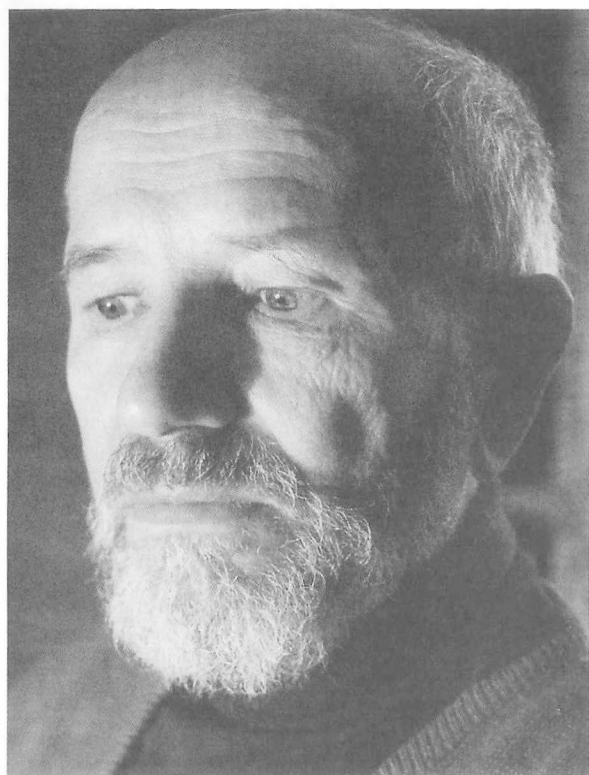


В. В. Бибихин



ИСТОРИЯ  
СОВРЕМЕННОЙ  
ФИЛОСОФИИ







**Том 106**

В. В. Бибихин



ИСТОРИЯ  
СОВРЕМЕННОЙ  
ФИЛОСОФИИ

(ЕДИНСТВО ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ)



Санкт-Петербург  
«Владимир Даль»  
2014



УДК 1  
ББК 87  
Б 59

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В.М. КАМНЕВ, Ю.В. ПЕРОВ (председатель),  
К.А. СЕРГЕЕВ, Я.А. СЛИНИН, Ю.Н. СОЛОНИН

*Текст публикуется в авторской редакции  
с сохранением орфографии и пунктуации*

**Бибихин В.В. История современной философии** (единство философской мысли). — СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2014. — 398 с. (Сер. «Слово о сущем»).

ISBN 978-5-93615-138-5

Впервые публикуется курс лекций, читавшийся в Институте философии, теологии и истории св. Фомы в весенние семестры 2002-го и 2003 г.

В курсе предпринята попытка разобрать ответ ведущей европейской и отечественной мысли на вызов современности. Рассматриваются определения, в каких строга философия видит мир, его настоящую ситуацию и его задачи. История новой философии, начиная с Гегеля и гегельянских школ, продумывается как единый продолжающийся труд осмысления человеческой ситуации в мире. Проверяется гипотеза, согласно которой проблемы целого мира, тождества, ничто и нигилизма, онтологии как этики, решающие для судьбы современной цивилизации, осознанно или бессознательно ставятся ведущими мыслителями последних двух столетий в центр их интересов.

Определяется ряд задач, остающихся новыми в рамках существующей историографии: показать сущностное тождество критики христианства у раннего Гегеля и у Ницше, нищевской мысли о вечном возвращении и теории мира у Витгенштейна, переживания (Erlebnis) Вильгельма Дильтея и присутствия (Dasein) в его подлинности у Хайдеггера и др.

Для всех, кто увлечен философией.

*Издано при финансовой поддержке*

*Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям  
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России» (2012—2018 годы)*

ISBN 978-5-93615-138-5

© В.В. Бибихин, наследники, 2014  
© А.В. Ахутин, предисловие, 2014  
© Издательство «Владимир Даль», 2014

## ОТ ЧИТАТЕЛЯ

Курс «История современной философии» Владимир Вениаминович Биbihин прочитал в Институте философии, теологии и истории св. Фомы в 2002 и в 2003 учебных годах. Курс занял 34 академических часа.

Сообщением этих простых сведений, скорее всего, нужно было бы и ограничиться, оставив читателя наедине с автором, потому что третий тут всегда лишний. Впрочем, публикация слова, выход его на публику уже развязывает возможный разговор. Издательство предложило мне его начать, но пользоваться своим привилегированным положением я не собираюсь. Соображения мои — не комментарий, не критическое разбирательство по сути дела и уж подавно не суммирующая оценка. Я говорю исключительно как один из читателей, первых читателей (не считая давних слушателей) этого сочинения.

Слушая лекции В. Биbihина, читая его книги, испытываешь странное чувство доверия, чуть ли не безоговорочного, к тому всегда новому и неожиданному, что говорится, и вместе с тем недоумения: почти ничего не можешь поначалу ни оспорить, ни присвоить, сделать своим, так всё схвачено внутренней и неотчуждаемой достоверностью у нас на глазах совершающейся мысли. Еще более странно, что, обращаясь затем к текстам классических философов, будь то Аристотель, Декарт или Гегель, открываешь схожее затруднение. В главах-разделах-параграфах этих сочинений, в их разъяснениях и доказательствах, призванных обосновать и сообщить «как оно есть», наталкиваешься на неотчуждаемую собственность их собственной мысли. Парадокс философской мысли в том, что чем более она умеет стать

сообщимым смыслом всеобщего, сверхличного, тем более это всеобщее — само ли бытие, чистый ли разум — принимает исключительное своеобразие философствующего автора. Своеобразие философской речи В. Библина вовсе не прихотливая манерность; оно вызвано, можно даже сказать, вынуждено ответственным вниманием к существу философской мысли. Это всегда целый мир как частная собственность мысли и личная мысль, самоотверженно впускающая в себя мир.

Натолкнувшись на эту трудность, мы получаем первый урок: понять философа — вовсе не значит его присвоить, еще меньше — усвоить основоположения его учения. Тут требуется своего рода агон: один на один, — или проще и мягче — собеседование. Книга Платона стоит на полке среди других в ожидании читателя, с которым могут завязаться философские отношения, а вот под рубрикой «платонизм» чаще всего числится что-то другое.

Но перед нами не философское сочинение автора, а лекции по истории современной философии. Тут собственная философия, кажется, должна умолкнуть, слово должно быть дано другим авторам. Вопрос в том, какое слово. Объективно излагая учения, не лишаем ли мы философов собственно философского слова? Самое время вспомнить одно предупреждение Платона. Философия, говорит он, не рассказывает историй (как рассказывают сказки детям) и не пересказывает чужие «философские» мифы, доксы, учения о том, что-де дела с человеком, обществом, космосом, бытием и выше обстоят так-то и так-то (Софист, 242с). Философия происходит в разговоре, так, «...будто те (другие участники философского разговора. — А. А.) находятся здесь, и мы должны расспросить их...» (ib. 243d). Между тем, порою кажется, что философские мифы — «измы» — сочиняются историками только для того, чтобы, наконец, отделаться от философов, от их неукротимого присутствия, одолеть их, каталогизировать как экспонаты в музее, преодолеть и пойти дальше. Но философ, как Сократ, держит нас за рукав и не даст идти дальше, ведь разговор ведется, в частности, и об этом «дальше»: дальше чего, дальше куда?..

Именно смысл «дальше» — прогресса, развития — смысл преодоления (предрассудков, метафизики, самой философии, самого человека...) — во многом определяет ведущую тему той

эпохи европейской философии, которую называют современной и которая занимает по меньшей мере последние 200 лет. Ей посвящены лекции В. Бибихина.

В дерзкой странности авторской речи сказывается своеобразие речи философствующей. (Оговорюсь, на всякий случай: из этого вовсе не следует, что «дерзости» и «странности» довольно, чтобы речь была философской.) Литература философского содержания обильна, но философия это не столько «содержание», сколько особая форма, подход, способ обращаться с содержанием. Мысль обладает собственной архитектоникой, формой, которой содержится, образуется ее содержание, проводится граница между нею и другим. Со времен Канта эта сторона дела решающим образом занимает философию, но так дело это было устроено всегда. Тут не просто решают задачи, а замечают следующее: содержание задачи меняется, если обратить внимание на то, как происходит озадачивание, что происходит в решении, в самом решении: как, чем дается (разрешается) данное, как задаются задачи, откуда берется и как устроено то, что способно решать, судящее, где, в какой решенности заранее ищутся решения?

Словом, в философии мы сходим с самовозов традиций, прогрессов, школ, продуктивной практики, скажем прямо: сходим с умелого во всём этом ума и... изумляемся, удивляемся: что, собственно, происходит? Как, куда, с какой стати бегают сорок ножек нашей жизни, промышляющей себе... что? Тогда знакомый, давно снабженный знаками и указателями мир оказывается декорацией некоего *reality show*. Мы, оказывается, не на поезде, знаем, куда нас везти, не в истории, знающей куда идет, а в начале начал, где приходится решать, как и куда всему ехать. Мы в удивительной амехани перед лицом того, что есть. Расположение к такому изумлению называется философским уморасположением<sup>1</sup>. Умение входить в этот затерянный в мире мир, попытка

---

<sup>1</sup> В. Бибихин приводит замечательные слова Шеллинга: «Даже Бога должен оставить тот, кто хочет поставить себя в начальную точку истинно свободной философии. Здесь это значит: кто хочет это удержать, тот это потеряет, и кто это отдаст, тот это найдет. Только тот достиг основания самого себя и познал всю глубину жизни, кто однажды всё оставил и сам был оставлен всем, для кого всё потонуло и кто увидел себя наедине с бесконечным: великий шаг, сравненный Платоном со смертью» (F. Schellings sämtliche Werke. Stuttgart & Augsburg. 1861. Erster Abt. Bd. IX (Erlanger Vorträge. a) Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft). S. 217/8).



начать в нем обитать — называется философствованием. Современным? Древним? — Всегдашним (*perennis*).

Отмечу несколько черт, отличающих философствующую мысль и равно присущих как стилю самого В. Библихина, так и большинству из рассматриваемых им философов.

1. *Личная достоверность.* Философская мысль держится — должна держаться — сама собой, то есть тем, кто мыслит. Это во-все не значит, что она субъективна, иначе она была бы всего лишь симптомом чего-то другого — скрытых верований, пристрастий, ментальных предрасположений, психологических комплексов, словом, деталью биографии. Субъективна мысль, происхождение которой не в ней самой. Мысль философская, *скорее* уж напротив, хочет быть мыслью самой вещи как субъекта (подлежащего сказыванию). Вот Гегель, призывающий самозабвенно и самоотверженно погрузиться в предмет, чтобы сама действительность говорила языком философа. Вот Гуссерль, стремящийся найти язык только для того, чтобы описывать сами вещи, дать увидеть их в их собственном существе. Вот Хайдеггер, желающий дать слово самому языку, которым только и сказывается само бытие. Вот Витгенштейн — логик или мудрец — в борьбе с общепонятной невразумительностью речей, не знающих, что, собственно, они говорят. И вот речь В. Библихина в лекциях по истории философии. Разумеется, она прежде всего направлена на то, чтобы дать слово своим героям и персонажам. Это почти реферирование. Но на глазах у нас, читателей, выстраивается цельное драматическое событие: историческая действительность просвечивает тайной логикой, идеи складываются и распадаются на решающие и движущие исторические силы, которые, в свою очередь, тут же вновь и по-новому фокусируются в мыслящее средоточие. Быстрыми и точными штрихами, как в иероглифической графике, намечены связи, влияния, приключения идей, превращающихся в страсти, революции, войны. Своеобразны тут не столько формулировки, сколько композиции: явные и неявные переклички, метаморфозы, превращения спекулятивного в практическое... Чем держится эта целостность? Чем обеспечивается внутренняя достоверность складывающегося образа? Только личной осмысленностью, можно сказать, ответственным авторством: не допускается опора (и оправдание) ни на то, «как это было на самом деле», ни на то,

«как это должно быть», ни на ходячие (вернее, стоячие) схемы и классификации. Ведь в философии, с которой имеет дело историк (именно об этом — о «самом деле», о том, как «должно быть», идет речь), они под вопросом. Это набросок истории философии, в которой философские основоположения учений не изымаются из жизни личного, авторского (повторю: что не значит субъективного) философствования; это история философии, в которой сделана попытка застигнуть философскую мысль за ее историческим делом.

Философские системы в восприятии В. Бибихина — это «живые существа, летучие, подвижные, способные захватывать, поднимать тело и его нести — вдохновлять, заражать, возмущать. Только эта сила действительна, только она создаст историю, только она побеждает, строит государства и разрушает их — в действии, развертывании, всегда неосуществленном, всегда небывалом, всегда заново».

2. *Оригинальность.* И тут сразу требуется оговорка. Речь не о нарочитом своеобразии, а о первоисточности. «Курс читается для того, — начинает В. Бибихин, — чтобы здесь и теперь в московских условиях начала третьего тысячелетия по Рождеству Христову продлилась работа осмысления действительности». Цель его в том, чтобы приобщить «учащихся к первоисточникам мировой философской культуры». Философия — это мысль у своих первоисточников. Только тут, у первоисточников, мы входим в философское общение с философами. Это значит: несмотря на школы, традиции и необозримую литературу вокруг классических произведений, каждый раз, когда философия начинается, она начинается с первоначинаний, первоисточников, всё еще не прочитанных, не исчерпанных, продолжающих источать. Так в XX веке Э. Гуссерль словно заново начал философию, вернувшись к Декарту. «Гуссерлем движет необходимость/жажда спасительного шага. Скучность эпохи велит его сделать. Вместо единой живой философии мы тонем в безбрежном и бессвязном потоке философской литературы. <...> Злосчастная современность велит вернуться к радикализму молодого Декарта. Ответственность за себя перед собой заставляет без ложной боязни солипсизма автономно формировать знание из первопоследней самопроизводной очевидности его cogito».

Этим и отличаются произведения, именуемые классическими: школы становятся предметом изучения филологов и историков, толкования множатся, масса недоразумений, упрощений, прагматических идеологизаций занимает место первоисточника, но первоисточник хранит живую философскую мысль, которая сразу распознается мыслью равноисточной. Так М. Хайдеггер как будто впервые прочитал Аристотеля, усвоив у Гуссерля чуткость к *originäre Denken*. Так В. Биbihин прочитал Л. Витгенштейна. «...На языке века <для мысли Витгенштейна> не нашлось других обозначений, кроме довольно уродливых и ничего не говорящих: „логический позитивизм” или „логический эмпиризм” или „аналитическая философия” или „лингвистическая философия”». Я, — говорит В. Биbihин, — «не умею пользоваться этими терминами, признаюсь сразу, что не понимаю их, не знаю этих направлений современной западной мысли и <...> буду пользоваться словом *Витгенштейн*, не притворяясь, что у меня в кармане есть для него обозначение, название, и я к нему подготовлю и вам его открою. *Я не знаю*».

Очень ошибутся специалисты, если из этого откровенного признания сделают вывод о дилетантском своеволии автора. Незнание это вполне сократовское. Вы думаете, что поймали Витгенштейна этими сетями, но я вижу, он из них ушел. Если судить по оставшимся за текстом, в архивах рефератам, конспектам, выпискам, отсылкам, В. Биbihин имел полное право сказать это «я вижу: не поймали»<sup>2</sup>.

Оригинальные произведения, первоисточники, откуда протекают школы и традиции, потому остаются первоисточниками, что хранят в себе событие первоначинания, а первоначинание и есть собственная тема философии. Как бы ни развивалась философия, она продолжается, возвращаясь к Платону (например), не потому, что приняла платонизм, а для того, чтобы войти в первоисточник, отмеченный на карте философии именем Платона, и начаться, возможно, изначальнее. События понимающе-

---

<sup>2</sup> Воспользуюсь случаем, чтобы предостеречь решительных и строгих судей перевода В. Биbihиным «Бытия и времени» М. Хайдеггера. Это результат сосредоточенного десятилетнего труда. «К 96-му году, — рассказывает Ольга Лебедева, — в машинописи перевода оказалось исправленным почти каждое слово; когда книга вышла, В. отдал бумаги детям на рисование, я до сих пор еще собираю разрозненные листки машинописи». Свобода слова В. Биbihина всегда держится строгой ответственностью за сказанное.

го начинания происходят по-разному и начинают они разные возможные пути мысли, которые разбегаются затем тропинками производных идеологем, концептуальных программ, патетических манифестаций, становящихся действительными силами исторического мира. Вот и «целью курса намечается участие в поисках путей жизни для современности, насколько оно ведется философией».

3. *Конкретность первоисточника.* Что мысль входит в философствование, когда хочет быть конкретной, то есть одной хваткой содержать возможные, различные, взаимоисключающие, но со-держающиеся ею, заключенные в ней умозаключения, — это одна из ведущих идей гегелевской философии. Замечательно, что именно так, в качестве одного из конкретных первоисточников современной философии Гегель и понят в курсе В. Бибикина. Явно или неявно гегелевской логикой определяются самые разные «духи» современности, в том числе и те, которые строятся в противоборстве с ним. «Панлогист», «спекулятивный фокусник», чей тоталитарный «дух» давно выветрился в нашей прагматичной и плюралистичной современности, — таково ходячее мнение. «Считается, — говорит М. Хайдеггер в 1958 г., — что наш век оставил подобные спекулятивные завихрения позади. Но мы живем как раз внутри этой якобы фантастики»<sup>3</sup>.

Вполне по-гегелевски, риску сказать, В. Бибикин понимает историю философской мысли не как филиацию идей о мире, а как подспудную историю самого мира, лишь сказывающуюся в движении идей. Философия Гегеля исторически — это разные «гегельянства», вырывающиеся из спекулятивной конкретности и становящиеся настоящими историческими силами, живыми абстракциями; чем абстрактней, тем действеннее. Философская мысль не ходит, как слухи о ней, а ветвится подспудно, подземно, как корни, внезапно прорастающие в самых неожиданных местах. Гегель распознаётся проросшим на русской почве в 40-е годы XIX века (Герцен, Грановский, Боткин, Белинский...), а за-

---

<sup>3</sup> Хайдеггер М. *Время и бытие*. М., 1993, с. 383. На лекции в Институте философии РАН 21 августа 2012 г. Славой Жижек сказал: «...Я не говорю, что нам нужно всем в один день становиться гегельянами. Но понять мир через его подход — это то, что нам действительно необходимо».



тем, в начале XX, совершенно иным образом у Ивана Ильина; фигуры его диалектики оживают в левом (революционном) и правом (консервативном) гегельянстве; столетие спустя он словно вновь является у франкфуртских неомарксистов, во Франции у Ипполита и Кожёва, которых слушали ведущие мыслители всяческих «пост»-философий. Нетрудно усмотреть гегельянские корни позитивизма (О. Конт, Г. Спенсер), но уже не так легко уловить гегелевский «дух» в *Заратустре* Ницше или в деконструктивизме Ж. Деррида.

Разумеется, дело тут уже не в Гегеле. В изложении В. Бибихина понятие «конкретности» философской мысли получает настоящий размах и наполняется историческим содержанием. Философски конкретное чтение Гегеля означает чтение его *вместе* с современной философией. Тогда, в контексте исторического события современности, ровно в той мере, в какой это событие — со всеми его революциями и войнами — может быть понято как событие философское, конструкции самого Гегеля займут свое логически ограниченное место, обнаружат свою собственную абстрактность. Философия Гегеля «снимается», но конкретность философского внимания возрастает. История современной философии в изложении В. Бибихина не дает резюме, не сводит философию к набору учений, а учения — к формулам. набросок события построен так, что в его графических чертах прочитывается нешуточный смысл известного гегелевского утверждения, которое привыкли вышучивать: «Всё действительное разумно, всё разумное действительно».

