — выразить чистое качество («сущ-6* 70

Г'азде.1 !. Что такое филос'офия и зачем она?

ному 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 исто-рии. М.. 1991. С. 429. 431, 434, 435, 450-502.

ЮШКЕВИЧ ПАВЕЛ СОЛОМОНОВИЧ (1873—1945)

О сущности философии (к психологии философского мирозерцания)

I

Не помню, какой автор, сравнивая между собой античное и современное мировоззрения, 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 разорвавших ее еще областей знания. При таком положении вещей естественно было возникновение теории, утверждавшей, что философии предстоит раствориться в совокупности положительных наук, которая должна заменить 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 самоупраждении 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

Павел Соломонович (1873—1945)

171

и в значительной сочувствующей им части образованного общест-ва. Влиятельные мыслители открыто и при явном одобрении тол-ПЫ1 поклонников

объявляют науку низшим видом знания, сколь-зьяшим 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 *laßyig e{ laßelig t otpe uo!иЪШ\$ aeуит* (течет и будет течь во всякий быстротекущий (мимолетный) век (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 логи-Ческого, с ними не связывается. Научные понятия — это сухие де- 172

Раздел I. Что такое философия и зачем она?

ловые 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 обетования: «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. Философию от науки отличает поэтому не предмет исследования, а то, что она не есть вовсе чистое познание и подходит к миру совсем иначе, чем наука.

Павел Соломонович (1873—1945)

173

а 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 оттеснен 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 Фез, воспоминаний, тоски по необыкновенному и концентрирую-1Дего в себе всю сущность личности, — выносятся 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 174

-11. Что такое философия и зачем она?

настойчивее делается она и тем многообразнее способы ее удовлетворения. Преобразование 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 «преобразование на миг», чистая игра, это волшебное покрывало Майн, брошенное на мгновение на повседневность и сейчас же убранный с нее.

«Творимой легенде» поэзии противоположно в своей коренной серьезности религиозное устремление, возносящее над земной юдолью иной, горний 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 ил-

люзия, 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 особенными связями, немногочисленными, туманными, но в своей туманности говорящими тем убедительнее чувству и воображению. Деловой и безразличной текст свитка бытия как бы скрывает за 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 космической 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 ши-

10ц1кевич Павел Соломонович (1873—1945)

175

рским 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 заэкетированный 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 неправомочность 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 спектроскопы, 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 мир(Л) «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 зи́ зреае (с точки зрения. — Ред.) «Всего». «Все» есть основное понятие ее, оно — подлежащее — явное или неявное — всех философских суждений. 174

-11. Что такое философия и зачем она?

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, «чарованье 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 убранный 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 особенными связями, немногочисленными, туманными, но в своей туманности говорящими тем убедительнее чувству и воображению. Деловой и безразличной текст свитка бытия как бы скрывает за собой другой, важный и нужный, написанный «химическими» чернилами и обнаруживающийся лишь под действием жара интимного «я». Под согревающими лучами этого «я» мир

словно просветлевают; 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 ши-

10ц1кевич Павел Соломонович (1873—1945)

175

роким 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 заэкетированный 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 неправомочность 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 спектроскопы, 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 мировую «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 $\chi\iota\beta$ $\zeta\rho\epsilon\alpha\epsilon$ (с точки зрения. — Ред.) «Всего». «Все» есть основное понятие ее, оно — подлежащее — явное или неявное — всех философских суждений. Раздел I. Что такое философия и зачем она?

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 пармени-довском: «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 Пармени-да 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, про-диктовывает 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 $\chi\iota\beta$ $\zeta\rho\epsilon\iota\epsilon$ «Всего», но и размышление обо «Всем» $\chi\iota\beta$ $\zeta\rho\epsilon\alpha\epsilon$ какой-нибудь отдельной вещи.