4. *Философская мысль как историческое событие.* Если образующим конкретное целое избирается не «точка зрения», не «концепт», а собрание разных средоточий мысли, множество, род-семья, как любит говорить В. Бибихин, авторов-первоисточников, если привычные связи (влияний, последований «от... к...», направлений) отстраняются на периферию, внимание же обращено к чертам семейного сходства, — тем большее значение приобретают связи подспудные, дальние соседства, неузнаваемые превращения. Перед нами не гегелевский образ растущего дерева, а размножение гнездованием: Гегель и идущая от него волна, которой вызываются к жизни иные, иначе излучающие центры; аналогичные центры — ...Шеллинг, Ницше, Гуссерль, Хайдеггер, Витген-

штейн... — источники философских полей, возбуждающие далеко в пространстве-времени новые события<sup>4</sup>. Так устроено смысловое поле современности. Жизнь единой философской мысли встроена в мир (и соответственно, показывает мир) не как *progressus* — трудное продвижение по пути миро- и само-познания, — а как распространение превращений. Она подобна грибнице, «ризоме» Делёза и Гваттари. Нет, не в форме «суммы» или системы *more geometrico demonstrata* схватывается теперь опыт века, он впитывается в «крутой, злой даже, почти садистской нищете», как у Витгенштейна, как раньше у Чаадаева или Керкегора, как у Тракля, Целана или Мандельштама.

В таких средоточиях смыслового поля историческая действительность сказывается своей парадоксальной разумностью, а постижения, схваченные философским или поэтическим словом, становятся действиями самой действительности. Таково философское событие современности или современность как философски вразумительное событие, временно схватываемое и тут же распускаемое, чтобы быть собранным иначе. Не стоит забывать, что *логос* и *cogitatio* означают *собирающие*, но теперь собираются и рассеиваются, как семена, логосы-события. Все философствующие субъекты по-гегелевски имеют место, свое собственное место, но эти места располагаются теперь в некоем напряженном ими поле, а не на линии восхождения и не в субординации некоего сверх-логоса. Философия философствует начинаниями, а не развитиями.

Вековое дело философии первой и всегдашней — поворот от мира теней к тому, что на свету, обращение от начатого к начинанию, возвращение к самим вещам, прокладывание пути к тому, как есть, — это дело требует теперь различания, разнесения слежавшихся, спекшихся, схватившихся, как цемент, вещесмыслов. Так работает негативность Гегеля, переоценка и преодоление у Ницше, ироническое самоотстранение Керкегора, феноменологическая редукция, деструкция Хайдеггера, деконструкция Деррида...

Но я давно уже несу какую-то отсебятину, тогда как собирался поделиться только читательским впечатлением. Впрочем, таково

---

<sup>4</sup> Приходится заметить: страницы, посвященные в курсе И. Канту, скорее, производят впечатление красноречивого умолчания, намек на нечто значительное, но скрытое «в себе».

воздействие прочитанного: автор не информирует, не рассказывает историй о философии, а вводит в ее энергетическое поле. Однажды В. Биbihин приводит такие слова Э. Гуссерля из «Кризиса европейских наук»: «Я попытаюсь подвести вас к тому [...] чтобы прежде всего я сам и соответственно другие люди могли с полным правом и со спокойной совестью сказать — мы со всей серьезностью испытали на себе судьбу существования философа»<sup>5</sup>. С полным правом автор мог бы сказать это о своем собственном курсе «Истории современной философии».

*Ахутин А. В.*

---

<sup>5</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. 1992, № 7, с. 146.

# ИСТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1\*</sup>

(ЕДИНСТВО ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ)

## Программа курса

### *Предмет курса*

В курсе будет по возможности разобран ответ ведущей европейской и отечественной мысли на вызов современности. Рассматриваются определения, в каких строга философия видит мир, его настоящую ситуацию и его задачи. Предполагается выделить и соразмерно их значимости охватить научные ответственные высказывания решающих умов двух последних столетий. Ввиду известного, иногда значительного, пересечения областей в предмет курса входит как минимум упоминание о работе осмысления действительности, которую ведут религия, поэзия, естественные науки, искусство, музыка. Журналистские и публицистические клише затрагиваются лишь в аспекте их зависимости от фундаментальных интеллектуальных разработок.

### *Цель курса*

Целью курса намечается участие в поисках путей жизни для современности, насколько оно ведется философией. Предельной целью остается перспектива спасения (апокатастасиса) в полноте бытия.

---

<sup>1\*</sup> Курс лекций читался в Институте философии, теологии и истории св. Фомы в весенние семестры 2002-го и 2003 г. К настоящему изданию курс подготовлен на основе сохранившихся файлов и рукописных записей. Все редакторские вставки в авторский текст и примечания, а также многоточия в опущенных по формальным причинам местах даны в угловых скобках, неавторские примечания помечены звездочками.



## *Задача курса*

Курс читается для того, чтобы здесь и теперь в московских условиях начала третьего тысячелетия по Рождеству Христову продлилась работа осмысления действительности. Замысел Коллежда философии, теологии и истории Святого Фомы Аквинского предполагает приобщение учащихся к первоисточникам мировой философской культуры.

## *Методология курса*

На лекциях прочитываются и комментируются, на семинарских занятиях обсуждаются прежде всего главные произведения мировой мысли двух последних веков. Привлекаются их важнейшие толкования, созданные в мыслящей среде. Кратко прослеживается судьба религиозных, политических, социальных движений, возникающих в русле философских идей или заявляющих о своей опоре на эти последние.

## **Темы программы<sup>2\*</sup>**

Тема 1. *Г.В.Ф. Гегель*. Завершение немецкой классической философии. Германская духовная традиция, философская школа, культурная среда. Поворот от абстрактного к конкретному в связи с общесвропейским позитивизмом. Триада, двигатель диалектического восхождения. Крест и Голгофа: подвиг духа, возвращающего мир самому себе. Завершение истории. Философия права и принцип свободы собственности.

Тема 2. *Л. Фейербах, М. Штирнер, Б. Бауэр, Д.Ф. Штраус, Л. Михелет, К. Гёшель*. Политические и религиозные движения, вышедшие из гегельянства. Радикализация и консервация гегельянства. Критика религии и теории государства. Проблема индивида.

Тема 3. *П. Прудон*. «Собственность — это кража». «Научный социализм». Анархизм, синдикализм, федерализм. *К. Маркс*. Эпоха манифестов. Научный мессианизм. Борьба с неуловимыми призраками.

---

<sup>2\*</sup> Темы программы не вполне соответствуют реальному содержанию курса.

Тема 4. *С. Керкегор*. Продолжение гегелевской конкретности в «единичности экзистенции». Радикальная критика эпохи. Опыт возвращения к началам христианства. *Н.В. Гоголь*. Диагноз современности. *Ф.М. Достоевский*. Легенда о Великом инквизиторе.

Тема 5. *П.Я. Чаадаев, К.Н. Леонтьев, В.В. Розанов*. Свободная мысль в России. «Революционный католицизм». Эстетический критерий строгой науки. Мистическое понимание в его исходном начале и в контексте жизни. *В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев, М.М. Бахтин, Г.Г. Шпет, М. Мамардашвили, С. Хоружий, А.В. Ахутин*. Религиозная философия и философские школы в России.

Тема 6. *Сен-Симон, О. Конт*. Континентальный позитивизм. Восстание против метафизики. Вера в науку. Бесконечный прогресс. Опыты новой религии. *Дж.С. Милль, Г. Спенсер*. Британская традиция мысли в противоположность континентальной. Спенсер против Конта. Ощущение и опыт в основе знания. Логика наук. Утилитаристская этика и политика. Современный позитивизм.

Тема 7. *Ф.В.Й. Шеллинг*. Бессознательное продуцирование. Интеллектуальная интуиция. Философия тождества, философия свободы, философия откровения. Божественная воля. Шеллингианцы.

Тема 8. *А. Шопенгауэр*. Независимый от Гегеля путь мысли. Погружение в мир. Симпатическое единство бытия. Перспектива Ницше и Витгенштейна.

Тема 9. Неокантианство. *И. Кант* и его продолжающееся присутствие в XIX и XX вв. *Г. Коген, П. Наторп, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Э. Кассирер*. Нсотомизм. *Э. Жильсон, Ж. Маритен*.

Тема 10. *В. Дильтей*. Жизненный и исторический опыт в основании гуманитарного знания. Проблема отделения естественных наук от наук о духе. Фундаментальная (философская) психология. *Лев Толстой*. Основание познания в собственном опыте силы (духа) и тела. Несамоостоятельность наук. Их зависимость от исходного сознания жизни. *А. Бергсон* и проблема времени. *Тейяр де Шарден*, философия развивающейся жизни на планете.

Тема 11. *Ф. Ницше*. Европейский нигилизм и его преодоление. Возвращение к античности. Фундаментальный опыт тождества мира в его вечном возвращении к самому себе. Ницшеанство в XX в. Археология знания. Проблема морали.

Тема 12. *Ч. Пирс, У. Джемс, Дж. Дьюи, Г. Мид, У. Куайн, Р. Рорти*. Прагматизм. *Э. Мах, Р. Авенариус*. Отказ от субъекта. *Г. Марсель, Э. Мунье, М. Бубер*. Персонализм.

Тема 13. Э. Гуссерль. Возвращение от позитивизма и психологии к созерцанию идеи. Строгая научность философии. Феноменологическая техника. М. Шелер.

Тема 14. М. Хайдеггер. Новый бытийный синтез. Аналитика данности. История забывания бытия. Фундаментальная онтология.

Тема 15. Экзистенциализм. К. Ясперс. Объемлющее. Осевое время. Философская религия. А. Камю, А. Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти. Феноменология индивидуальности.

Тема 16. Л. Витгенштейн. Естественно-научная подготовка. Кризис европейской цивилизации как стихия новой мысли. Возвращение к философии тождества. Логика как утверждение тождественности бытия самому себе. Движение меняющихся аспектов вещей. Логический позитивизм. Венский кружок.

Тема 17. Современная мысль. Г.-Г. Гадамер. Герменевтика. Ж. Деррида. Деконструкция. Ж. Делёз, Ю. Хабермас, П. Слотердайк, Ж. Бофре, У. Эко.

1. Современную философию внутри философской профессии ведут иногда от Вильгельма Дильтея (1833—1911) и Фридриха Ницше (1844—1900)<sup>3</sup>. Мы начинаем ее раньше, присоединяясь к тому направлению общей историографии, которое ведет современную историю с 1789-го, года Великой французской революции. Продолжением, повторением ее справедливо считают русскую революцию 1917 года, деятели которой понимали себя так же.

Георгу Вильгельму Фридриху Гегелю, сыну скромного чиновника по финансовой части в Штутгарте, было в начале революции 19 лет. За год до того, с успехом окончив гимназию в своем городе, он удачно получил грант от правительства для учебы в знаменитом Штифте, протестантской семинарии в Тюбингене. Там, некоторое время в одной комнате с ним, учились великий поэт Фридрих Гёльдерлин, его ровесник, и немного позднее вундеркинд Фридрих Вильгельм Шеллинг, пятью годами младше Георга. Общение трех гениальных, без преувеличения, умов не могло не создать критическую интеллектуальную массу и духовный взрыв. О том, кто из троих был ведущий, существует литература.

В книге, название которой конкретизирует тему нашего курса — «От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века» — Карл Лёвит, отпавший от Хайдеггера талантливый ученик, уверенно говорит:

Благодаря Гёте немецкая литература стала всемирной литературой, а благодаря Гегелю немецкая философия превратилась во всемирную философию. Их творческая сила была совершенной, ибо их стремления находились в гармонии с их возможностями. То, что пришло после них, не может

<sup>3</sup> Так в: Современная западная философия. Словарь. М., 1991.



сравниться с ними по широте взгляда и энергии проникновения в глубь вещей — всё это является либо чрезмерным, либо недостаточным, экстремальным или посредственным, и больше обещает, чем дает.

В том самом 1806 году, когда Наполеон прошел через Йену и Веймар, Гегель закончил «Феноменологию духа», а Гёте — первую часть «Фауста», два произведения, в которых немецкий язык достиг своей величайшей полноты и своего глубочайшего богатства<sup>4</sup>.

2. Имена императора, взявшего в свои руки судьбу французской революции, великого поэта и философа сами собой встают рядом далеко не только у Карла Лёвита. Эта традиция началась почти при жизни Гегеля. Наш *Александр Иванович Герцен* в 1842 г. говорил об эпохе мыслителя и о слове, которое он принес в мир:

Окаменелые здания веков рушились; усомнились в прочности былого, в действительности и неизбежности существующего, глядя на поля Исны, Ваграма [...] Первое имя, загремевшее в Европе, произносимое возле имени Наполеона, было имя великого мыслителя. В эпоху судорожного боя начал, кровавой распри, дикого расторжения вдохновенный мыслитель провозгласил основой философии примирение противоположностей; он не отталкивал враждующих: он в борьбе их постигнул процесс жизни и развития [...] В мае месяце 1812 года, в то время как у Наполеона в Дрездене толпились короли и венценосцы, печаталась в какой-то нюрнбергской типографии «Логика» Гегеля [...] В этих нескольких печатных листах, писанных трудным языком и назначенных, кажется, исключительно для школы, лежал плод всего прошедшего мышления, семя огромного, могучего дуба [...] То, что носилось в изяшных образах Шиллеровых драм, что прорывалось сквозь песнопения Гёте, было понято [...]»,

т.е. доведено до полноты *понятия*, Begriff, живой мысли, в захваченности которой осуществляется человеческое существо.

Говорит один из увлеченных Гегелем. Люди, не расположенные к нему, оценивают размах его мысли едва ли не выше. Современный парижский идеолог Андре Глюксман называет Гегеля вторым (первый Фихте) из четверки «властителей мысли», которые «наладили умственную аппаратуру, необходимую для пуска в ход великих

<sup>4</sup> *Карл Лёвиг*. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб., 2002, с. 146.

<sup>5</sup> *А.И. Герцен*. Дилетантизм в науке. Статья вторая. Дилетанты-романтики // *А.И. Герцен*. Сочинения в двух томах, том 1. М.: Институт философии; издательство «Мысль», 1985, с. 111 сл.

окончательных решений XX века»<sup>6</sup>. Типичную церковную оценку дал на IV Православном colloquium по биоэтике 27.10.2001 в Париже д-р Марк Андроников: Гегель «заменял Бога понятием абсолютного знания, открыв таким образом двери материализму коммунизма и либерализма»<sup>7</sup>. Академик Владимир Иванович Вернадский в дневниках 1941 года уверенно называет идеологию государства большевиков СССР «формой левого гегельянства»<sup>8</sup>. Вернадский таким образом непосредственно указывает на гегелевское происхождение государства общенародной собственности. Маркс тут даже не упомянут. Он всего лишь передаточное звено исходной гегелевской энергии. Маркс явился неизбежной фигурой, запрограммированной духовным взрывом, воплотившимся в Гегеле. У Герцена было достаточно зоркости, чтобы до Маркса видеть:

Философия Гегеля — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя<sup>9</sup>.

Так видел далеко не один только Герцен. Завороженные Гегелем, у Герцена типичное, было раньше и может быть еще сильнее пережито писателем Василием Петровичем Боткиным (1811—1869), который заразил тем же Белинского, и многими другими. Среди них философ и поэт Николай Владимирович Станкевич (1813—1840), революционер анархист Михаил Александрович Бакунин (1814—1876)<sup>10</sup>.

Белинский с жаром принялся изучать Гегеля. Незнание немецкого языка не только не послужило для него препятствием, но даже облегчило занятия: Бакунин и Станкевич взялись поделиться с ним своими знаниями, что и сделали со всем увлечением молодости, со всей ясностью русского ума<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> A. Glucksmann. Les maîtres penseurs. Paris: Grasset et Fasquelle, 1977, p. 310: «Sous couleur de savoir les maîtres penseurs ont agencé l'appareil mental indispensable au lancement des grandes solutions finales du XX siècle».

<sup>7</sup> Цит. по: Service orthodoxe de presse 263, décembre 2001, p. 13.

<sup>8</sup> В.И. Вернадский. «Коренные изменения неизбежны...». Дневник 1941 года // Новый мир, № 5, 1995, с. 181.

<sup>9</sup> А.И. Герцен. Сочинения в двух томах..., т. 2, с. 195.

<sup>10</sup> «Бакунин по Канту и Фихте выучился по-немецки и потом принялся за Гегеля, которого методу и логику он усвоил в совершенстве — и кому не проповедовал ее потом? Нам и Белинскому, дамам и Прудону» (там же, с. 212).

<sup>11</sup> Там же, с. 142; 194.

## В начале 1842 года

Герцен дочитал наконец «Феноменологию духа». И тогда им овладела философская страсть. «К концу книги точно въезжаешь в море, — писал он тогда Краевскому, — глубина, прозрачность, веяние духа несет — *lasciate ogni speranza* — берега исчезают, одно спасенье внутри груди, но тут-то и раздается: *Quid timeas, Caesarem vehis*, страх рассеивается [...] Я дочитал с биением сердца, с какой-то торжественностью. Г[егель] — Шекспир и Гомер вместе». Герцен чувствует в Гегеле накал, «демоническое явление». Он чтит Гегеля как [...] тайнозрителя духа, как великого поэта [...] Только Гёте решается он сравнивать с Гегелем<sup>12</sup>.

Мы видели, что так сравнивают и люди другого настроения и других эпох. Для Герцена Гегель стоит, не считая Гёте, один на фоне остального человечества.

Лас-Каз, Эккерман, Розенкранц приносят в свое дело усердие и честность, но ни понятия, ни таланта. Другой иначе воспользовался бы жизнью Гегеля, он представил бы этого человека демоническим явлением, мыслию, поглотившую всю деятельность, но мыслию, носившую религию, науку, искусство, право будущего [...] Гегель был величайший представитель пересворота, долженствовавшего от  $\alpha$  до  $\omega$  провести новое сознание человечества *в науку* [...] каждое из его сочинений проникнуто мощной поэзией, в то время как он, увлекаемый (часто против воли) своим гением, облакает спекулятивнейшие мысли в образы поразительности, меткости удивительной. И что за сила раскрытия всякой оболочки мыслью, что за молниеносный взгляд, который всюду проникает и всё видит, куда ни обернул бы взор!<sup>13</sup>

3. На «старогегельянца», т.е. ортодокса, старательного ученика Гегеля и его биографа Карла Розенкранца Герцен однако опирается в своей попытке разгадать Гегеля. Он выписывает Розенкранца и присоединяется к нему:

«Той мыслью, из которой произрастала вся его система, была идея любви. Движение любви — из себя перейти в Другое как в самого себя, в Другом быть у самой себя и возвращаться в себя лишь чтобы снова быть вне себя (*entäußern*) — стало для него путем к его диалектическому методу». Хотя Розенкранц вообще очень недалёкий пониматель и формалист боль-

<sup>12</sup> Цит. по: *Георгий Флоровский*. Герцен в сороковые годы // *Вопросы философии*, № 4, 1995, с. 84.

<sup>13</sup> Флоровский имеет в виду дневниковые записи Герцена в сентябре 1844 г. (*А.И. Герцен. Сочинения в двух томах...*, т. 1, с. 477).

шой руки, но это не мешает отдать ему справедливость — что единственно так надобно уметь понимать Гегеля<sup>14</sup>.

Конечно, всякая попытка найти ключ к большой философской мысли, как эта, далеко не худшая, останется неудачна. Когда философский ум такого размаха создает постройку, объяснить ее может только она сама — или другая постройка такого же масштаба, на что ни Герцен, чье отношение к философии было эстетическим, ни Розенкранц рассчитывать не могли. То, что казалось хорошим ключом для отпираания постройки, в лучшем случае пригодится для какой-то другой цели. О происхождении его диалектики слышим от самого Гегеля иначе, правда, в передаче из вторых рук.

*Четверг, 18 октября 1827 г.*

Здесь [у Гёте в Йене] Гегель, которого Гёте очень высоко ставит как личность, хотя кое-какие плоды его философии ему и не по вкусу. В честь Гегеля Гёте нынче вечером собрал небольшое общество за чайным столом [...] речь зашла о сущности диалектики.

— Собственно *диалектика*, — сказал Гегель, — не что иное, как упорядоченный, методически разработанный дух противоречия, присущий любому человеку, и в то же время великий дар, поскольку он дает возможность истинное отличить от ложного.

— К сожалению, — заметил Гёте, — эти умственные выверты нередко используются для того, чтобы ложное выдать за истинное, а истинное за ложное.

— Бывает и так, — согласился Гегель, — но только с людьми умственно повредившимися.