Не следует, однако, представлять себе эти выделяемые анализом моменты

философского умозрения как два отличных и отдельных во времени акта, причем сперва образуется подлежащее

1<)1пксвич Павел Соломонович (1873—1945)

177

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 в 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 Тютчева, 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. Раздел I. Что такое философия и зачем она?

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 равнозначаща

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 пармени-довском: «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 Пармени-да 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, про-диктовывает 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 шБ \$рес1е «Всего», но и размышление обо «Всем» хиБ зреае 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

1<)1пксвич Павел Соломонович (1873—1945)

177

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 в 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 Тютчева, 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. 178

Гезде.11. Что такое философия и зачем она?

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, не способный 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 *сle Gaslo* (фактически. — Ред.), то всегда ее *Jигe* (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 мирозерцания.

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, питающую-

Юшкевич Павел Соломонович (1873—1945)

179

юся у источника нашего интимного «я», и ее оболочку, философскую надстройку познавательного типа, призванную выявить и оправдать эту интуицию. Наукообразность 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 интуиции 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 вовсе 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 неугомный, тревожный, ищущий 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 178

Газде.11. Что такое философия и зачем она?

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, не способный 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 *сle Gaslo* (фактически. — Ред.), то всегда ее *Jигe* (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 мирозерцания.

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, питающую-

Юшкевич Павел Соломонович (1873—1945)

179

юся у источника нашего интимного «я», и ее оболочку, философскую надстройку познавательного типа, призванную выявить и оправдать эту интуицию. Наукообразность 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 интуиции 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 вовсе 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 неугомонный, тревожный, ищущий 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 дому 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 180

Раздел I. Что такое философия и зачем она?

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, возвращенная отчасти историей философии и ее тесной связью с развитием положительного знания, но коренящаяся 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 галлоп сГёЧге (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 то-жесловия 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 философию 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 при-

(Л.цкевич Павел Соломонович (1X73—1945)

181

нудителен, как властен над личностью ее темперамент, заставляющий ее видеть вещи в том или ином освещении, как властно над загипнотизированным полученное им внушение.

Неизменность философского образа мира не может не породить 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 Раздел 1. Что такое философия и зачем она?

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, лишённая логического основания и оправдания, становится чем-то бесформенным и протекающим сквозь пальцы, как морская звезда, извлечённая 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, корнящийся 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-эвклидовым 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, ^т 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 сое-

Юшкевич Павел Соломонович (1873—1945)

183

динение 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. Круговые 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 бить ключом. Но в обществе нет потребности в рефлексии и самоанализе, * нем не чувствуется об-Щей 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, разбившаяся 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-ви-Димому, 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- 184

Раздел I. Что такое философия и зачем она?

но в беге жизни, охваченный вдруг оторопью и сомнением в нужно-сти 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 dna 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 особенными 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 любомудрию превращаемся в бурный, многоводный поток, стремительно захватывающий всех и все. Философия — эта совокательница масок — становится теперь своего рода маской, прикрывающей процесс линяния 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

миросозерцанием 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 ап ипс! гиг 51сБ (в себе и для себя. — Ред.) противоположное социальному и исключаящее его. Наоборот, во многих случаях личное и общественное естественно дополняют друг друга. Так, некоторые интенсивнейшие личные переживания (как, например, переживания мистиков) являются продолжением внутри индивидуальности и сгущением рассеянных в обществе религиозных чувств. Религиозный гений с этой точки зрения является своего рода собирательным фокусом, социально-психической энергии, которую он, в 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 личности предрасположения, восприимчивости к заражению. Заботу об этом берет на себя тот «статистический» социальный момент, о котором я говорил выше. В обществе в любую эпоху име- 184

Раздел I. Что такое философия и зачем она?