— Вот я превыше всего и ставлю изучение природы; оно не допускает такого болезненного явления, ибо тут мы имеем дело с истинным и бесспорным. Природа немедленно отвергает как несостоятельного всякого, кто изучает и наблюдает ее недостаточно чисто и честно. К тому же я убежден, что она в состоянии даровать исцеление больным диалектикой.<sup>15</sup>

Как делают обычно почти все, Герцен схватывал одну сторону события. Ему делает честь острое внимание к *собственности* вообще. Но, читая сам и рекомендуя Прудона, противника собственности, Герцен уже не знает и не понимает, что Прудон в своем

<sup>14</sup> А.И. Герцен. [Из дневника 1842 г.] // Там же, с. 442.

<sup>15</sup> Иоганн Петер Эккерман. Разговоры с Гёте в последние годы его жизни. Гриван: Айастан, 1988, с. 547.

тезисе *propriété, s'est le vol* лишь в меру своих сил и однобоко, без всемирно-исторического размаха, повторяет гегелевскую проповедь *свободы собственности*.

Если Герцен, человек свободного ума и хорошего образования, читавший Гегеля в оригинале, скатывался от философа к его толкователям, то что спрашивать с российских большевиков. Отменяя «частную собственность» по Марксу в ленинском изложении, они не искали ни источник теории в чистом неискаженном виде у Гегеля, ни даже ее пока еще социально не опасную популяризацию у Прудона. «Пейте воду из первоисточников» — такую рекламу я еще слышал в моей молодости, но не сейчас, когда многим ближе например марксистские мотивы у Жака Деррида, чем их гегелевский первоисточник. В Китае, Корее, на Кубе, во Вьетнаме идеология (религия) остается марксистской уже почти без всякого упоминания о Гегеле. Разумеется, по мере того <как> Фейербах, Маркс, Энгельс забываются безвозвратно, Гегель продолжает оставаться важной первостепенной величиной в истории мысли.

4. Вообще отклониться от крупной мысли к ее интерпретациям не просто легко, это, если не сопротивляться, неизбежно. С приближавшимися к Гегелю происходило то, что с металлом около сильного магнита: человека странным образом *вело*, гегелевский вызов не оставлял тех, кто его расслышал, в покое, бросал в крайности. Так в раннем страстном увлечении Белинский буквально принял тезис Гегеля, «всё действительное разумно, всё разумное действительное», и оправдал всё существующее.

Белинский — самая деятельная, порывистая, диалектически страстная натура бойца — проповедовал тогда индийский покой созерцания и теоретическое изучение вместо борьбы. Он веровал в это воззрение и не бледнел ни перед каким последствием, не останавливался ни пред моральным приличием, ни перед мнением других, которого так страшатся люди слабые и несамобытные: в нем не было робости, потому что он был силен и искренен; его совесть была чиста.

— Знаете ли, что с вашей точки зрения, — сказал я ему, думая поразить его моим революционным ультиматумом, — вы можете доказать, что чудовищное самодержавие, под которым мы живем, разумно и должно существовать?

— Без всякого сомнения, отвечал Белинский [...] Я прервал с ним тогда все сношения<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> А.И. Герцен. Сочинения в двух томах..., т. 2, с. 194.

Перебравшись осенью 1839 года из Москвы в Петербург, он полностью переменил свои взгляды.

Белинский, как следовало ожидать, опрокинулся со всей язвительностью своей речи, со всей неистощимой энергией на свое прежнее воззрение<sup>17</sup>.

Что характерно, Белинский распрощался не со своим кривым пониманием Гегеля, а с ним самим, «философским козлаком».

Герцен, изучавший Гегеля как алгебру революции, в том же тезисе о действительности разумного читал наоборот приказ опрокинуть неразумное самодержавие! Герцен понял этот тезис в духе левых, *молодых* гегельянцев, т.е. так же как Энгельс, отождествивший гегелевский тезис с девизом Мефистофеля (Фауст I 1339—1340): *alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht*. В переводе Б. Пастернака:

Я дух, всегда привыкший отрицать.  
И с основаньем: ничего не надо.  
Нет в мире вещи, стоящей пощады.  
Творенье не годится никуда<sup>18</sup>.

Развивался Герцен тоже противоположно Белинскому. Не заметив в гегелевской «Философии права» свободу собственности, он прочел там примирение с деспотизмом и сам нехотя, еще не старый, 57-летний, принял положение вещей, из-за которого в молодости покинул Россию.

Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены *внутри*. Как ни странно, но опыт показывает, что народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы.

В сущности, все формы исторические — *volens-nolens* — ведут от одного освобождения к другому. Гегель в самом рабстве находит (и очень верно) шаг к свободе. То же — явным образом — должно сказать о государстве: и оно, как рабство, идет к самоуничтожению... и его нельзя сбросить с себя, как грязное рубище, до известного возраста<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Там же, с. 199.

<sup>18</sup> Самое радикальное толкование дал Энгельс (в начале своей рецензии «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» на книгу *Stirke C.N. Ludwig Feuerbach, Stuttgart, 1885*).

<sup>19</sup> *А.И. Герцен. Сочинения в двух томах...*, т. 2, с. 544.

5. Что же такое Гегель, азбука революции, материализма атеизма или благословение монархии и религии? — Но, возможно, неправильно поставлен вопрос? Политика в смысле выбора и установления либерализма, тоталитаризма, фундаментализма кажется центральным событием. Так ее предлагает журнализм и публицистика. Сводится ли философия к политике? Вопрос не имеет однозначного ответа. Политика расширена до этики у Платона и Аристотеля. Политика в смысле этики у них выступает ведущей, архитектурной философской наукой. С другой стороны, эта наука, как всякая другая, не сводится к своему применению. Если в Гегеле видят алгебру революции, как Герцен, то это прикладное прочтение философии. Алгебра чистая самостоятельная наука. Ее внедрение в практику вторично, не обязательно, всегда частично. Как чистая математика, так чистая философия, и в еще более полной мере, имеет в себе смысл, цель, осуществление. Так музыка, поэзия, религия могут наполнить целую жизнь.

Мы не имеем доступа к высокой математике, которую понимают несколько человек в мире, и судим о ее мощи по ее работающим приложениям, от теоретической физики и астрономии до строительства и сельского хозяйства. Так же мало у нас доступа к настоящей философской мысли. Мы можем однако заключать о ее мощи по действиям, которые она вызывает в нравственном мире, в идеологии, в движениях масс. Мы подходим к явлению Гегеля, двигаясь от его отзвуков.

6. Французская революция показала пример крайней смелости в переустройстве общества. Тотальная перестройка всего социального устройства манила с тех пор многих или всех. Схемы и термины 1789—1794 годов — якобинство, террор, реакция, враг народа, термидор — широко применялись деятелями 1917—1919 годов. Следовать революционному примеру с тем же размахом по-настоящему никто в Европе уже не смог. Она показала страшное нечеловеческое лицо. У всех, как то было у молодого Гегеля, впечатление от революции шаталось от восхищения до ужаса. Останавливала или по крайней мере сдерживала осторожность в отношении веры — не заставит ли революционный путь отказаться от христианства, — уважение к наследственной власти, к имуществу, да просто к жизни, которая в годы революции стояла очень мало. Перспектива наполеоновской диктатуры и потом реставрации королевской власти не в ее лучшем варианте тоже могла отпугнуть любого. Французский пример не мог стать всеобщим знаменем.

В отличие от него гегелевская мысль, прокатившаяся по всей Европе, была санкцией *любой* самой смелой революционной практики и одновременно радостным, экстатическим *принятием* всей действительности, с христианством, личной свободой, традиционным общественным строем, с монархией. Как такое стало возможно, остается до сих пор непонятным. Гегелевский лозунг «что разумно, то действительно [wirklich, действительно], и что действительно, то разумно»<sup>20</sup> призывал принимать в основе всего происходящего вечный божественный разум<sup>21</sup> и одновременно со всей решительностью работать для его утверждения против причуды, прихоти, заблуждения, зла. *Одновременно* видеть в вещах реальное зло и божественный разум было, хотя Гегель говорил что его тезис прост, так же трудно, как понять мысль лейбницевской «Теодицеи», что наша действительность, полная зла, есть наилучший из возможных миров. Гегель требовал именно *мира* с миром ради его преобразования. Он *запрещал* поступать под предлогом критики очевидных недостатков окружения. Пусть своей мнимой разумностью упивается рассудок, т.е. механический расчет. Он не поднимается до достоинства разума, т.е. мысли и духа.

Рассудок [...] принимает грезы своих абстракций за нечто истинное и тщеславится своим *должным*, которое он особенно охотно предписывает также и в области политики, как будто мир только и ждал его, чтобы узнать, каким он *должен* быть, но не является [...] у кого не хватит ума, чтобы замечать вокруг себя много такого, что и вправду не таково, каким оно должно быть?»<sup>22</sup>

Неумение видеть скрытый необратимый ход вещей делает дешевые очевидности рассудка единственным основанием для действия. Начинается абсурдная, бесконечная и безысходная «борьба» с «окружающими недостатками», «пороками общества», «преступным правительством».

Это умничанье не право, воображая, будто с такими вещами и с их *должным* на руках оно находится в сфере интересов философской науки.

---

<sup>20</sup> Предисловие к «Философии права», Берлин, 25.6.1820 // *Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Философия права*. М.: Мысль, 1990, с. 53: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно», пер. Б.Г. Стояпнера и М.И. Левиной (Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig).

<sup>21</sup> Ср. гегелевское пояснение этих слов в «Энциклопедии философских наук», § 6 (*Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук*. М.: Мысль, 1974, с. 89 сл.).

<sup>22</sup> Там же, с. 90 (цитируем с приближением к немецкому оригиналу).



Она имеет дело лишь с идеей, которая не настолько немощна, чтобы только долженствовать, а не действительно быть, притом с такой действительностью, в которой те вещи, учреждения, обстоятельства и т.д. являются лишь поверхностной внешней стороной.<sup>23</sup>

Одновременное отрицание и принятие действительности никому после Гегеля уже не удалось. Как показывает пример нашего Белинского, сознание хваталось либо за одну сторону гегелевского тезиса, сентиментально примиряясь с реальностью как она есть, либо за противоположную, требуя от мира немедленного подчинения разуму. Радикализм Гегеля, превосходивший самые дерзкие революционные проекты и свободный от их однобокости, развязал в Европе весь спектр радикальных идеологий от католического монархизма до атеистического коммунизма.

7. Спустя три года после смерти Гегеля поэт Генрих Гейне видел в перспективе гегелевской мысли революцию и войну в их *экстатическом* (романтическом) аспекте.

Благодаря этим учениям получили развитие революционные силы, ожидающие только дня, когда они смогут прорваться и наполнить мир ужасом и изумлением [...] натурфилософ будет страшен тем, что он [...] может заклинанием вызвать демонические силы древнегерманского пантеизма и что в нем пробуждается тот свойственный древним германцам боевой пыл, который повелевает сражаться не для того, чтобы уничтожить или победить, но исключительно для того чтобы сражаться<sup>24</sup>.

Угаданная Гейне война-революция началась скоро. Ее объявлением стал залп программ и манифестов в годы, непосредственно предшествовавшие европейской революции 1848 года: «Сущность христианства» (1842) и «Основоположения философии будущего» (1843) Фейербаха, «Курс позитивной философии» (1842) Конта, «Открытое христианство» (1843) Бауэра, «Или — или» (1843) Керкегора, «О создании порядка в человечестве» (1843) Прудона, «Единственный и его собственность» (1844) Штирнера, «Коммунистический манифест» (1847) Маркса. Из этой когорты социальных пророков только Огюст Конт не шел непосредственно за Гегелем.

<sup>23</sup> Там же, с. 90 сл.

<sup>24</sup> Г. Гейне. Сочинения. М., 1958, т. 6, с. 136—139.

Благодаря им [ученикам Гегеля, переводившим его теорию в практическую плоскость] стало очевидно, что философская теология Гегеля действительно была заключительным и поворотным пунктом в истории духа и старого европейского образования<sup>25</sup>.

Социально действенной мыслью Гегеля была прежде всего его идея *свободы собственности*. Вильгельм Дильтей верно связывает ее с центральным гегелевским понятием *духа*.

Всё относительно, безусловна лишь природа самого духа, который манифестируется во всем. И в познании этой природы духа также не существует какого-либо конца, какой-либо последней формулировки, каждая из них относительна, каждая удовлетворительна, если удовлетворяет своему времени. Это великое учение, чьим мощным следствием в дальнейшем стала относительность понятия собственности, что революционизировало социальный порядок, последовательно вело к признанию относительности учения Христа<sup>26</sup>.

Относительность учения Христа, как вообще всего исторического, внутри продолжающегося откровения духа была убеждением самого Вильгельма Дильтея. Его понимание Гегеля в этом смысле тоже оставалось односторонним<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> К. Лёвиг. От Гегеля к Ницше..., с. 146.

<sup>26</sup> W. Dilthey. Gesammelte Schriften IV, S. 250; ср. V, S. XXII ff. (цит. по: Лёвиг. От Гегеля к Ницше..., с. 251).

<sup>27</sup> Европейская религиозность, по Дильтею, переживает в христианстве лишь один из этапов своего развития. Она не обязана должна быть привязана к евангельскому христианству. Она прорывается за его пределы в католицизме XII и XIII веков, прокладывает свой самостоятельный путь в протестантизме. Эпоха трансцендентальной философии — начало нового подъема европейской культуры. Теперь уже не исходное христианство несет на себе европейскую культуру, а наоборот, развернутая культура, религиозными — в широком смысле — созданиями которой полна почва Европы и насыщена атмосфера, стала опорой христианства. «[...] Если исходил из совокупной жизненной связи, то всякий выявляющий анализ элементарного, отдельного как такого, из чего ожидается понимание этой связи, указывает на *вышестоящую* имманентную целесообразность жизни как того, из чего элементарное может быть понято как составная часть жизни, *никогда не как ее первое более раннее основание*. Высочайшее явление истории должно быть в их сокровенное отношение к этой жизненной связи, и тогда они становятся средством понимания. Они воплощались для него [Шлейермахера] в его Христе. Чем для нас является история, рассмотренная в высшем плане, чем она была в известном, хотя и недостаточном, смысле для Гегеля и Ранке, тем для него был его Христос, а на втором плане — его сократический Платон. И здесь заключается единство его богословия с его философией: это богословие есть лишь синтетическая конструкция имеющей такое основание высшей (т.е. включающей низшие чувства удовольствия и неудоволь-

8. Гегелевское учение о свободе собственности, приложенное к практике в идеологической переработке Маркса, стало алгеброй длинной цепи революций, продолжающих действовать в Китае, во Вьетнаме, в Корее, на Кубе до сих пор. Не имело таких взрывных последствий, но теперь оказывается постепенно более стойким приложение принципа свободы собственности, в явной зависимости от Гегеля осуществленное *Пьером Жозефом Прудоном* (1809—1865).

Прудон видит в основе истории волевое решение, диктуемое жадой собственности. Эта воля и эта жажда неодолимы. Благие намерения против них были всегда бессильны. Но теперь впервые — Прудон пишет это в 1840 году, раньше Фейербаха и Маркса, в самом начале эпохи гегельянских идеологий, в *Premier mémoire sur la propriété* — научный разум открыл законы общества. Они именно так жестоки: борьба воли, война за собственность, «экономические противоречия». Но открыта и определяющая, исходная роль *труда*. «Научный социализм», термин Прудона, — не приложение привнесенной теории к темной реальности, не оружие в борьбе с противниками. Научный социализм есть продолжение того труда, которым создано всё в человеческой культуре, но теперь уже на уровне высшей, предельной сознательности. Власть должна быть по науке отдана имманентным, реально работающим силам общества, которые в свете уверенного знания перестанут наконец действовать слепо.

*Научный социализм* есть таким образом отдание власти объективным имманентным законам общества. Среди нас всегда действует множество сил (плюрализм). Их не надо принуждать к согласию. Они полнее развернутся во взаимной борьбе. Жизнь и история мира подобно движению физической вселенной складываются из противонаправленных составляющих. Взаимное отрицание полюсов необходимо для композиции целого. Отчаяние от видимой бесконечности борьбы преодолевается пониманием ее конструктивности и значит необходимости. Прудон не хочет ничего немедленно свергать и переворачивать. Достаточно поставить рабочей задачей позитивный протест. Будем антикапиталистами, отрицающими эксплуатацию человека человеком. Будем антиэтатистами, врагами правления человека над человеком. Будем анти-

---

ствия в идеальное сознание с опорой на Бога) жизни в индивидуальной исторической форме христианства.» (Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877—1897. Halle (Saale): Niemeyer 1923, S. 247 f.). В отличие от Дильтея, однако, для Гегеля как для Шлейермахера Христос был безусловной вершиной.

теистами, не примем поклонение человека человеку. Труд — производитель хозяйства, отец общества, рычаг политики, источник философии, путь к образованию. Он движет историей, утверждает справедливость, осуществляет свободу, движется к своему собственному избавлению, обеспечивает единственно необходимую перманентную революцию (*révolution permanente*). Он постепенно раскрывает себя вопреки всем обманам как создатель собственности и соответственно ее единственный законный владелец. Вещь принадлежит труду. Помимо естественной привязки к труду всякое объявление вещи собственностью есть кража.

Труд — катализатор социальных сил. Они всегда выступали и будут выступать в антагонистических парах. Мир есть непрерывная цепь непримиримых антиномий. Синтез не в смягчении, а в усилении оппозиций. С возрастанием противонаправленных энергий отчетливее обозначаются самоорганизующиеся ассоциации сил — не статические образования, а *серии*, связанные ряды явлений. Они пронизывают, несут на себе и упорядочивают диалектическое движение антиномических цепей. Переключение внимания от статических отношений к серийным отвечает гегелевскому переходу мысли от схем к движению. Главной из универсальных серий соответственно служит труд. В своих разных проявлениях он неизменно сохраняет позитивную природу. Серийная диалектика действительности, будучи подвергнута схематизирующей идеализации, становится формальной логикой, копией реальной логики мира и универсальной методологией мысли и поступка.

9. Книги Прудона сразу переводились на немецкий, испанский, русский. Его учение особенно после его смерти разошлось по всей Европе, в Англии оно вошло в идеологию лейборизма. Молодой Маркс с восторгом было встретил «Первый мемуар о собственности». Герцен однажды упомянул Прудона рядом с пророком Моисеем<sup>28</sup>. Лев Толстой, познакомившись с Герценом весной 1861 г., связался через него с Прудоном<sup>29</sup>, чья вышедшая в том же году книга «Война и мир» пришлась к периоду толстовских замыслов большого романа. Народник Петр Лаврович Лавров, противник Маркса в I Интернационале Михаил Александрович Бакунин, анархист князь Петр Алексеевич Кропоткин были в разной мере прудонистами.

<sup>28</sup> Концы и начала. Письмо седьмое, 29.12.1862 // А.И. Герцен. Сочинения в двух томах..., т. 2, с. 392.

<sup>29</sup> Письмо А.И. Герцену 8/20.3.1861 // Л.Н. Толстой. ПСС, т. 60, М., 1949.

Маркс был бы невозможен без Прудона<sup>30</sup>. После разрыва с ним — с кем Маркс не разрывал?, — происшедшего в период между написанием «Святого семейства» (1845), «Немецкой идеологии» (1846), где серийная диалектика еще положительно рекомендуется как замена отвлеченной мысли практикой, и насмешливой антипрудоновской «Нищетою философии» (1847), зависимость Маркса от «научного социалиста», создателя теорий стоимости труда и прибавочной стоимости, стала менее явной, более тайной. Сколь угодно слабый философски, Прудон, положительный и мирный («я революционер, но не ниспровергатель», говорил он, намекая в частности на страсть Маркса к переворачиванию), с его опытом нищеты и труда, был понятнее массам чем юный немецкий доктор философии. «В лице его [Прудона] идеи были преданы анафеме, но понемногу просочились в современное общество» (Сент-Бёв). В Парижской коммуне сторонников Прудона оказалось уже чуть ли не большинство. Французская социалистическая партия Жана Жореса и в России левые эсеры и левые социал-демократы шли за Прудоном. Местные Советы являются собственно идеей Прудона. Троцкому и Сталину принадлежит только заслуга подавления Советов большевиками.

До сих пор во Франции и в целой Европе идеи Прудона живут в либеральном социализме, в прагматизме «трудоуководов», в идеализме права. Католические социальные движения не смущаются его антитеизмом. «Я за прудоновскую политику», говорил Шарль Пеги (в книге «L'argent suite»). Эмманюэль Мунье не противопоставлял свой персонализм прудоновскому анархизму (Anarchisme et personnalisme, 1937). Открытие католической церкви миру (H. de Lubac, P. Haubtmann, J. Lacroix) во многом питается идеями прудоновского синдикализма: рабочей автономии, профессионального федерализма, отделения экономики от политики, партии от государства, самоуправления. Историки французской литературы говорят о долге Пруста, Бернаноса и Камю перед Прудоном.

Терпеливая ненасильственная «перманентная революция» Прудона с уважением к личности теперь кажется актуальнее чем угасающий марксизм. И, в отчетливом отличии от мечтаний Маркса, сбываются пророчества Прудона о тотальной войне, неизбежной деколонизации, о расколе мира на развитые и отстающие страны, о русской революции, о восхождении диктаторского коммунизма.

---

<sup>30</sup> G. Gurvitch. Proudhon. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. PUF 1965.

10. В середине XIX века Марксово нападение на Прудона прозвучало свежо и обещающе.

Зачем он [Прудон] прибегает к поверхностно усвоенному гегельянству, чтобы изображать из себя глубокого мыслителя? Признаваясь в своём полном непонимании исторического развития человечества, не признаётся ли он тем самым неизбежно и в том, что не способен понять и *экономического развития*?<sup>31</sup>

Маркс не видит у Прудона *конкретного разбора* мировой ситуации, прежде всего экономической.

Это — гегелевский хлам; это не история, не обыденная история — история людей, а священная история — история идей. С его [Прудона, идущего за Гегелем] точки зрения человек — только орудие, которым идея или вечный разум пользуются для своего развития<sup>32</sup>.

Хуже всего, что Прудон боится революционного шага.

Желая примирить противоречия, г-н Прудон совершенно обходит вопрос: а не надо ли ниспровергнуть самую основу этих противоречий? Он во всем походит на политического доктринера, который желает сохранить и короля, и палату депутатов, и палату пэров в качестве составных частей общественной жизни как вечные категории<sup>33</sup>.

Прудон просто слабая голова, пытающаяся разрешить противоречия на бумаге, когда это надо делать на улице с оружием в руках.

В XVIII веке множество посредственных голов старалось найти истинную формулу, чтобы уравновесить общественные сословия, дворянство, короля, парламенты и т.д., а на другой день не оказалось ни короля, ни парламентов, ни дворянства. Истинным способом уравновесить этот антагонизм оказалось ниспровержение всех общественных отношений<sup>34</sup>.

11. Двадцатипятилетний *Людвиг Фейербах* (1804—1872) слушал как пророка уже почти шестидесятилетнего Гегеля в последние его годы в Берлине. Гегель заметил молодого человека. В сопроводительном письме Гегелю к своей диссертации *De ratione*

<sup>31</sup> Маркс — Павлу Васильевичу Анненкову. 28.12.1846 // *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Избранные произведения в трех томах, т. I. М., 1983, с. 549.

<sup>32</sup> Там же, с. 552.

<sup>33</sup> Там же, с. 558 сл.

<sup>34</sup> Там же, с. 559.

una, universali, infinita (1828) Фейербах назвал себя его учеником. С 1829 г. Фейербах читал в Эрлангене курс «гегелевской философии». С 1832 однако Фейербах вольный мыслитель, уединенный с небольшим доходом в деревне: ни один университет его не берет за отрицание веры в загробную жизнь в «Gedanken über Tod und Unsterblichkeit» (1830, Нюрнберг).

Отход от учителя в те годы интенсивного разветвляющегося гегелянства (примерно к тому же периоду относятся наши выписки из Герцена и Белинского) произошел почти сразу после смерти Гегеля (Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, 1839). Фейербаху не хватило того, в чем Гегель видел главное достоинство своей мысли: *конкретности*. Гегелевский идеализм заслоняет решающие, убедительные обстоятельства реального человеческого существования: голод, дурная пища, усталость. «Во дворце мыслят иначе, чем в хижине, низкий потолок, которой как бы давит на мозг. На вольном воздухе мы иные люди, чем в комнате; теснота сдавливает, простор расширяет сердце и голову»<sup>35</sup>. Почему идея выше тела? Только по одной причине: она у Гегеля располагается в том же пространстве, что Бог. Метафизика, как бы она ни воображала себя наукой, остается верой, и слепой, в божественную, высшую реальность. Она наблюдается научно? Нет. Откуда у нас чувство постоянного, близкого присутствия Бога?

Я знаю себя: вот мое тело, мое решение, мой поступок. Я не один в мире. Другой человек менее прозрачен мне чем я, тем менее — бесконечный ряд человечества. Его составляют такие же как я. Достаточно признать массу людей как родных, соединиться, начиная с ближних, в конкретном человечестве — и воображение какой-то абстрактной сущности, Бога или духа, уже не понадобится. Религия, таким образом, создана недолжным обособлением индивида, который, перестав признавать в человечестве продолжение себя, эту свою же собственную, не признанную им, сущность олицетворил в мифическом запредельном существе.

Я конкретно всегда мужчина и природно привязан к женщине. Или наоборот. Автономен я вторично, искусственно. Я нет без Ты, конкретного, этого, того. Познаю Я, исходно привязанный к Ты. Ты исходно близкий, сначала я принадлежу тебе, и только потом через тебя — миру объектов. Мои сведения мало что значат, пока не подтверждены другим.

<sup>35</sup> Л. Фейербах. Избранные философские произведения в 2 тт. М.: Госполитиздат, 1955, т. 2, с. 224.

У Гегеля дух обнаруживает себя отдельным от тела, чужим материи, и одиночество велит ему вести работу воссоединения, освоения. Так начинается история духа, которая всегда есть возвращение к целому миру. Почему однако воссоединение мое с телом стоит только впереди как задача? Даже если я всё со временем забыл, реально меня никогда не было без тела. Тело полноценно, оно входит в мое Я. Больше того, оно есть у меня раньше чем мое Я. Сознание определяется во мне тем, *какое тело говорит во мне «Я»*.

[...] То, к чему дух при помощи сознания определяет тело, к тому он сам бессознательно уже определен своим телом [...] каким образом и в качестве чего устанавливается или определяется тело, таким образом и в качестве того устанавливается и определяется дух<sup>36</sup>.

Гегель ставил *перед* сознанием задачу одуховления тела. Он не понимал, что тело уже, так сказать, *за спиной* моего Я сформировало, продиктовало и постоянно продолжает диктовать мне — своим устройством, своим полом, своим состоянием здоровья или нездоровья — всё мое самосознание.

Философия могла бы абстрагироваться от полового различия только в том случае, если бы оно ограничивалось половыми *органами*. Но оно пронизывает всего человека вплоть до его специфически женских или мужских ощущений и модусов мышления. Зная себя как мужчину, я уже признаю существование некоего отличающегося от меня существа как существа и принадлежащего мне, и участвующего в определении моего собственного бытия. Таким образом, прежде чем я сам себя понимаю, я уже *самой природой* обоснован в бытии *другого*. А мысля, я только делаю осознанным для себя то, чем я уже являюсь: я — обоснованное в ином бытии, а не беспричинное существо. Не Я, а *Я и Ты* — вот истинный принцип жизни и мышления<sup>37</sup>.

У тела, обладающего фаллосом, Я будет другое, чем у женского тела. Тело с фаллосом будет например философствовать, тогда как в списке ведущих философских умов практически нет женщин. У Фейербаха содержатся уже главные темы современного дискурса тела. У него же найдем раннее обоснование феминизма. Жак Деррида, не упоминая Фейербаха, подобно ему видит слепого Хайдеггера в том, что взор мыслителя отведен от того, что Жаку Деррида кажется главным, а именно от того, что метафиз-

<sup>36</sup> Цит. по: К. Лёвиг. От Гегеля к Ницше..., с. 190.

<sup>37</sup> Цит. по: там же, с. 191.



зический дискурс об истине служит замещением и вытеснением дискурса о женщине.

Раньше, чем понять себя, Я уже оказался таким, с такими мыслями и восприятиями, а не другим. Этот другой я, которым я мог бы быть, но не стал, входит в меня своим *отсутствием* во мне. В *провалах* моего понимания невидимо присутствует другой (другая), в конечном счете — всё человечество, не как идея, а как реальное множество мне подобных существ, какими я не стал.

Единство человека с человеком — это первый и последний принцип философии, истины и всеобщности<sup>38</sup>.

И еще. На каком основании, спрашивает Фейербах, Гегель просцирует в материю разумность? не остаток ли тут религиозной иллюзии? не отвлечение ли внимания от моего брата, конкретного человека, к воображаемому всеобъемлющему разуму? Дух, родной моему, я найду только в другом Я, т.е. в Ты. В мире есть только мы, телесные люди, и вокруг нас бескрайняя пустыня материи. Именно от страха перед космической громадой бесчеловечного вещества мы воображаем себе внутри материи интересную тайну. Не надо пугаться нашего одиночества во вселенной, имей мужество не успокаивать себя сказками; от страха ты и я, мы тратим лучшие силы духа на то, чтобы заслонить образом доброго Бога или разумной идеи бездну. Чего мы достигнем своим воображением? То же одиночество подстережет нас в конце концов горьким отчаянием, а будет уже поздно: мы растратились на поклонение иллюзии, обобрали себя. Фейербах здесь почти буквально совпадает с Ницше. Не надо разрисовывать страшную вселенную розовыми красками. Увлечшись отвлеченной духовностью, мы в мечтах о заоблачном блаженстве упустим реальное счастье любви, человеческого родства здесь на земле.

12. Под бунтарской оболочкой у Фейербаха больше традиционных философских топосов, чем он надеялся, желая быть совершенно новым. В своей работе «Церковная догматика» протестантский теолог Карл Барт заметил, что антропология Фейербаха не противоречит христианской традиции любви к ближнему. «Любовь есть подлинное *онтологическое* доказательство наличия предмета вне нашей головы; и нет другого доказательства бытия, кроме любви, ощущения вообще. *Существует* только то, *наличие*

<sup>38</sup> Цит. по: там же.

чего доставляет тебе *радость*, *отсутствие* чего доставляет тебе *скорбь*»<sup>39</sup>. Фейербаховский тезис «человек человеку Бог», homo homini deus, допускает свое расширение до понимания всечеловека в смысле божественного Антропоса, Адама Кадмона. Фейербаховская формула «человек есть то, что он ест», der Mensch ist, was er ißt<sup>40</sup>, первоначально у Парацельса означала поглощение человеческого тела божественной плотью причастия. Фейербаховский диалог между Я и Ты оказался нетрудно перенести из атеистической антропологии в мистическую теологию, как показал Мартин Бубер. Тезис «политика должна стать нашей религией» по сути дела, поскольку религию Фейербах заменяет *философией*, возвращает к традиции Сократа, Платона и Аристотеля, для которых этика, неотделимая от политики, была в важном аспекте *главной* философской наукой. Фейербах называет единственным источником знания чувство, но его отличает от сенсуалистов и сближает с философской классикой, с Платоном и с Аристотелем, допущение умного, т.е. по существу сверхчувственного чувства<sup>41</sup>. И, что самое главное, фейербаховская «новая философия», «антропология» —

Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в т.ч. и физиологию, в универсальную науку<sup>42</sup> —

была неосознанным или лучше сказать слепым, на ощупь возвращением к основополагающему методу исходной античной физиологии, инструментом которой было именно вот это мое тело во всех его явных и подспудных связях с космической природой.

Но эти открытые пути воссоединения с традицией конечно не были использованы Фейербахом в иллюзии исключительной новизны своей новейшей философии. Позитивистская мысль вообще не склонна была замечать своих нечаянных и неизбежных возвращений к philosophia perennis с ее метафизикой.

<sup>39</sup> Л. Фейербах. Избранные философские произведения..., т. 1, с. 182 сл.

<sup>40</sup> Л. Фейербах. Рецензия на кн. Молевотта «Физиология пищевых продуктов».

<sup>41</sup> «Всё является чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредованно, если не обычными, грубыми чувствами, то изощренными, если не глазами анатома или химика, то глазами философа» (Л. Фейербах. Основные положения философии будущего // Л. Фейербах. Избранные философские произведения..., т. 1., с. 190).

<sup>42</sup> Там же, с. 202.

Манили обещания *прогресса*, убсждало зрелище паровоза, пошедшего по Германии в конце 1830-х гг., пироскафа, воздушного шара. Технические новшества сулили полную смену всех условий жизни. А школы? всеобщее обучение? та же научно обоснованная, доброкачественная диета для всего населения, не для аристократов только? Сытый, обученный станет и лучше нравственно<sup>43</sup>. В том же настроении Маркс и Энгельс ждали устранения рабства от паровой машины и мюль-дженини, — конечно, при условии, что человечество последует их учению<sup>44</sup>.

Иллюзией, с той же аргументацией и сходными призывами что у Фейербаха, называли религию Ницше, Фрейд. Здесь, как и почти везде, приложимо надежное правило: у идей, которые кажутся бунтарскими, было не меньше предшественников чем у традиционных. В одном отношении Фейербах вел себя *отчаяннее и рискованнее* Ницше. В отличие от Ницше Фейербах *не принял опыт тождества*. Он не доверился переживанию *такости* (Sosein, suchness, tathata), — не обязательно мистическому, но мирящему с миром ощущению, что всё именно таково и именно так, как оно есть. Радикальный революционер, Фейербах насилем над собой преодолел в себе этот опыт. В страшном смысле слова он наступил себе на горло. Атеизм дался ему дорогой ценой переслаивания самого себя.

Всё оставить таким, каково оно есть, вот необходимый вывод из веры в то, что Бог правит миром, что все происходит и существует по воле Божией<sup>45</sup>.

Дальше пойти в радикализме, взрывании собственных корней, было трудно. Здесь Фейербах проложил путь многим и остался во многом непревзойден.

«Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо» — «лозунг современного философа»<sup>46</sup>.

В пояснениях к «Das Wesen des Christentums» (1840), это II 420: «Ф[ейербах] облекает свой материализм в доспехи идеализма».

---

<sup>43</sup> «Во дворцах мыслят иначе, чем в хижинах [...] Если у тебя от голода и по бедности нет питательных веществ в теле, то и в голове твоей, в твоих чувствах и в твоём сердце нет пищи для морали». Цит. по: Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.

<sup>44</sup> Немецкая идеология, гл. I // К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в трех томах..., т. 1, с. 16.

<sup>45</sup> Л. Фейербах. Избранные философские произведения..., т. 2, с. 679.

<sup>46</sup> Там же, т. 1, с. 198—204, ок. 202—203.

О как голословно это утверждение! Пойми, “Единственный”, что Ф[ейербах] ни идеалист, ни материалист! Для Ф[ейербаха] Бог, дух, душа, Я — пустые абстракции, но такие же пустые абстракции для него тело, материя, вещество. Истина, сущность, действительность для него только в чувственности [...] Но в еще меньшей степени является Ф[ейербах] приверженцем философии абсолютного тождества, которая объединяет обе абстракции в третьей. Стало быть, ни материалистом, ни идеалистом, ни философом тождества нельзя назвать Ф[ейербаха]. Что же он такое? Он в мыслях то же, что в действительности, в духе то же, что и во плоти, в чувственном своем существе: он *человек* или, вернее — ибо существо человека Ф[ейербах] полагает только в общественности, — он общественный человек, *Коммунист*»<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Там же, т. 2, с. 420.

СЛЕД ГЕГЕЛЯ<sup>49</sup>

1. Помня предупреждение Хайдеггера, что от философии нельзя ждать большей доступности чем от физико-математической теории, мы начали свои подступы к Гегелю сначала описанием энтузиазма или, реже, проклятия, каким Наполеон мысли был встречен Европой, не в последнюю очередь Россией, и всем миром, вплоть до Латинской Америки. Этот первый энтузиазм был однозначен только в оценке величия духовного события и неизбежности исторических последствий его («алгебра революции»), в остальном мнения металась между крайними, противоположными интерпретациями. Так тезис «всё разумное действительно, всё действительно разумно» примирил Белинского с существующим, для Герцена означал тотальный пересмотр всех политических и церковных институтов, а для графа Augustus Cieszkowski (1814—1894) в его немецких «Prolegomena zur Historiosophie» (Берлин, 1838) означал необходимость теперь, когда философия, т.е. живой разум, достигла наконец вершины, чтобы эта победа теперь была достигнута и в действительности,

ибо если в процессе развития духа существует только *одна* философия, предназначение которой в том, чтобы наконец возвратиться к себе самой и органически познать себя, то тот же самый процесс свойствен и действительности; и существует только *одно* нормальное развитие *социальной жизни*, которое только при достижении мышлением зрелости может вступить на свое *истинное* поприще<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> 15.2.2002, 24.2.2003.

<sup>49</sup> Часть работы по теме «Единство философской мысли», поддержанной грантом РГНФ 03-03-00241а.

<sup>50</sup> Август Цешковский. Прологомены к историософии // Антология мировой философии. Т. 3. М., 1971, с. 426 сл.

Эту задачу, подтянуть действительность к зрелой мысли, согласно другому польскому гегельянцу *Edward Dembowski* (1822—1846), в 24 года попавшему под австрийские пули при попытке восстания в Кракове, выполнит польская нация. Она избежит ошибок немцев и французов.

Народ, девизом которого будет творчество, не заморозит своей жизни, погрузившись в созерцание мертвых абстракций. С другой стороны, он не употребит своих сил на то, чтобы отдалиться бессознательному вихрю исторических событий. Этот народ будет воплощать в дело свою миссию и *творить* свое будущее; его мысль будет делом, а дело его — мышлением. В этом народе прекратится борьба тех противоречий, которые раздражают сердце современного общества, ибо он будет развиваться согласно своей науке; этот народ, заключая в себе будущность человечества, заключает в себе и будущность исторических событий, будущее развитие общества, религии, искусства, философии. Миссия этого народа будет вместе с тем его сущностью. Именно он выступит в полную своих сил, ибо именно он внесет новые элементы в жизнь человечества. Этим народом может быть только наш народ, ибо девизом нашего народа является творчество<sup>51</sup>.

Что аутентично гегелевского в этом тоне? Тождество мысли и действительности. Реальность не тянется неосвоенной массой вне духа. Всё, что в ней, реальности, есть стоящего, что в ней действительно, открыто мне в моем разуме, мое.

2. То же, так сказать, опережающее торжество духа над материей в «абсолютном идеализме» английского гегельянца *Francis Herbert Bradley* (1846—1924). И *John Ellis McTaggart* (1866—1925), который начал со *Studies in the Hegelian Dialectic*, *Studies in Hegelian Cosmology* и *A Commentary on Hegel's Logic*, с главным трудом *The Nature of Existence* в двух томах. Мактаггарт уверенно и красиво доказывал, что гегелевская абсолютная идея не субстанция, а единое *spiritual society* личностей. Им доступна настоящая действительность, она только духовная. — У Мактаггарта учился человек, которого теперь называют «отцом Пакистана» и чей день рождения стал национальным праздником этой страны, поэт и философ, сэр *Mohammed Iqbal* (1877—1938). Реальность творится, в своей сути она дух, как и вся материя есть дух. «Единство, именуемое человеком, есть тело, когда мы видим его действующим в отношении того, что мы называем внешним миром; то же единство есть дух в свете его последней цели и идеала, ко-

<sup>51</sup> Эдвард Дембовский. Мысли о будущности философии // Там же, с. 437.

тому он следует». Посмотрите на человека: все мы, каждый из нас потенциально — *na'ib, mu'min* Аллаха. Что это — Азия отражает дошедшие до нее лучи европейской мысли или учит сама?

Интересен в этом отношении *Servepalli Radhakrishnan* (1888—1975), президент Индии с 1962 г. по 1967 г., главный интерпретатор индийской мысли перед западным миром — но сам ученик английских неогегельянцев, прежде всего Бредли и Мактаггарта!