но 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 особенными 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 любомудрию превращаемся в бурный, многоводный поток, стремительно захватывающий всех и все. Философия — эта совокательница масок — становится теперь своего рода маской, прикрывающей процесс линяния 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 ап ипс! гиг 51сб (в себе и для себя. — Ред.) противоположное социальному и исключаящее его. Наоборот, во многих случаях личное и общественное естественно дополняют друг друга. Так, некоторые интенсивнейшие личные

переживания (как, например, переживания мистиков) являются продолжением внутри индивидуальности и сгущением рассеянных в обществе религиозных чувств. Религиозный гений с этой точки зрения является своего рода собирательным фокусом, социально-психической энергии, которую он, в 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 личности предрасположения, восприимчивости к заражению. Заботу об этом берет на себя тот «статистический» социальный момент, о котором я говорил выше. В обществе в любую эпоху име-

Раздел I. Что такое философия и зачем она?

ются «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 интуиции, из которой разворачивается пестрый клубок философских систем. Общее состояние и уровень науки определяют очертания тех логических построений, которые воздвигаются на основе этих интуиции. 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 облегчающей 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 перебивать 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 мирозерцательных 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

Бердяев Николай Александрович (1874 — 1948)

187

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 искательства, 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 мирозерцания. Одесса, 1921. С. 7-23.

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ (1874—1948)

Потребность человека в философии

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 всег-

Л 188

1'al)el I Что такое философия и зачем она?

да 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

Бердяев Николай Александрович (1874—1948)

189

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 приходилось защищаться тем, что они практиковали учение о двойной истине. Источник мучений и преследований лежит не в самой природе религии, а в ее социальной объективации. Потом это станет ясно. Основа религии есть откровение. Отк|ловение само по себе не сталкивается с познанием. Откровение есть то, что открывается мне, познание есть то, что открываю я. Может ли сталкиваться то, что открываю я в познании, с тем, что открывается мне в религий? 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 реакцией на это откровение, с человеческим использованием его для разнообразных интересов. Поэтому религия 190

1. Что такое философия и зачем она?

может быть социологически истолковываема¹. Откровение в чистом и первичном виде не есть познание и познавательных элементов в себе не содержит. Этот познавательный элемент привносится человеком, как реакция мысли на откровение. Не 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 для философского познания есть опыт и факт. Трансцендентность откровения есть имманентная данность для философии. Философское познание — духовно-опытное. Интуиция философа есть опыт. Теология всегда включает 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 и 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). Лабертоньер не без основания говорит, что в средневековой схоластике не 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 циа&\-научные элементы Библии, библейская астрономия, геология, биология, история, наука детства человечества, а не религиозно^ откровение Библии в чистом виде. Религиозное откровение может быть очищено от философских и научных элементов, создававших невыносимые конфликты. Но трагизм положения философа этим облегчается,

Бердяев Николай Александрович (1874—1948)

191

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

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 посю-Сторонним. Философия всегда была прорывом из бессмысленно-го, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех 192

1. Что такое философия и ^ачсм она?

сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему. Я даже думаю, что нелюбовь, брезгливость 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 удалиться 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 досократов-ская 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 переворота. 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 бы-, ли 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. Филосо-

Николай Александрович (1874-1948)

193

фия 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 нерелигиозного 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 гезепитеМ (злоба, злопамятство — 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 сиантизмом [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 дерз-новение познания, философия отпала от веры, как внутреннего просветления познания. Положение философа стало трагическое,

-5580 194

Раздел I. Что такое философия и зачем она?

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 философию. 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. Бонавентура 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

Б'ерДяев Николай Александрович (1874—1948) 195

объективном 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 *Existenzphilosophie*. 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 воляющее 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 привходит вера. Вера привходит 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 осознанно 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 '•>се есть объект, самый субъект есть лишь один их объектов. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный °т 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 196

Рачйс.11. Что такое философия и зачем она9 Б'ерДЯев Николай Александрович (1874—1948)

197

о восстановлении целостности самого разума, который в средние века, несмотря на интеллектуализм схоластики, был более цело-стен, 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 ан-тиномиях 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 зйает 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, т: 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 бытии 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. А рпоп 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 чело-