В Италии неогегельянами были — вслед за «неаполитанскими гегельянами» *Francesco De Sanctis* и *Bertrando Spaventa* (1817—1883) и гегельянцем, потом только марксистом *Antonio Labriola* (1843—1904) — оба ее ведущих философа первой половины XX века, *Benedetto Croce* (1866—1952) с его историзмом и диалектикой и одно время сотрудник Кроче по журналу *La Critica* — до спора о фашизме в 1924 году — *Giovanni Gentile* (1875—1944) с его «актуальным идеализмом». Джованни Джентиле в книге *La filosofia di Marx* (1899) дает *гегельянский* критический разбор Маркса, т.е. начинает возвращение, позднее всё более отчетливое, от Маркса к Гегелю. За ним следует в гегельянской критике марксизма и позитивизма и Бенедетто Кроче.

3. Теперь, в XX веке, всякое гегельянство и не может быть — из-за страшной популярности Маркса — иначе как возвратом, или ренегатством, из марксизма. Так *Alexandre Kojève* (Александр Владимирович Кожевников, 1902—1968) читает с 1933 г. по 1939 г. в Практической школе высших исследований «Введение в чтение Гегеля», прежде всего «Феноменологии духа» — *возвращаясь* к Гегелю от Маркса с помощью Хайдеггера, его понятия времени. Слушали Кожева — Реймон Арон, Жорж Батай, Пьер Кlossовски, Жак Лакан, Морис Мерло-Понти, такое созвездие. Сартр, кажется, на семинары не приходил, но Руткевич думает, что основная онтологическая тема *néant*, небытия, ничто у Сартра идет от Кожева. Гегелевская диалектика господина и раба («Феноменология духа») приложена у Кожева к современности: смертельная борьба кончается утверждением цивилизованного Гражданина, но к добру ли? Универсальное гомогенное государство благосостояния, способное удовлетворить все потребности за счет покоренной природы, это не конец ли истории, пост-история (термин *гегелевский*), и больше, не конец ли человека, появление какого-то нового животного?

История окончилась, по Гегелю, после 1789 года и Наполеона. Перестали действовать законы общества, устраивавшие людей или нет. Революция взяла историю в свои руки, решая разу-

мом, как отныне всё должно быть. Кожев принимает гегелевский диагноз. Но наступает ли царство Мудреца, который берет на себя ответственность за путь? или удовлетворенный человек не хочет уже ни за что отвечать и пользуясь силой знания диктует свою волю? Что из двух? Борьба продолжается, только уже не между Господином и Рабом, а везде и нигде, потому что Мудрец невидим?<sup>52</sup>

4. Возвращение от Маркса к Энгельсу приняло государственные масштабы, когда в годы перестройки началась пересортировка с Маркса «Капитала» на так называемого раннего Маркса, или Маркса «Экономически-философских рукописей», написанных в Париже летом 1844 года, в которых Маркс всего ближе к Гегелю и работает с гегелевскими понятиями труда, отчуждения, собственности и с фейербаховским термином *коммунизм* как восстановление человека в его социальной природе.

Около 1986 года по инициативе ЦК философам в Москве были заказаны срочные переводы главных книг *Lukács György* (1885—1971). Они были быстро переведены и изданы: в 1985—1987 «Своеобразие эстетического» в 4 томах (*Die Eigenart des Ästhetischen*, Berlin 1963), в 1987 г. «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» (*Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Zürich-Wien 1948). Это была последняя отчаянная попытка перевести марксизм с тупиковых догматических рельсов на европейские. Дьёрдь Лукач философ, литературовед и политик с немецкой школой правоведения и философии (писал он в основном по-немецки), убежденный коммунист, в 1919 году несколько месяцев комиссар по делам культуры и образования в правительстве Бела Куна, с 1933 г. по 1945 г. сотрудник Института философии в Москве, с 1945 года член парламента, профессор Будапештского университета, но во время Венгерского восстания — снова министр культуры! На несколько месяцев арестован, лишен всех должностей.

Собственно оригинальный Лукач начинается после его знакомства с «Экономическо-философскими рукописями 1844 г.» Маркса. Гегель не выходит с тех пор из его поля зрения. В последней работе «К онтологии общественного бытия. Прологомены» (Москва 1991, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Bd. 1—3. Darmstadt-Neuwied, 1971—1973) Лукач в свете «молодого Марк-

<sup>52</sup> А. Кожев. Тирания и мудрость // Вопросы философии, 1998, № 6.



са» *реконструирует* социологию Маркса, т.е. возвращает его из догматической изоляции к философскому диалогу.

Марксисты, обычно подозрительные к ревизионизму, ренегатству, ревниво оберегающие ортодоксию, становились легче и согласнее, даже единодушнее, когда возвращались к раннему Марксу. Таким теплым, человечным стал марксизм у *Эвальда Васильевича Ильенкова* (1924—1979), у *Юрия Николаевича Давыдова*, у *Пиамы Павловны Гайденко*.

С резкой критикой этого собственно повального увлечения «молодым» Марксом выступил *Louis Althusser* (1918—1990). Надо очистить марксизм от остатков гегельянства и фейербахианства, от эмпиризма, от гуманизма как идеологии. Исторический материализм вообще не философия, а (по Ленину) конкретная наука. «Экономическо-философские рукописи 1844 года» — это вовсе не марксизм, а гегелевская *телеологическая* диалектика. Да, *целое* — важнейшее понятие всякой науки, но одно дело целое как идея, наука с таким целым работать не может. Она работает с *артикулированными*, структурированным целым, которое состоит из взаимодействия его частей. Альтюссер со своей жесткостью, сказавшейся и на его судьбе, остается скорее одиноким. Но здесь надо говорить шире о неомарксизме и Франкфуртской школе.

5. Может быть, самое известное возвращение от Маркса к Гегелю, сочетание обоих — у *Herbert Marcuse*. Его, как всегда для удобства классификации, с натяжками (как правило сами относимые к группам и направлениям смотрят на свои характеристики с удивлением; совершенно типично то, что якобы сказал пожилой Маркс: о своем направлении он знает определенно только то, что он не марксист) относят к *франкфуртской школе* «критической теории общества». В этом самообозначении *критика* означает войну, без передышки и ослабления, за человека, который поднялся до сознания разума, идеи и свободы — против холода и окостенения государственных структур. *Теория* означает высшую практику, потому что только через зрелость личности придет избавление. *Общество* означает понимание, что я свободен не когда спрятался в своей конуре (нише) и воображательно отгородился от мира, а когда среди единомышленников моя свобода, отданная для общего дела восстания, *возвращена* мне такими же как я, стремящимися к тому же. Гегель и Маркс (есть термин гегельно-марксизм) живут во франкфуртской школе не текстами, а продолжающимся упорством сопротивления «термитному государству», «массовому обществу», короче — царству отчуждения (понятого

по «Экономически-философским рукописям 1844 года» Маркса), с живой памятью о том, каким *должно и может быть* общество свободных, обсуждающих и решающих свою судьбу.

Другое название этого движения, опять же условное — неомарксизм, или еще точнее западный марксизм. Его упрочение связывают с Дьёрдем Лукачем в книге «История и классовое сознание» и *Karl Korsch* (1886—1961) в книге «Марксизм и философия». Обе вышли в 1923 году, в обеих мысль понималась как диалектика, т.е. свободное недогматическое критическое движение ума, которое и есть уже самое радикальное действие, какое только может быть, а именно *революция*. Революция может быть только всеобщей, т.е. мировой. Малейшая тень «реальной политики» отнимает у этой свободы ее суть.

Решающие определения диалектики: взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, историческое изменение субстрата категорий как основа изменения в мышлении и т.д.<sup>51</sup>

Что *сейчас идет честное восстановление мира свободы и разума*, на это надеялись многие, потом уничтоженные, идейные марксисты в Москве. Тут же были переведены и изданы главная часть книги Лукача, вся книга Корша. По взятая власть была такой веской птицей в руках, что у большинства большевиков мировая революция выветрилась из головы, как прошел давний голод у нищего, которого чудак миллионер досыта накормил в ресторане. Григорий Зиновьев на V конгрессе Коммунистического интернационала 17 июня — 18 июля 1924 года, поставившего общую задачу «большевизации компартий», объявил Лукача и Корша антимарксистами и ревизионистами. Ленинизм в интерпретации Сталина и Бухарина стал в России единственным разрешенным, «восточным» марксизмом. С тех пор всякий западный марксизм, от «Тюремных тетрадей» *Антонио Грамши* (1891—1937) до «теоретического антигуманизма» Луи Альтюссера (*Althusser M. Pour Marx*. Paris, 1965), проникал к нам благодаря мужеству и дипломатии таких авторов как Эвальд Ильенков. Но *дипломатия* не уживается с бунтом разума. Вокруг смерти Ильенкова ходят упорные слухи, что он сам прекратил свою жизнь, в протесте против своего соглашательства. Своё притяжение к западному марксизму можно было *открыто и гласно* выразить только в его

<sup>51</sup> *G. Lukacs. Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Neuwied-Berlin, 1970, S. 63 (перепечатание 1923 г.).*

опровержении, как сделал Юрий Николаевич Давыдов в своей книге «Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы» (М., 1977).

6. В 1923 году Берлин и Москва были почти единым идеологическим пространством. Уже в 1924 г. в Москве *ревизионист* стало уголовным обвинением, и наоборот в Берлине с энергией развернулось то, что Грамши в своей тюрьме в целях конспирации называл «философией практики», и что в Германии можно было пока смело называть еще десять лет своими именами. После 1933 года Франкфуртская школа почти в полном составе переберется в Америку и восстановится на прежнем месте после войны.

*Max Horkheimer* (1895—1973), это оказалось возможно в Германии до Гитлера, как и эмигрировать в первый год власти Гитлера и продолжить коллективную работу в Америке оказалось возможно, как профессор университета во Франкфурте с 1930 года и директор Института социальных исследований с 1931 года там же, строил *политику*, настолько действенную, насколько возможно без революции, которую он — шаг от Маркса назад к Гегелю — принципиально не принимал, политику свободного, самостоятельного индивида в его смертельном противостоянии авторитарным режимам и, шире, тотальной интеграции современного общества. Оно тоталитарное теперь уже *везде*, резко в Германии, Италии и России, мягко на Западе, где масса конформировалась в бездушной промышленно-политической системе. *Критическое мышление*, радикальное, проделывает пролом в «универсальной связи ослепления» благосостоянием, порядком, обеспеченностью. Политическая практика *требует* высшего интеллектуализма для понимания того, что произошло с человечеством, особенно начиная с эпохи Просвещения и Французской революции, т.е. в эпоху *модерна*. Подавляющие механизмы экономики и культуры должны быть глубоко изучены — только так может возродиться, поняв их и им противостоя, подлинный человек. Он не свяжет себя догмой, системой; вся его цель — изучить устройство вражеской крепости и найти выход из тюрьмы. Но эта тюрьма крайне изощрена и постоянно перестраивается. Критическая теория должна успеть за этим «прогрессом», разгадать его секрет. Марксистского анализа здесь уже мало. Как Дьёрдь Лукач, Хоркхаймер пожалуй более важным чем экономика — теперь, когда масса куплена благосостоянием, — считает систему образов, которые пасут современного человека. Культура и искусство берутся на вооружение критической теорией. Толь-

ко индивиды, восставшие против систем, создают подлинную историю. Начать *новое* возможно — хотя требует крайнего усилия — даже и теперь, когда мир, казалось бы, навсегда сцеплен железными силами организации. Индивиды страдают и умирают, но сам их никогда вполне не осуществленный порыв здесь и сейчас — лишь бы они не отчаивались — говорит о присутствии Абсолюта. Здесь смысл *негативной теологии* Хоркхаймера.

7. «Гегельяно-фрейд-марксист» *Herbert Marcuse* (1898—1979), ученик Гуссерля и Хайдеггера, с 1934 года сотрудник Хоркхаймера в эмигрировавшем в Нью-Йорк Институте социальных исследований, считается пророком и идеологом «молодежной революции» 1967—1970 годов. На самом деле эксцессы бунта его скорее шокировали, как Теодора Адорно. Да, сопротивление должно идти до крика, до подрыва существующего строя — во всем мире несвободного, подавляющего, где массы куплены материальными благами, пойманы в умственные и духовные клетки. И всё же на Западе еще можно дышать. «Я всё еще считаю американский университет оазисом свободного слова и настоящей критической мысли в обществе. Всякое студенческое движение должно пытаться сохранить эту цитадель [...] радикализируя факультеты изнутри университета». Не весь западный разум превратился в техническую рациональность. В нем сохранилось эстетическое измерение, способность творческой фантазии, особенно важной потому, что кризис потребительства и конформизма вызван уже не экономическими причинами — пролетариат перестал быть нищим, — а культурными, гуманитарными причинами. Происходит катастрофа с самим человеческим существом, которое согласилось встроиться в свою технику (*One-dimensional Man*, Boston 1964, *Одномерный человек*, 1994). Восстать должен весь человек, ради своей целостности, перестав соглашаться с дрессировкой своих чувств, впечатлений и реакций со стороны массовой культуры. Революция начнется с «великого отказа» — отрицания репрессивной культуры.

В важной книге 1941 года «*Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*» (Разум и революция. СПб., 2000) Маркузе вытаскивает Гегеля из огня, доказывая англо-саксонскому миру, что от Гегеля не ведет никаких путей к Третьему рейху. Гегелевский разум оставляет рассудку всякую идеологию и разворачивается в свободу, в развернутой полноте человеческого существа, физического, нравственного и духовного. Реальная политика, т.е. прежде всего Французская революция и Наполеон, для Гегеля

были доказательством того, что дух не осужден покориться чему бы то ни было и отстоит себя. Разум — не рассудок — возвращает человека к свободе, т.е. к его природе. Маркузе понимает в этом смысле знаменитые гегелевские слова и не принимает их переиначения Марксом:

С тех пор как Солнце стоит в небе и планеты вращаются вокруг него, не было видно чтобы человек стал на голову, т.е. опирался бы на свои мысли и строил действительность соответственно им. Анаксагор впервые доказал, что *nous* управляет миром, но лишь теперь человек признал, что мысль должна управлять миром, духовной действительностью. Так что то был великодушный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху<sup>54</sup>.

Маркузе придает значение гегелевскому определению диалектики, записанному Эккерманом у Гёте. Она дух противоречия. Любое сложившееся положение дел, любая форма, любая норма открыты радикальной критике. Для нее нет ничего святого кроме нее самой. Критика не должна застывать перед готовыми образованиями. Тогда и только тогда вещи смогут оправдаться перед ней. Они тем самым обновятся, раскрывшись в своем достоинстве, или наоборот потребуют замены. Так дух творит заново целое.

8. Духу требуется энергия, потому что против него работает машина. Общество имеет постоянную тенденцию упроститься до операций удовлетворения так называемых жизненных потребностей, в число которых не входят философия и искусство. Тогда люди начинают нуждаться в жесткой власти. Труд теряет возвышающий смысл, он становится торговым товаром. Потребители смыкаются, даже через взаимную неприязнь, в «ненесчислимой, слепой взаимозависимости». Механическое взаимодействие конкурирующих индивидов, занятых абстрактным трудом, создаст иллюзию движения. Складывается

широкая система общезнания и взаимозависимости, мертвенного волнения жизни. Эта система, подобно слепой стихии, движется во всех направлениях и как дикое животное постоянно нуждается в сильном контроле и сдерживании<sup>55</sup>.

Гегелевская политэкономия видит неостановимость такой машины. Случайно доставшееся кому-то богатство делается са-

<sup>54</sup> Гегель. Философия истории. СПб., 1993, с. 447.

<sup>55</sup> G. Hegel. *Jenenser Realphilosophie I* (1803—1804). Leipzig, 1932, S. 240.

мостоятельной силой, создающей деньги. Зато на другом полюсе растет нищета. Маркс развернет эту гегелевскую мысль в своей теории абсолютного обнищания пролетариата («без каких-либо внешних вспомогательных средств законы товарного производства поддерживают заработную плату на уровне стационарной нищеты»<sup>56</sup>) и, отсюда, неизбежной революции. Гегель трезво противопоставит механическому ходу вещей единственную реальность разума. Она останется силой, в которой будет искать опору неомарксизм в эпоху, когда благополучный пролетариат начнет бояться революции не меньше буржуазии. Маркс утопически надеялся на беспредельное обострение классовой борьбы. Он не учитывал политической мудрости правящего класса. Гегель реалистически обращал внимание на то, что в отличие от афинского раба, который мог иметь более легкие обязанности и более интеллектуальную работу, зато всей своей личностью принадлежал господину, современный работник всегда имеет какое-то свободное время, т.е. отчасти принадлежит себе<sup>57</sup>. До предельного обострения антагонизма здесь дело дойти не может.

Неизбежная революция пролетариата как класса, доведенного до предела унижения, у Маркса однократна. Гегелевское отрицание (негация) никогда не прекращается и лишь заостряет свою радикальность.

Познание начинается тогда, когда философия разрушает опыт повседневной жизни... Истина есть результат двойного процесса негации, а именно: 1) негации якобы самостоятельно (*per se*) существующего объекта; 2) и негации индивидуального, единичного «я» с обращением истины к «Я» всеобщему<sup>58</sup>.

У Франкфуртской школы отрицание — двигатель ее критики. Маркузе настаивает на понимании логики Гегеля прежде всего как «орудия критики» традиции, засилия здравого смысла и прежде всего устоявшегося отъединения мысли от действительности. Мое *понятие* есть движение моей мысли (*Begriff*), т.е. я сам в моей сути. Чистая теория оказывается поэтому действительной практикой.

Для Гегеля, который не знал никакого царства истины, находящегося за пределами этого мира, идея действительна, и задача человека заключается

<sup>56</sup> Герберт Маркузе. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории. СПб., 2000, с. 355.

<sup>57</sup> Гегель. Философия права, § 67.

<sup>58</sup> Герберт Маркузе. Разум и революция..., с. 144, 147.

в том, чтобы жить в этой действительности. Идея существует как познание и жизнь. Со времен самых ранних сочинений Гегеля жизнь означала действительную форму истинного бытия. Она представляет собой такое существование, которое субъект через осознанное отрицание всякой инаковости превращает в свое собственное свободное действие<sup>59</sup>.

Позитивизм, выставя вперед свое призвание «организовывать, а не разрушать» и свой отказ от «абсолютного отрицания»<sup>60</sup>, верно обозначил прием своего противника.

Негация (критика) разоблачает тупиковость неопределенного влечения (*Begierde*) к манящим вещам мира. Полноту жизни дают не они, а встреча с другим. Франкфуртская школа переносит центр своего интереса с владения на общение. Тут она следует меньше Марксу чем Гегелю.

Самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании<sup>61</sup>.

Никакая обеспеченность не даст мне такой свободы, как существование с равными при взаимной готовности признавать другое лицо. Индивид достигает свободы не в форме я, а в форме соединившихся *мы*, впервые возникающих в борьбе с господством и рабством. *Мы* исторически осуществляемся в виде народа граждан.

9. Установленный Марксом «исторический закон» смены общественных формаций — частный случай закона гегелевской логики:

Наивысшая зрелость и наивысшая ступень, которых что-либо может достигнуть, это та, на которой начинается его гибель<sup>62</sup>.

Три тома «Капитала», по Герберту Маркузе, перекладывают на язык политэкономии телеологию трех книг гегелевской «Науки логики»<sup>63</sup>. Как гегелевское понятие движется через взаимно отрицающие моменты, так для Маркса кризисы образуют необходимые этапы в самораскрытии капитализма. Отчуждение, у

<sup>59</sup> Там же, с. 216.

<sup>60</sup> *A. Comte. Discours sur l'esprit positif. Paris, 1844, p. 42 s.*

<sup>61</sup> *Г.В.Ф. Гегель. Феноменология духа. СПб., 1992, с. 98.*

<sup>62</sup> *Г.В.Ф. Гегель. Наука логики. СПб., 1997, с. 185.*

<sup>63</sup> *Герберт Маркузе. Разум и революция..., с. 212.*

Маркса отчуждение труда, благодаря «хитрости разума» служит тем «негативным моментом», без которого невозможно движение к высшим формам. Маркс был первым, кто подробно развернул и объяснил смысл гегелевской догадки об этой роли отчуждения<sup>64</sup>.

*Пролетариат* Маркса своим отчуждением от осмысленного труда, собственности, культуры подрывает идею целого. Гегелевская картина разума, права и свободы оборачивается ложью, несправедливостью, рабством. Характерным образом Маркс видит здесь не довод против идеи — гегелевская телеология остается непоколебимой, — а неизбежность освобождения пролетариата. Невозможность счастливой полноты человеческого существа при нынешнем общественном строе равносильна для Маркса судебному приговору против этого строя. Исполнители приговора найдутся. Философия тут выходит на улицу распорядиться судьбами миллионов, вывести нищих из хижин и объединить их в небывалой полноте жизни. Уже до Маркса для Фейербаха «реализация гегелевской философии» означала конкретное освобождение человека<sup>65</sup>. Сам труд, занятие пролетариата, будет по Марксу *aufgehoben* — непереводимое гегелевское слово, означающее снятие вещи через ее возвращение к своей истине. Труд настолько преобразится, что будет мало похож на то, что называлось так при капитализме.

Железное действие социальных законов прослеживается только вплоть до неизбежной пролетарской революции, отмены собственности и преобразования труда. Затем по Марксу настает впервые в истории человечества эпоха правления разумной воли. Категориальная сетка Маркса остается гегелевской.

Материальная связь его теории с определенной исторической формой практики отвергает не только философию, но и социологию. Социальные факты, анализируемые Марксом (например отчуждение труда, фетишизм товарного мира, прибавочная стоимость, эксплуатация), не родственны социологическим фактам, таким как разводы, преступления, демографические изменения и предпринимательские циклы. Фундаментальным соотношениям марксистских категорий нет места в рамках социологии или какой-либо другой науки, занятой описанием и организацией объективных общественных явлений<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Там же, с. 317 сл.

<sup>65</sup> Л. Фейербах. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения в двух томах..., т. 1, с. 162.

<sup>66</sup> Маркузе Герберт. Разум и революция..., с. 408.



Фактом для Маркса станет и соответственно будет им замечено только то, что вписывается в схему критики капитализма, пролетарской революции и *снятия* (Aufheben) труда. Главное, Маркс перенимает от Гегеля единство истины, однонаправленность исторического развития к свободе и соответственно единственность <практики>, призванной ее осуществить. У Маркса

Практика следует за истиной, а не наоборот. Этот абсолютизм истины венчает философское наследие марксистской теории и раз и навсегда отделяет диалектику от последующих форм позитивизма и релятивизма<sup>67</sup>.

Метафизический априоризм под видом непреложных исторических закономерностей вроде обострения капиталистических противоречий — у Гегеля отсутствующих<sup>68</sup> — правит в системе Маркса и в восточном марксизме. Западный марксизм в *метамарксизме* Лукача, применившего метод Маркса к самому марксизму, во Франкфуртской школе со вниманием относится поэтому к позитивизму, который впервые действительно противопоставил метафизической схеме культ факта и опыта. Гегелевское увлечение политэкономией, подарившее марксизму почти все его темы и термины (родовая сущность человека, господин, раб, труд, отчуждение, обмен, товар, богатство, нищета), оставалось философией и там, где использовало общественно-экономические категории. Наоборот, по видимости философствуя, Маркс в действительности переходит к *организации и планированию*.

Даже ранние сочинения Маркса не являются философскими. В них содержится отрицание философии, хотя и выраженное философским языком<sup>69</sup>.

Гегель оказался последним, кому удавалось видеть в природе и истории торжество мысли и свободы. Его цельное видение мира, лишившись в марксизме философской поддержки, еще очень долго оставалось ведущей догмой. Гегелевская мысль оказалась машиной, которая продолжала работать и после того как была перевернута до наоборот.

<sup>67</sup> Там же, с. 409.

<sup>68</sup> Там же, с. 477: «Конечно, Гегель ослабил силу социальных противоречий, истолковав их как онтологические, и тем не менее гегелевская диалектика не утвердила ни одного неумолимого „естественного“ исторического закона».

<sup>69</sup> Там же, с. 332.

10. И всё же, утратив философское содержание, остроту гегелевской критики общества сохранил именно марксизм<sup>70</sup>. В его уродливой восточной форме уничтожающая критика была направлена только на другие государства и запрещена внутри своего. Победивший марксизм не сумел приложить остроту критики к самому себе. Потребность в господстве и порабощении перешла в созданное марксистами государство. Индивиды стали *объектами* собственного освобождения. Свобода превратилась в проблему управления и вынесения приказов. Прогресс обернулся прогрессирующей репрессией. Обещание того, ради чего совершалась революция, было растянуто навсегда<sup>71</sup>.

Но отчуждение свирепствует при капитализме не меньше чем при социализме. Техника социальной манипуляции достигла такого мастерства, что само потребление благ стало благодаря навязанному массовому сознанию обязательным.

Технологический прогресс множил как потребности, так и способы их удовлетворения, но в то же время приводил к тому, что и те и другие приобретали репрессивный характер: они сами поддерживали ситуацию господства и подчинения<sup>72</sup>.

В капитализме, которому уже не грозит никакая пролетарская революция, победило то, что Гегель называл «широкой системой общежития и взаимозависимости, мертвенным волнением жизни» (см. выше). Индустриальная цивилизация смогла нейтрализовать внутреннее сопротивление. Подавляющая масса конформировалась в предложенной ей систему потребления. Классы, которые считались революционными, интегрировались в государственный интерес. Свобода мысли стала рискованным предприятием одиночек. «Живая стихия противостояния», освежавшая общество в эпоху революции, сузилась до редких искр индивидуального восстания. Аппарат планирования и распределения перерос все разумные рамки и создал необозримую иерархию общественных и частных бюрократий, каждый функционер в которой по существу ни за что не отвечает. Все взоры обращены к вершине пирамиды, где казалось бы должны приниматься разумные решения, однако высшая власть связала себе руки всё той же задачей сохранения и расширения своего аппарата. К сожалению, коллективная воля сочувствует бюрократическому аппарату, потому что он пока еще

<sup>70</sup> Там же, с. 324.

<sup>71</sup> Там же, с. 529.

<sup>72</sup> Там же, с. 531.

действительно содействует удовлетворению стандартных потребностей<sup>73</sup>.

Огромный рост производительности труда сделал неизбежным массовое производство, но вместе с ним и манипулирование массами. Мощные орудия подавления, контролируемые правительством, сделали смешной романтической стариной такие формы социальной борьбы как забастовки и баррикады. Усиленной мобилизации западного капитализма способствовала конкуренция советской системы. Она к тому же дискредитировала марксизм на Западе, где коммунизм стали естественно отождествлять не с высшим, а с низшим уровнем развития, с враждебной и чуждой силой.

Как вести себя теперь свободной личности, затерянной в океане массовой культуры? Человек стал послушным объектом управления. Гегелевская идея Разума и Свободы кажется утопией. Истиной от этого однако она быть не перестает. Тотальная мобилизация всего общества против освобождения индивида стала главным историческим событием нашего времени. Но именно мощь сил и средств, брошенных сейчас на усмирение массы, показывает, какую важность приобретает освобождение человека<sup>74</sup>.

11. *Theodor Wiesengrund-Adorno* (1903—1969), сотрудник Хоркхаймера по Институту социальных исследований во Франкфурте, потом в Америке, с 1949 года снова во Франкфурте, верил, что автономия субъекта, противостояние индивидуальности, самозаконотворительного разума формам (само)отчуждения и овеществления возможны, если гегелевский радикальный негативизм дополнить опытом искусства. Подлинное искусство, пожалуй только оно, способно развеять колдовство мифологии — как традиционной, так и новой научной. Оно «подражает ворожке мифа для того, чтобы разрушить ее»<sup>75</sup>. Мы живем в плену обобщений, «идентификаций». В тупик вечного повторения одного и того же нас бросает буквально каждое слово нашего языка. Исподволь мы привыкаем двигаться в колее универсальных форм. Художник осмеливается бесконечно вглядываться в незначительный предмет, чтобы извлечь сего неповторимую уникальность. Эпическая наивность Гомера, способного, казалось бы, без памяти погрузиться в описание морской волны, жеста Пенелопы, чего

<sup>73</sup> Там же, с. 531—532.

<sup>74</sup> Там же, с. 534.

<sup>75</sup> *Теодор Адорно*. Об эпической наивности // Путь. Международный философский журнал. 1994, № 5, с. 148—156.

угодно, была восстанием против всеобщего с его универсальной взаимозамещаемостью.

Восставая против мифологии, она происходит из [...] позитивистского стремления верно и неискаженно зафиксировать единожды бывшее таким, каким оно было, развеивая тем самым колдовские чары прошлого [...] Неповторимое — не просто упрямая реакция против всевещающей всеобщности мысли, это еще и заветная мечта самой же мысли, логическая форма такой действительности, которую не смогли бы уже охватить структуры социального господства и устроенное по их подобию классифицирующее мышление. В эпической наивности живет критика буржуазного разума. Она опирается на ту возможность человеческого опыта, которую буржуазный разум отрицает. Ограниченность изображения единичным предметом — корректива той ограниченности, которая постигает всякую обобщающую мысль, когда за своими понятийными операциями она забывает единичный предмет, окутывает его в концепции, вместо того чтобы собственно познать его<sup>76</sup>.

Буржуазность коренится в обобщающей привычке мысли. Способность жить единичным, и еще — как бы рассеянное ускользание мысли, ее вызывающий отказ следовать принятым схемам дает языку у художника ускользнуть из своего плена.

Еще в 1986 году цитируемый текст Адорно «Об эпической наивности» с разбором поэтических образов Гомера и Гёльдерлина был выброшен из состава сборника «Зарубежная эстетика и литературная критика конца XIX — начала XX веков» (М.: Издательство МГУ, 1986). Недогматический ищущий гегельно-марксизм был едва ли не самой запретной в те годы идеологией. Адорно делал во Франкфурте открыто и настойчиво то, к чему у нас шли упорные и бескорыстно увлеченные марксисты. Адорно стоит на марксовом неприятии буржуазности. Он предельно заостряет ее понятие, видя ее во всякой неподлинности и отчужденности существования. Адский холод буржуазности веет для Адорно почти во всей истории, начиная от архаических мифологий и вплоть до современной «эпохи тотальной регламентации». Подлинный дух стремится к тому, чего в реальности не наблюдается; только чистотой и неотступностью своего радикального отрицания он доказывает реальность высшего («негативная диалектика»).

Количеством работ по эстетике, литературоведению, литературной критике, теории музыки Адорно выдается даже среди других философов франкфуртской школы, отличающейся вниманием к словесности и искусству (Вальтер Бенямин был исто-

<sup>76</sup> Там же, с. 150.

риком драмы, исследователем поэзии Бодлера, теоретиком перевода, одним из ранних аналитиков массового искусства; Юрген Хабермас отдаст искусству ведущую роль в образовании «новой чувственности» и «универсальной этики»).

Искусство для Адорно — пожалуй последняя возможность еще как-то прикоснуться к тому, на выражение чего в принципе не способен понятийный язык, а другого Европа не имеет («Речь о лирике и обществе»)<sup>77</sup>. Искусство должно для этого сначала очиститься от изобразительства. «Обмирщенно-теологический запрет на изображения», как называют эстетический максимализм Адорно<sup>78</sup>, призван не дать художнику ни на минуту забыть о том, что реальность неуловимо ускользает всегда, фиксировать миг невозможно. Даже искусство достигает в лучшем случае только «динамического» и «фрагментарного» приближения к неприступной сути, которая и у лучшего художника останется невоплощенной, хотя по своим идеологическим убеждениям он может быть склонен к утверждению осязаемого идеала. Диктовка поэту содержательных установок даже со стороны его собственного разума, тем более извне, идет против природы искусства, чей образ действий всегда имманентен. Оно черпает формы и строй из своих недр, из «пристальной созерцательности». Задержка на каком бы то ни было фиксированном содержании так ненавистна для Адорно, что на борьбу против «пресных позитивностей» идеологии и теологии (разной) он мобилизует даже нигилизм, выполняющий задачу очищения от обмана ради обнажения перед человеком правдивого и ужасного «молчания мира».

Тот же нигилизм, переходящий из бытийных интуиций в паническую практику, Адорно считает однако главной язвой современности. Немыслимая реальность Освенцима, после которого по знаменитому выражению Адорно «нельзя писать стихи»<sup>79</sup>, ставит перед искусством сверхзадачу, которую оно может выполнить уже только безумствуя и косноязыча. Но надрыв, обострившийся в XX веке, намечался ведь всегда. Человеческие проблемы были по существу в суровой реальности теми же и в «архаическом прошлом». В гомеровской поэзии Адорно тоже слышит непримиримую диалектику противонаправленных сил. Эпический поэт — страдающий герой, ввязавшийся в неравный бой с косной системой языка,

<sup>77</sup> Th. Adorno. *Noten zur Literatur*. Frankfurt a.M., 1968, Bd. I, S. 77.

<sup>78</sup> Chr. Hubig. *Dialektik der Aufklärung und neue Mythen // Philosophie und Mythos*. B.; N.Y., 1979, S. 231.

<sup>79</sup> Th. Adorno. *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M., 1968, S. 353; Th. Adorno. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt a.M., 1972, S. 459.

в колее которого всякий говорящий невольно соскальзывает в типическое и обобщенное как раз когда хочет сказать о неповторимом моменте жизни. Задача науки о литературе — напомнить об этой неумолимой антитезе читателю, а может быть и писателю, которого убаюкивает вечная красота искусства.

Адорно показывает, что настоящий гегельянский марксизм или марксистское гегельянство, до глубины которого далеко его нынешним дешевым критикам, не недоразумение, которое надо отправить на свалку, а важное доказательство действительности философии. У своих подлинных продолжателей, как Хоркхаймер, Маркузе, Адорно, марксизм развивал гегелевскую диалектику, вбирал в себя фрейдовский психоанализ, гуссерлевский онтологизм, структуралистскую четкость, языковую проблематику логического позитивизма (Хабермас). Когда западные интеллектуалы несмотря на все поступавшие из нашей страны обескураживающие сообщения продолжали с надеждой смотреть на Восток, они полагались не столько на реальную продукцию официальной философии, сколько на неиспользованные возможности марксизма в случае если бы он, оставаясь государственной идеологией, сделался бы творческим. Робкая попытка в таком направлении и была сделана при раннем Горбачеве. В случае ее успеха не произошло бы скандального превращения недавнего прошлого в музей. Тогда в былом была бы открыта наконец наша злоба и наша страсть прорыва к свободе.

Система рационального понимания действительности, идеология — это и есть по Адорно та «тюрьма под открытым небом», куда добровольно загоняет себя обособившаяся от задачи общественного освобождения самость. Художественный образ взламывает стены тюрьмы. Он не гарантирует от рецидивов идеологизации обломков. Никакая смысловая постройка не может входить в художественный образ. Она всегда требует «негации», критического разрушения.

12. Продолжатель негативной диалектики Франкфуртской школы *Jürgen Habermas* (р. 1929) уже не согласен ни с «транспонированием эстетического опыта в архаику», ни с категорическим противоположением искусства системной рациональности. Он разрешает художнику по-своему вплетать в свою работу структуры теоретического и практического разума<sup>80</sup>. Основной

<sup>80</sup> *J. Habermas, Der Eintritt in die Postmoderne // Merkur, 37. Jg., H. 7, Okt. 1983, n. 421, S. 760—761.*

темой Хабермаса считается *коммуникация*. Имеется в виду вообще возможность для меня выйти к другому человеку и говорить с ним. Разумеется, я могу не говорить с ним. Взяв в руки палку, я могу приказывать ему — без рассуждения, как говорится. Или я могу, да, говорить с ним, речью манипулируя, заговаривая, уговаривая. Но подобно Хоркхаймеру, Адорно, Беньямину, Хабермас считает неправильным и *заговор* и *заговёр*. Разговор, коммуникация — все знают что это такое — предполагает равенство, размышление, вольное несогласие. Коммуникации грозит бесконечное взаимное выяснение позиций, на каждом шагу спор грозит срыву коммуникации, люди тысячекратно решают порвать друг с другом навсегда, консенсус (согласие настоящее, а не просто договорное соглашение) кажется недостижимым. Хуже того, власть, одинаково демократическая и тоталитарная, и богатство почти сразу замыкаются в обособленности, выходят из пространства гласной коммуникации. Т.е. скользнуть в *инструментальное* действие, когда мое слово, жест, поступок — орудия достижения моей цели, на самом деле всего проще. Всё сразу становится страшно эффективным. Но горький опыт истории показывает, что в человечестве инструментальное действие всегда ведет в тупик. Возвратиться к коммуникации — к разговору — придется. Не лучше ли это сделать сразу, теперь. Общество это прежде всего общение, борьба классов уже его сбой. Пусть люди пока этого не понимают. Философ будет, опережая время, прокладывая дорогу, заниматься только тем, что не ведет в тупик.

Два основных — противоположных — общения, инструментальное и коммуникативное (эти терминопонятия конечно общие в XX веке, об инструментальности точно в том же смысле говорил например Макс Вебер) можно детальнее подразделить на стратегическое (инструментальное, но с учетом размаха и цели), норморегулирующее, экспрессивное (художественное) и собственно коммуникативное. Сюда относится вся основная масса общественно-политического дискурса, пресса, телевизор.

В коммуникацию вступают не два Робинзона на пустом острове. У них уже был с самого начала более или менее общий «жизненный мир». Благодаря общности языка, культуры, традиции, обычаев участники коммуникации имеют на что опереться, на что сослаться, к чему апеллировать добиваясь консенсуса<sup>81</sup>.

<sup>81</sup> J. Habermas. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Fra.M., 1984.

Особенность конца XX и начала XXI века в том, что вещественное благосостояние покупается стиранием, унификацией жизненного мира. Массовая культура разрушает мир семьи, выносит быт на улицу, телевизор и компьютер делают отдых пассивным, свободное время, которого было недостаточно для Гегеля и Маркса, стало некуда девать, а главное, люди думают чужие мысли и переживают обобщенные чувства.

Хабермас понимает себя и вообще свою эпоху наследниками классической философии. Этика Канта остается непревзойденной по чистоте и возвышенности нравственной нормы. Она однако нуждается в поправке. Она звучит сейчас как слишком индивидуалистическая; автономная личность ведет в ней монолог сама с собой. Этика должна строиться как норма общения. Категорический императив получает конкретное наполнение: это норма, которую не могут, рано или поздно, не признать и не принять разумные участники диалога, если они не переходят от честного общения к стратегии<sup>82</sup>. У Канта конечно всё это тоже предполагается, но должно быть подчеркнуто.

Так же высветлению подлежит учение Маркса, особенно после его упрощающей догматизации Сталиным. Исторический материализм должен быть *реконструирован*. Тогда он со всей актуальностью будет звучать в новых условиях. В самом деле, известна роль труда по Марксу. Труд кажется инструментальной, чисто стратегической деятельностью. Но только ли?

*Общественно организованный труд* — это специфический способ, каким люди, в отличие от зверей, воспроизводят свою жизнь. По Марксу и Энгельсу, люди начинают отличаться от зверей, когда начинают *производить* средства для жизни, а тем самым — косвенным образом — производить также и свою материальную жизнь. На общеживотном уровне описания обмен между организмом и его окружением можно описывать и исследовать в терминах процессов обмена веществ. Но если мы хотим уловить специфику человеческого образа жизни, то оказывается необходимым описать, по Марксу, отношение между организмом и окружающим миром на <другом> уровне. Эти последние означают в физическом аспекте расходование человеческой энергии и превращение одного вида энергии в другой в экономике внешней природы; однако решающим является опять-таки социологический аспект целенаправленного преобразования материала по *правилам инструментальной деятельности* [...] *Правила стратегического поведения*, в соответствии с которыми осуществляется сотрудничество, являются необходимой составной частью трудового процесса.

<sup>82</sup> J. Habermas. Erläuterung zur Diskursethik. Fr.a.M., 1991.



Однако средства поддержания жизни производятся ведь только для того чтобы их расходовали. Как труд, так и распределение продуктов труда подлежат общественной организации. Правила общественного распределения касаются не только обработки материала или целесообразно скоординированного применения средств, но и привязки взаимных ожиданий или интересов внутри системы. Дележ произведенной продукции требует кроме того правил интеракции, которые, достигнув уровня языкового общения, абстрагируются от конкретных ситуаций, становятся intersubjektivными в качестве признанных норм или *правил коммуникативного поведения* и могут институтироваться в качестве долгосрочных<sup>83</sup>.