, 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 ^той перспективе. Он неизбежно сталкивается с объективацией познания Бога и с объективацией познания природы, претендую-'Цей быть последней познавательной истиной. Он признает откровение и веру, но он не допускает натуралистического истолкова-

198
Раздел I. Что такое философия и зачем

ния 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

гердяев Николай Александрович (1874—1948)

199

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 незащищена, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое незащищенное. 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 спино-зовской судьбы. Социальная незащищенность философа и персоналистический характер его философии напоминают положение пророка и пророческое служение. Пророк также социально незащищен и гораздо более гоним, чем философ, хотя он гораздо более философа обращен к судьбам общества и народа. Философия пророческого типа самая незащищенная 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 образовать 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 социальной 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 за- 200

Раздел I. Что такое философия и зачем она?

щищенность покупается нередко тем, что совесть и сознание кажутся социально полезной ложью. Человек — актер перед [ими, 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. МЕРСЬЕ АНДРЭ (р. 1913)

Философия и наука

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 л наши дни заголовки 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 такой 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, заега, 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 ве-Щи. 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 двҀмя различными предубеждениями, кажущимися несовместимыми, и и 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, дрях-л^{ой}, иллюзорной, некомпетентной.

Чтобы спасти философию, пытались либо заключить ее в область §e151e5\U158ep5CГ1aЙep и таким образом свести ее к собственной истории, либо переделать ее, приводя ее к нулю и приговорив 232

Раздел I. Что такое философия и зачем она1)

ее быть не чем иным, как философией наук, видеть некую фило, софию, подчиненную контролю наук или контролю как называе> мой науки (например, в форме логистики). Это было ри<^ ком — делать из нее либо псевдо-философию, либо псевдо-науку такую логистику, которая не является ни наукой, ни философией' но прото-математикой.

Дело в том, что мыслители того поколения, которое предшествовало моему, можно сказать, почти добровольно разделились на два лагеря почти и духе распрей 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 деятельности, 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 заключить' ся в круг идей и индивидуальных чувств и выводить суждение согласно вкусам или состояниям личного сознания. <...>

Способы общительности (сотпшпаиНупе) 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 име-нем, 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 оперирует аутентичными суждениями? Только адепты какого бы то ни было сциентизма, 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 сциентизма, в объект необузданной торговли и фикцию низкого наслаждения — которая стала псевдонаукой и суеверием, 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, впрочем, 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 мы~ли 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 достиг-ла кульминационного пункта в гегелевском признании государст-Ва ш единственно способное снабдить человека отвечающему Ра-3Уму существованием. Но государство, особенно гегельянское го-сУдарство, не удовлетворяет с моральной точки зрения больше Никого, а наука между тем, в свою очередь, догнала и далеко опе-мораль, в то время как Государство осталось почти непод-

Раздел I. Что такое философия и зачем она?

вижным (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 уг» рождает превратиться в сциентизированное вместо того, чтобы быть этатизированным, каким он было. Именно против этого начинает проявляться чуть ли не всеобщая реакция. Одним из аспектов этого является разрушение университетов. «Истеблишмент» 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 пропа-

Лндрэ (р. 1913)

235

гаируются 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 (ангажированным), чтобы прожить современный опыт. Чтобы быть в него включенным, недостаточно, чтобы он удовольствовался 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 йсем этим одновременно.

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

Это потому, что проблема Философии и Науки, столь животрепещущая сегодня по причине обстоятельств, которые мы преодолеваем, является не чем иным, как частной проблемой, могущей служить в качестве примера. Но в то же время она имеет огромную важность <...> Для философии *кже 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, мо-Раль, мистика, составляют не что 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 // Ргосеес1тё§ оГ гье ХУ-П\ У/огН Сопёгезз оГ РЫ1о\$орНу. 5оПа, 1973. Р. 25-31.