Действительность — не отвлеченная, а конкретная — есть универсум трудовых действий и общественных отношений. Это был шаг в сторону будущего прагматизма и одновременно «отточенный на гегелевском понятии *объективного духа* выпад против методологического индивидуализма буржуазных общественных наук и против практического индивидуализма английской и французской нравственной философии»<sup>84</sup>.

Но сводится ли действительность к общественному труду? Он отличает гоминидов от приматов, но не homo sapiens от гоминидов: общественно трудимся одинаково мы и они. Новизна человеческого общества в другом.

Гоминиды располагали лишь типом зависимых от статуса сексуальных отношений. Этот тип отношений уже не удовлетворял новой потребности в интеграции. Лишь семейная система, опирающаяся на супружество и упорядоченное право наследования, позволяет взрослому мужчине племени сочетать через посредство своей новой роли отца свой статус в мужской системе охотящейся группы с определенным статусом в системе женщин и детей [...] Экономика охоты восполняется семейной общественной структурой. Этот процесс длился несколько миллионов лет; он знаменует собой нетривиальную замену звериной системы статусов, которая у человекообразных обезьян покоится уже на символически опосредованных интеракциях, системой социальных норм, предполагающей *язык*<sup>85</sup>.

Семья с отцом во главе становится возможна благодаря тому, что инстинкты ограничения животных на связь между самкой и ее

<sup>83</sup> J. Habermas. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt a.M., 1976, S. 144—146.

<sup>84</sup> Ibid., S. 147.

<sup>85</sup> Ibid., S. 149 f.

мужским потомством<sup>86</sup> распространяются у ранних людей на отца и дочерей<sup>87</sup>. Со становлением семьи старший самец правит младшими не просто потому что силен, а потому что отец. Отцовство не написано на индивидууме с такой же ясностью как сила. На исполнителя этой социальной роли смотрят с ожиданиями, степень его соответствия которым предполагает нравственную оценку.

Общественный труд остается основой общества. Но *человеческий* образ жизни включает «структуры ролевого поведения», «правила коммуникативной деятельности, т.е. intersубъективно значимые и ритуально обеспеченные нормы поведения, не сводящиеся к правилам инструментального или стратегического поведения»<sup>88</sup>.

В этом свете надо пересмотреть знаменитую теорему о базисе и надстройке. Она гласит:

При общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, независимые от их воли отношения, — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил [...] Не сознание человека определяет его бытие, а наоборот, общественное бытие определяет его сознание<sup>89</sup>.

В догматическом марксизме эта формула *разоблачает* всё, что воображает себя выше чем материальное производство. Уггелъяно-марксистов Лукача, Корна, Адорно экономическая база остается первичной, но не может осуществиться без культурной надстройки. По Хабермасу, Марксова формула базиса и надстройки *не исключает* лидирующей роли образования и науки, когда общественные институты надстройки осуществляют контроль над материальным производством<sup>90</sup>. Для верного понимания формулы о надстройке надо «отделить уровень коммуникативного поведения от уровня инструментального и стратегического поведения, сводящегося к общественному сотрудничеству»<sup>91</sup>. Да, правила коммуникативного (общительного) поведения меняются в ответ

<sup>86</sup> Хабермас ссылается на *N. Bischoff*. The Biological Foundations of the Incest-taboo // Social Science Information VI, 1972, S. 7—36.

<sup>87</sup> *F. Meyer*. Kinship and the Social Order // Current Anthropology, April 1972, S. 285—296.

<sup>88</sup> *J. Habermas*. Zur Rekonstruktion..., S. 152.

<sup>89</sup> *К. Маркс*. К критике политической экономии. Предисловие.

<sup>90</sup> *J. Habermas*. Zur Rekonstruktion..., S. 159.

<sup>91</sup> *Ibid.*, S. 160.

на изменения в области инструментального и стратегического поведения (техники), но следуют при этом своей собственной логике. Какой?

Некто А с помощью определенного коммуникативного символа выражает то или иное свое ожидание поведения со стороны В. На это В реагирует известным действием, которое удовлетворяет ожидание А, частично его удовлетворяет или не удовлетворяет вовсе. Теперь А может выйти из коммуникации, перейдя к стратегическому управлению поведением В при помощи аналогичных символов или перейдя к угрозам силы. Чтобы продолжить коммуникацию, А должен взять на себя роль В, т.е. в свою очередь тоже отвечать на экспектации В. Две взаимных экспектации поведения могут постепенно координироваться таким образом, чтобы взаимная мотивация и отклик на нее приносили обоим удовлетворение. Постепенно вырабатывается система *норм*, которые должны соблюдаться для того, чтобы коммуникация продлилась; например, норма «поступай так, как хочешь, чтобы с тобой поступали», т.е. по крайней мере не оставляй *все* экспектации другого без ответа. Эта норма и другие подобные оказываются — опять же под угрозой прерывания коммуникации — общеобязательными, отслаиваются от случайных обстоятельств и отодвигаются в область, которая располагается как бы *в глубине* за той плоскостью реальности, на которой совершаются конкретные действия.

Разумеется, конфликты возникают буквально на каждом шагу такой коммуникации. Но пока они улаживаются не силой или стратегическими средствами, а на договорной основе, в индивидууме упрочивается нравственное сознание, а в обществе — система морали и права. Представления о справедливости складываются вокруг отношения *взаимности*, лежащего в основе всех интеракций<sup>92</sup>.

Навык коммуникации, окрепнув, уже не допускает диктат силы или родства. Легитимной считается власть, которая способна опереться на беспристрастный суд, т.е. такой, который не зависит от случайных соотношений сил сторон, а судит, следуя intersубъективно признанным, освященным традицией правовым нормам.

В биологической эволюции критерием успеха вполне может считаться сама жизнь, ее продолжение. Но если вид выживает, т.е. продолжает производить разумное количество здорового потомства, означает ли это, что он эволюционирует, развивается? По-видимому, здесь требуется ввести критерий оценки, напри-

<sup>92</sup> Ibid., S. 171.

мер, обучаемости вида. Но имеем ли мы такие критерии? Больше того, уверены ли мы что эволюция сама по себе безусловно хороша? Только ли здоровье и прежде всего здоровье вида должно быть признано высшей ценностью? Ни одна из этих и смежных проблем по сути дела далеко не решена. Они остаются предметом обсуждения. Успех их решения зависит прежде всего от сохранения открытой и гласной коммуникации в обществе.

Насколько иначе обстоит дело с нормативными основаниями коммуникации, на которую опирается всякое научное исследование. Здесь общепринятые критерии бесспорно существуют.

Занимая ту или иную теоретическую позицию, начиная то или иное дискурсивное рассуждение или вообще коммуникативную деятельность, мы заранее имеем определенные предпосылки, допуская их по крайней мере имплицитно, потому что без них никакое взаимное соглашение невозможно: например, ту предпосылку, что истинные суждения предпочтительнее ложных, а правильные (т.е. поддающиеся обоснованию) нормы предпочтительнее неправильных. Стоящая за всякой речью основа ее непременно предполагаемой значимости для каждого живого существа, держащегося внутри структур обычной речевой коммуникации, сохраняет обязательность всеобщих и неотъемлемых и в этом смысле «трансцендентальных» предпосылок<sup>93</sup>. Теоретик по отношению к имманентным для речи заявкам на значимость не располагает здесь такой же широтой выбора, как по отношению к биологической основополагающей ценности, здоровью; в противном случае оказалось бы, что он оспаривает как раз те предпосылки, без которых и сама его теория эволюции оказалась бы бессмысленной. А если мы не располагаем свободой отклонять или принимать заявки и претензии на значимость, связанные с когнитивным потенциалом человеческого рода, то бессмысленно «принимать решение» за или против разума, за или против расширения потенциала обоснованной деятельности. На этом основании я считаю решение исторического материализма за критерий прогресса не произвольным: развертывание производительных сил в связи со зрелостью форм социальной интеграции означает прогресс обучаемости в обоих измерениях — прогресс в объективирующем познании и в морально-практической интуиции<sup>94</sup>.

13. Коммуникация предполагает сильное общество, достаточно ценящее этическую норму чтобы противостоять страте-

<sup>93</sup> K.O. Apel. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik // Transformation der Philosophie. Frankfurt a.M., 1973, Bd. II, S. 358--436; Habermas J. Was heißt Universalpragmatik? // K.O. Apel. (Hrsg.) Sprachpragmatik und Philosophie. Frankfurt a.M., 1976.

<sup>94</sup> J. Habermas. Zur Rekonstruktion..., S.194.

гии власти. Такое общество существует на деле или в мечте теоретика? *Slavoj Žižek* (1949–), президент Общества теоретического психоанализа в Любляне (Словения), относимый условно ради упоминавшегося выше удобства классификации к постмарксизму (по аналогии с постмодерном), принадлежит к поколению, для которого схемы старого Хабермаса слишком правильны.

Хабермас — сторонник этики непрерывной коммуникации, идеала универсальной, прозрачной intersубъективной общности; используемое им понятие «субъект» — это, безусловно, пресловутый субъект трансцендентальной рефлексии<sup>95</sup>.

Традиционно идеалиста Гегеля считают одним из конструкторов такого субъекта. Жижек обещает показать, что всё далеко не так. Диалектика Гегеля, вопреки распространенному мнению, была переживанием провала любых попыток загладить противоречия. Вместо «панлогизма», растворения всей действительности в понятии, мы видим у Гегеля трезвое принятие того факта, что понятие — это «не всё».

Гегель действительно оказывается первым постмарксистом: именно им было открыто поле определенного рода разрывов, «залатанных» впоследствии марксизмом.

Такое понимание Гегеля неизбежно приходит в противоречие с обычным представлением об «абсолютном знании» как о чудовище концептуальной тотальности, не оставляющем никакого места случайности; это распространенное мнение о Гегеле, если можно так выразиться, «стреляет слишком быстро», как говорится в известном польском анекдоте, появившемся после введения Ярузельским военного положения. В то время патруль получил право без предупреждения стрелять в людей, замеченных на улице после начала действия комендантского часа (после 10 часов вечера). Завидев кого-то поспешно идущего без десяти минут десять, один из двух патрульных без промедления выстрелил. На вопрос напарника, почему он стрелял, если было только без десяти десять, тот ответил: «Я знаю этого парня — он живет далеко отсюда и всё равно не успел бы домой за десять минут, вот я и выстрелил...» Точно так же и критики Гегеля: вменяя ему «панлогизм», они порицают абсолютное знание «до наступления десяти часов», задолго до его достижения, демонстрируя тем самым только свою предвзятость<sup>96</sup>.

<sup>95</sup> С. Жижек. Возвышенный объект идеологии. М., 1999, с. 9—10.

<sup>96</sup> Там же, с. 14.

Старая гегелевская диалектика возрождается среди сбивающей с толку реальности последних лет, на фоне которой схемы марксизма и неомарксизма выглядят слишком гладкими. Мы видим вокруг не компактные борющиеся между собой классы, не партии с отчетливой программой, не самостоятельных ответственных индивидов, а массовое общество. На первый взгляд оно увлечено благосостоянием и безопасностью, деньгами и товарами. Его называют обществом потребления. Но действительно ли расчетливое добывание удовольствий — занятие современного человечества? Действительно ли деньги служат просто эквивалентом товаров, а товары используются для удовлетворения растущих потребностей? Посмотрим. Когда я кладу свои очередные полученные деньги в карман, я конечно думаю о том, что на них рассчитываю купить, но не *жалко* ли мне всегда тратить деньги на обыденные нужды? Не ощущаю ли я деньги интересной, захватывающей вещью сами по себе, не разменивая их, так сказать, на мелочь товаров? И разве в магазине моя рука тянется к товару просто потому что он мне нужен в обыденной жизни? Новый, нетронутый, в упаковке он манит меня чем-то другим; он как бы *золотой* и теряет свое волшебство сразу при распаковке и использовании. Деньги *удовлетворяют* мои нужды, но кладя их в карман я *наслаждаюсь* ими. Товар *удовлетворяет* мои потребности, но я *наслаждаюсь* возможностью его купить. Масса удовлетворяет свои нужды и потребности, но по-настоящему *тянется* она, мало сознавая это, иногда скрывая это от себя и оправдывая свою страсть к потребностям, к деньгам и товарам в их *роли фетиша, на который направлен фантазм*.

Между *удовлетворением* и *наслаждением* есть разница до противоположности. Я читаю объявления о приеме на работу. Количество их, множество открывающихся мне возможностей дразнит меня, я опьянен ими, я испытываю момент наслаждения, у меня появляется щекочущее телесное эротическое чувство. Это наслаждение вполне иллюзорно. На самом деле меня удовлетворит только *одно* рабочее место, я никак не могу занять их все. Головокружительное переживание мнящего выбора, иллюзорное наслаждение им, хотя и вполне нереальное, успевает сделать исподволь огромную работу: блеск этой иллюзии, увлечение богатством выбора мешает мне понять, осознать, что продавая свой труд я теряю свою свободу — продаю себя. Иллюзия свободы сопровождает утрату свободы.

Не иллюзия деньги. Не обман зрения множество товаров. Фантазм пленительной свободы выбора имеет вполне обыден-

ный конкретный вид. Иллюзия ли стенд с приглашениями на работу? Конечно нет. Но бодрый шаг, каким я спешу в выбранное мною место моего рабства, происходит от фантазма, в который я инвестировал, как вложил деньги в банк, мою веру и надежду. Происходит то, что психоанализ называет *фетишистской инверсией*, переносом на конкретный предмет моего интимного переживания. — Не иллюзия пенис, но на его действительности разворачивается фантазм, настолько часто и привычно, что совершенно заслоняет действительность, и Юнг однажды, так по крайней мере ему приписывают, сказал знаменитую фразу: «Что есть пенис, как не фаллический символ?»

При этом я совершаю вполне рациональные действия устройства на работу. Со стороны могут не видеть, какие сны наяву я при этом вижу. Порядок рациональности, внутри которого я удовлетворяю принятым требованиям, одновременно удовлетворяя свои практические потребности, разворачивается своим ходом. Он никогда не задевает меня так за живое, как фантазмы, которыми я никогда не бываю *удовлетворен*, но которые меня манят *наслаждением*. *Не тянуться* интимно к наслаждению я не могу. Каждый как полную чашу словно несет перед собой свою тайную веру в наслаждение и расплескивает ее на вещи. Жажда увлечься наслаждением — острым, неразрешенным, нескромным, непристойным — опережает, ломает нас. Искать несбыточного среди вещей мира нам неизбежно. Степень умудренности в этой ситуации ничего не меняет. Умный спотыкается еще хуже. По одному из сильных выражений *Jacques Marie Emile Lacan* (1901—1981), *les non-dupes errent*, «ошибается, кто не дурак».

Фантазмы меня влекут, растаскивают, манят. Ориентироваться среди них и трудно и страшно: снится мне всегда разное, во сне и наяву; поманив, иллюзии обманывают не только разумных. В отличие от этого символический порядок, т.е. грубо говоря язык культуры, весь собственно и состоит из ориентиров: иди туда, поступай так. Наша культура (цивилизация) собственно представляет собой расписание. Сплошь у нас для нас расписание всё. В этом расписании нет только нас. В культуре нет места только для *меня*, с этим моим желанием наслаждения, в котором я едва признаюсь самому себе. Я для расписания в принципе неприличен, и сам это сознаю. Я поскорее одеваюсь, чтобы скрыть свое неприличие, и тогда становлюсь приемлем — но приемлем я или моя одежда? Да она и мало меня скрывает, как ту даму, которую разоблачил один остроумец: «Посмотрите, она под одеждой совершенно голая!»

Хорошо, если бы меня просто *не было* в расписании и на месте моего отсутствия в нем была дыра. Но ведь я не просто отсутствую в нем; гораздо хуже, я в нем *присутствую* статистически как демографическая единица, гражданин государства, производитель, потребитель. От моего имени говорит правительство, мои потребности удовлетворяет система обеспечения, за меня молится в церкви священник, причем я могу повторять или не повторять слова молитвы, это всё равно. Расписание казалось бы позаботилось о самых интимных моих фантазмах, оно включило в систему удовлетворения потребностей секс-шопы и интимы. Т.е. я как будто бы *весь* могу раствориться без остатка в расписании, вписаться в движение продуктов, товаров, денег и духовных ценностей от рождения до смерти — для кого же всё это существует как не для меня, человека, — но это даже хуже. Меня конечно *удовлетворяют*, но мне снится и меня по-настоящему манит сумасшедшее приснившееся мне наслаждение. Я и целиком завишу от расписания — и оно мне посылает, мне хочется пойти и напиться.

Меня уговаривают войти в расписание, и я постепенно вступаю в него. Гегель учил о величии государства, которое несравненно выше индивида, не правда ли? В своей возвышенной части расписание предложит нам религиозную веру — конечно, мы ее примем не сразу, но для начала просто подчинимся машине, такой прекрасно отлаженной, религиозного ритуала. И вот уже можно считать, что просто присутствуя на богослужении мы уже верим, наша вера материализована во внешнем ритуале, *бессознательно* уже уверовали. Что-то нам еще не вполне и не до конца понятно — но мы решили принять ритуал, государственный или религиозный, вместе с этой непонятностью, и как в коротком замыкании наша сокровенная вера совпадает с внешней машиной. Законы государства нам во многом чужды, непонятны — но полюбим саму эту непонятность, как многим удавалось до самопожертвования, до слез поверить в великого вождя, в отца народов, в команданте.

Символический порядок (расписание) таким образом часто становится фетишем и вмещает наши фантазмы. Но *остановиться* ни на каком расписании наше влечение не может. В нас остается *ядро нашего существа* (Фрейд), ни к каким символам не сводимое. Мы к нему прикасаемся только в сне. Мы уговариваем себя, проснувшись: то был только сон, сейчас начнется действительность — но *начнется* сейчас на самом деле только наша работа по отгалкиванию, преодолению того сна. Вся наша активность наяву будет косвенным производным сна, и во всей дневной действи-



тельности нам ни разу не удастся прикоснуться — это возможно только во сне — «к основе фантазма, определяющего нашу активность, наш образ действий в самой действительности»<sup>97</sup>. Граница между сном и явью непреходима. Мы сами бережем ее, потому что смять ее значит уйти в некрасивое безумие, которое хуже смерти.

Там, где произошло короткое замыкание и интимное сомкнулось с символом, этот символ исключается конечно из разумных отношений вещей. Как в рассказе Солженицына «Случай на станции Кречетовка», человек может быть мне приятен, но если на него распространяется идеологическое подозрение, родной для меня становится чужим. *Травмой* была и невозможность фантазма, сжигающего предельного наслаждения — и травмой становится перенос фантазма на символ. Так *еврей*, конечно не реальный, а символический, когда на нем замкнулся государственный фантазм, создал травматический социальный опыт Освенцима и других концентрационных лагерей.

Наслаждение — оно может быть и мазохистским, когда его ищут в переживании чудовищного, проникающего зла, и садистским — отличается от удовлетворения потребности своим *чрезмерным, избыточным* характером. Так мучения терзаемых красоток у маркиза де Сада невероятны, чрезмерны, и именно они создают остроту наслаждения их телом. Оно тоже *чрезмерное*, потому что остается прекрасным и нетронутым после жестокого обращения с ним. Тело фантазма отличается от конкретного тела. Наслаждение как таковое всегда *избыточное* наслаждение. Только такое нас по-настоящему влечет. «Без необходимого обойтись можно, без излишнего нельзя», как напоминает московский философ Рената Гальцева.

Понятие избыточного наслаждения Лакан разработал на основании понятия *прибавочной стоимости* у Маркса и формулы из III книги «Капитала»: «Настоящий предел капиталистического производства — это сам капитал». Капитализм — *эксцессивный* общественный строй, доводящий до предела рост производства, контраст между богатством и нищетой, социальные противоречия. Если спросить о *цели* всего этого развития, то ею окажется оно же само, беспредельное накопление роскоши, дальнейшее нарастание противоречий вплоть до окончательного взрыва в пролетарской революции. Об *эротике*, экстазе революции у Маркса мы еще будем говорить. Революция *перехватывает* у капитализма его избыточное наслаждение, наслаждение эксцессом.

---

<sup>97</sup> Там же, с. 54.

В основе эксцесса лежит *ущерб*, патологическая неспособность для фантазма получить удовлетворение каким бы то ни было его наращиванием. Лихорадочная активность капиталиста наращивает избыточную силу как противовес неустранимому бессилию фантазма. Совпадение предела и эксцесса, нехватки и избытка составляет лакановский *objet petit «a»* — излишек, воплощающий *конститутивную*, встроенную неосуществимость<sup>98</sup>. Так у Платона Эрос дитя сверхбогатого Пороса и нищей Пении. Как у Маркса предел капитализма это сам капитал, так Лакан определяет наслаждение: оно свой собственный смысл, *jouissance*, своя собственная цель.

Эти обстоятельства вскрывает анализ, работая над *симптомами*, в виде которых нам предъявляются упущенные нами реалии. Так, распространенное желание растоптать благоустроенный порядок, с которым борется полиция, — поздний симптом, «возвращение вытесненного», шанс извлечь на свет травму, заложенную как бомба рано в несовместимости нашего сущностного «ядра» (Фрейд) с нашим расписанием. Эта ранняя травма неустранима. Ее «источник» слишком прочен и непреступен: он просто *ничто*, *абсолютное отсутствие* того в универсуме, что могло бы «удовлетворить» нашу жажду в эксцессе наслаждения — такого, которое было бы своим окончательным смыслом. При разборе симптома психоанализ ставит перед собой скромную цель: прекратить действие трансфера, помочь нам схватить самих себя за руку, когда она тянется к фантому. Порыв желания при этом не должен быть заглушен. *Ne pas céder sur ton désir*, «не подавайся в своем желании», повторял Лакан. Твое безграничное, никуда не вписывающееся желание, причина травмы — это сама твоя жизнь, твое сущностное ядро. Поменяй только направление желания. С фантазма и фетиша переключи его на что? Кроме самого желания, ничто и никто не даст ответа на этот вопрос. Провал внутри нас не поддастся освоению — как можно освоить ничто, пустоту? Бессознательного *нет* среди вещей, на которые можно было бы указать. Единственное, с чем имеет дело аналитик, это готовый симптом. *Чего* он симптом, спрашивать бессмысленно. Симптом сам спрашивает, что с ним делать, у своего носителя и у аналитика.

Симптом не только зашифрованное сообщение. Для своего носителя это способ организации своего наслаждения. Он «любит свой симптом больше себя»; как же иначе, в симптоме *сказа-*

<sup>98</sup> С. Жижек. Возвышенный объект..., с. 60.

лось то, что в нем ему самому неприступно как сон. Толкование симптома не отменяет его.

Симптом (к примеру, оговорка) вызывает дискомфорт и досаду, однако мы с удовольствием истолковываем его, охотно объясняем другим смысл наших оговорок; его «интерсубъективное узнавание» чаще всего выступает источником интеллектуального удовлетворения. Когда же мы оказываемся во власти фантазма (например, сна наяву), то испытываем огромное наслаждение, однако, с другой стороны, он связан со значительным дискомфортом и мы стыдимся признаться в наших фантазиях другим<sup>99</sup>.

Симптом травмы *сладко болезнен*. Наслаждение коренится в самой жизни, которая с самого начала переплелась со смертью. «Открытая рана, тошнотворная, омерзительная расщелина — что это как не воплощение самой витальности, самой субстанции жизни в ее предельном измерении бессмысленного наслаждения?»<sup>100</sup> Симптом, оставаясь жить после всех толкований, дает жизнь *и самим этим толкованиям*. В этом смысле Лакан говорил, что женщина симптом мужчины. Мужчины могут очень критично смотреть на женщин, но что это меняет? «Конечно женщины невыносимы, от них одно беспокойство, но всё же они своего рода самая лучшая вещь, которой мы можем обладать, и без них было бы еще хуже».

«Титаник», затонувший в апреле 1912 года, теперь однозначно истолковывается как симптом, за которым вскрывается неизлечимая болезнь капитализма. Детальное толкование этого симптома ни в какой мере не мешает ему притягивать к себе воображение. «Титаник» до сих пор притягивает к себе внимание — и не скоро перестанет — как фетиш. Бесценная копия «Рубайата» Омара Хайама, которую на нем везли, 250 миллионов долларов совокупной страховки его пассажиров, сама гибель людей манит *смесью ужаса и непристойного наслаждения*.

Той же смесью отвращения и восторга связывает — и еще долго будет так делать — память величайшего гения человечества, отца народов, умершего ровно полвека назад. Тоталитарная власть дика, непристойна, и она же пропитана наслаждением, в котором садизм смешан с мазохизмом. Она манит тем же нераспутываемым клубком силы, боли, избытка, каким влечет сама жизнь. Прямым продолжением этих черт тоталитарной власти

<sup>99</sup> Там же, с. 79.

<sup>100</sup> Там же, с. 81.

надо считать *беспредел* нашей финансовой революции 1991 года. *Беспредел* явно отвратителен с обеих сторон, и в смертельности денег и в безысходности судьбы нищих, но сама его грязная непристойность вместе возмущает и заманивает. Старые марксисты наивно ждут, когда терпение масс будет переполнено и они проголосуют за разумное правительство. Постмарксисты понимают, что беспредел имеет шанс смениться только тем, в чем сгусток жизни и смерти, «неизлечимая опухоль непристойного наслаждения» окажется еще болезненнее.

Конечно, всегда открыт старый путь — закрыть глаза на травму в «ядре нашего существа», вложить всю свою веру в предлагаемую нам машину Закона. «Категорический императив» Канта, который надо принять без рассуждений, как мы принимаем тайну звездного неба над нами, по-своему наполняет садо-мазохистским наслаждением<sup>101</sup>. Моральный закон бесстыдно-непристоен тем, что выступает в голом виде, не нуждаясь в одежде понимания (интерпретации). Он требует безоговорочной жертвы. Кант настаивает, чтобы исполнение нравственного долга не было связано с удовольствием и неудовольствием. Именно отказ от них создает особое *наслаждение*, причем именно «прибавочное», избыточное, т.е. наслаждение в чистом виде, ради самого себя. «[Ценность жертвы состоит в самой ее бессмысленности, цель жертвы — в ней самой. Ты должен видеть позитивность жертвы в ней самой, а не в ее целях, — именно это отречение, этот отказ от наслаждения и производит прибавочное, избыточное наслаждение»<sup>102</sup>.

Эта прибавка, избыток, производимый самоотречением, и есть лакановский *objet petit «a»*, воплощение избыточного наслаждения. Теперь становится ясно, почему Лакан выводил понятие избыточного наслаждения из марксистского понятия прибавочной стоимости: по Марксу, прибавочная стоимость предполагает своего рода отказ от эмпирической [служащей разумному удовлетворению нужд] потребительской стоимости. И фашизм непристоен постольку, поскольку полагает целью идеологической формы ее саму как цель в себе, — вспомним знаменитый ответ Муссолини на вопрос: «Чем фашисты могут объяснить свое стремление управлять Италией? Какова их программа?» — «Наша программа очень проста — мы хотим управлять Италией!» Сила фашистской идеологии заключена как раз в том, что либералы и левые понимают в качестве ее главной слабости: в абсолютной пустоте и формальности ее призывов, в требовании подчинения и самоотречения ради них самих. Для фашистской идеологии важны не последствия самопожерт-

<sup>101</sup> J. Lacan. Kant avec Sade // J. Lacan. Ecrits. Paris, 1966.

<sup>102</sup> С. Жижек. Возвышенный объект..., с. 87.

воваания, а именно форма жертвы как таковая — «дух жертвенности», как целебное средство от либерально-декадентской заразы. Вот почему фашистов так пугал психоанализ: он позволяет понять, как в акте формального самопожертвования работает наслаждение во всей своей непристойности<sup>103</sup>.

Жертва ради жертвы без забот о цели дает наслаждение экссесса. Надо только чтобы жертвующий не подозревал о бессцельности растраты.

Наш универсум, символический порядок, или расписание, представляет собой при первом приближении множество указательных знаков, которые сами по себе не собраны в жесткую структуру. Они — «плавающие означающие», подобные железной стружке, не собранной магнитным полем. Вся эта довольно рыхлая структура интегрируется в единое поле, когда в нее внедряются особого рода точки, *point de capiton*, рус. перевод «узловые точки», «точки пристежки». Можно говорить о точке сборки<sup>104</sup>. Сборка — это материя, собранная в виде складки и сшитая вместе («платье со сборками»).

Точкой пристежки может стать любой объект трансфера. Например, свою тоску по избыточному наслаждению вместе со своей фрустрацией я переношу на еврея. Он богат, он сгруппировался вокруг престижных и сытных центров образования и культуры, он сексуален и перехватывает моих женщин. Еврей проник в правительство, в медицине еврей будет лечить не меня а своих, мои дочери попадут в его руки. Поскольку он ущемил (кастрировал) меня в самом жизненном и больном, весь символический порядок намагничивается его присутствием. Он заразил меня своим экссессом, теперь и я тоже с избытком наслаждаюсь смесью боли от кастрации и правотой судьбы. Я должен организовать для тотальной борьбы или наоборот прекратить свои жизненные усилия ввиду их бесполезности. Еврей — элемент моего универсума, не требующий объяснения; он сам объясняет всё. Как только он появляется — он уже появился, — всё сразу становится ясно, знаки перестают скользить, стабилизируются. В роли точки пристежки еврей *спасает* меня из тупика, в который зашла моя жизнь и жизнь моего общества. Одновременно неистребимость еврея — а это одно из его неотъемлемых свойств — заранее оправдывает неудачу всех моих усилий по созданию полностью прозрачного, чистого, гомогенного общества. Еврей

<sup>103</sup> Там же.

<sup>104</sup> Ср.: В.В. Биbihин. Точка // Точки, 3—4 (2), 2002.

это точка, в которой становится очевидно, что социум «не работает», что общественный механизм «скрипит». Если мы находимся в пределах (органического) фантазма, то «еврей» выглядит как самозванец, привносящий извне в систему взглядов общества беспорядок, рассогласованность и разложение, как внешняя действительная причина разложения, устранив которую, мы можем восстановить порядок, стабильность и самотождественность. Однако, «перейдя за/через фантазм» [в психоанализе симптома], необходимо одновременно идентифицироваться с симптомом: в качествах, которыми наделяются евреи, необходимо признать неизбежные следствия функционирования самой нашей социальной системы; в крайностях, приписываемых евреям, необходимо признать истину нас самих<sup>105</sup>.

Точка пристежки, конечно, может не только ужасать, но и восхищать.

В идеологическом пространстве «плавают» те или иные означающие — «свобода», «государство», «справедливость», «мир». Затем в их цепочку включается некое господствующее означающее («коммунизм»). Тогда оказывается, что действительная свобода возможна только после преодоления формальной природы буржуазной свободы, которая на самом деле представляет собой одну из форм порабощения; государство оказывается основанием господства правящего класса; рыночный обмен не может быть справедливым и равным, поскольку сама форма эквивалентного обмена между трудом и капиталом предполагает эксплуатацию; «война» оказывается неизбежным следствием деления общества на классы; только социалистическая революция приведет к прочному миру и т.д. Либерально-демократическое «пристегивание» артикулирует значение совершенно иначе, консервативное «пристегивание» противопоставит обоим указанным полям, и так до бесконечности<sup>106</sup>.

Важно одно: появление *эксцессивного* элемента, заведомо, необъяснимо выпирающего из порядка вещей.

Для самих евреев точкой пристежки давно стал Бог Моисея, чье имя нельзя назвать. Он резко выдался из прежнего порядка, хотя тот включал стихию Священного. «Иудаизм упорно настаивает на загадочности желания Другого, вызывающего невыносимый страх, страх, который не поддается никакой символизации, смягчению какими-то жертвами, любовью или преданностью»<sup>107</sup>. Христианство вызвано желанием смягчить страшного Бога, сде-

<sup>105</sup> С. Жижек. Возвышенный объект..., с. 134 сл.

<sup>106</sup> Там же, с. 108.

<sup>107</sup> Там же, с. 121.

лать его доступным для молитвенного экстаза, который иудаизму в форме *обожения* молитвенника неизвестен.

Универсум плавающих знаков нуждается в «точке пристежки». Она вносит начало *экссесса*, открывает страшную и манящую перспективу, сбивает с толку «мир заурядных удовольствий и рутины»<sup>108</sup>, обещает избыточное, «прибавочное» наслаждение.

Открытое *Зигмундом Фрейдом* (*Sigmund Freud*, 1856—1939) деструктивное влечение надо понимать не в смысле чего-то противоположного *libido*, жажде наслаждения, а в смысле его неразлучной оборотной стороны. Чтобы наткнуться на влечение к смерти, не надо далеко ходить. Лакан напоминает, что в гегелевской феноменологии слово есть смерть, убийство вещи. Человеческое бытие омертвляется в той мере, в какой оно захвачено системой означающих, механическим порядком смыслов. Упорядочение универсума спотыкается на том, что Лакан называет фрейдовским термином *das Ding*, Вещь как воплощение непостижимого и недостижимого сверхнаслаждения. Вещь, ядро Реального и единственная Реальность, в принципе не может войти в символический порядок. Не забудем, что «символический порядок» — это *вся* наша действительность. Кроме нас мы не знаем никакой другой. *Das Ding* несет в себе импульс уничтожения уже не живого предмета в слове, а инстинкт *второй смерти*, полного стирания всего вообще символического порядка.

На первый взгляд гегелевская диалектика обещает неостановимое развертывание, развитие символического порядка. Гегеля обычно понимают так, что диалектическое движение, «снимая» тезис, через антитезис ведет к синтезу, т.е. к новому синтезу. Забывают, что перводвигателем диалектического движения служит *абсолютная негативность*, т.е. отрицание не какого-то отдельного жизненного момента внутри символической системы, а возвращение к нулевому уровню истории, смерть всех и каких бы то ни было смысловых систем. В сердцевине истории у Гегеля лежит не-историческое измерение абсолютной негативности.

Остановка, подвешивание движения есть определяющий момент диалектического процесса. Так называемое «диалектическое развитие» состоит в непрерывном повторении изначального *ex nihilo*, в аннигиляции и ретроактивной реструктуризации своего содержания. Вульгарное представление о «диалектическом развитии» как непрерывной последовательности

<sup>108</sup> Там же, с. 123.

трансформаций, в которых умирает старое и рождается новое, в которых всё находится в постоянном движении, — это представление о природе как динамическом процессе трансформаций, зарождения и разрушения [...] не имеет ничего общего с гегелевским диалектическим процессом<sup>109</sup>.

Вне истории надо помещать Господина и Раба из гегелевской «Феноменологии духа». Понять их статус помогает первичное отцеубийство по Фрейд. Бессмысленно спрашивать, когда оно произошло, но его *необходимо предположить* для объяснения онтологической вины. Также бесполезно дознаваться, когда состоялось первое смертельное сражение между двумя первобытными людьми, один из которых стал после этого господином, другой рабом; но наблюдаемое до сего дня инструментальное обращение с работником велит *предполагать*, что такое сражение состоялось. *Несуществование* первичного отцеубийства и схватки господина с рабом не только не уменьшает значения этих «событий», но наоборот, делает их неопровержимыми. Таков статус Бога по Лакану. Если бы Он существовал, кому-то удалось бы доказать Его несовершенство. Его *несуществованием* обеспечено Его абсолютное всезнание, всемогущество и другие превосходства. Таковы свойства Реального: оно причина, существующая только своими следствиями. Именно неосуществимость *избыточного наслаждения* придаст ему непобедимую силу. Das Ding, Реальное предельно надежно благодаря тому, что его нет.

Лучший пример того, как в Реальном совпадают противоположные полюса, Жижек находит опять в диалектике Гегеля. Бытие и ничто конечно несовместимы. Больше того, они достигают определенности только при противопоставлении одного другому. Но попытки постичь бытие как таковое, «как оно есть», обнаруживают на его месте ничто. Таков именно статус лакановского Реального.

Марксизм примитивно понял гегелевское «отрицание отрицания» как возвращение через момент борьбы снова к благополучной тождественности. Обычно думают, что вторым отрицанием свертывается первое. Подлинный смысл «отрицания отрицания» у Гегеля прямо противоположен. Он в том, что безусловная негативация, направленная во-первых на предметную данность и во-вторых на само отрицающее эту данность Я, раскрывает свою *необходимость*. Второе отрицание не отменяет негативность первого, а показывает ее *позитивную функцию*. Так пользуется

<sup>109</sup> Там же, с. 148.



«отрицанием отрицания» Теодор Адорно. Попытки найти определение общества, видит он, вязнут в противоречивых взаимно исключающих дефинициях. Общество живой коллективный организм? общество просто собрание индивидов? Оба взгляда заслуживают отрицания. Общество оказывается какой-то кантовской вещью в себе, непостижимо ускользающей. На неудаче дело и встало бы, но гегелевская диалектика позволяет увидеть в неразрешимости проблемы решение. Столкновение противоположных пониманий общества не наша, исследователей, беда, а черта самой Вещи, которую мы изучаем. Неукладываемость общества в определение становится его определением.

*Сама рассогласованность и несовместимость (противоречащих друг другу определений общества) срывает с тайны покров [...] то, что представлялось свидетельством непостижимости «вещи в себе», оказывается проникновением в ее суть.*

Мы запрашивали общество о его сути и вместо ответа получили от него обращенный к нам вопрос.

Сталкиваясь с загадочным, непостижимым Другим, субъект догадывается, что его вопрос к Другому есть вопрос самого Другого. Недостижимость Другого в его конкретном наличии, препятствие, не позволяющее субъекту проникнуть к Другому, прямо указывает на то, что этот Другой сам по себе проблематичен<sup>110</sup>.

Жак Лакан называл Гегеля «самым возвышенным истериком». Здесь нет осуждения. Выбор характеристик такого рода для всех нас псевдник. Альтернатива истерику обсессивный невротик, например Кант с его бесконечными предосторожностями и постоянными отсрочками. Переход от Канта к Гегелю был при внутреннем единстве обоих сменой жизненного стиля, а именно истеризацией обсессивной позиции.

Истерическому невроту объект доставляет *слишком мало* наслаждения: относительно любого объекта он заключает «этот не то», потому он и торопится достичь наконец нужного объекта; тогда как обсессивному невроту объект предлагает *слишком много* наслаждения; непосредственное столкновение с объектом было бы невыносимо из-за его (наслаждения) чрезмерной полноты, поэтому он и откладывает это столкновение<sup>111</sup>.

<sup>110</sup> Там же, с. 180.

<sup>111</sup> Там же, с. 194.

Гегелевская негация никогда не прекращается. Чаще всего мысль Гегеля упрощенно понимают как возвышение субъекта, т.е. самосознания, на место сущности феноменального мира. В действительности же как у Жака Лакана на месте субъекта зияет пустота, дыра в сплошной ткани символического порядка, так у Гегеля усилия сознания заглянуть путем самосознания в свою же собственную суть не открывают за завесами ничего похожего на данность субъекта — ничего такого, что не вложили бы мы сами.

Выясняется, что за так называемой завесой, которая должна скрывать «внутреннее», нечего видеть, если мы сами не зайдем за нее, как для того, чтобы тем самым было видно, так и для того, чтобы там было что-нибудь, на что можно было бы смотреть.<sup>112</sup>

Гегель оказывается больше кантианцем чем сам Кант. Для Канта вещь в себе, хотя и абсолютно непознаваема, но по крайней мере она действительно существует по ту сторону поля репрезентации, мира феноменов. Для Гегеля по ту сторону мира феноменов *ничего* нет. В поисках чего-то за миром феноменов надо остановиться на радикальном несоответствии любого феномена Идее. *Постижение этого непреодолимого несоответствия и есть Идея.*

С этим связано гегелевское понимание смерти Бога. Смерть Бога Христа, положившая начало христианству, объявила о *прекращении существования позитивной трансцендентной сущности*. Зримому миру *перестала соответствовать незримый мир идей*. Явления оказались оставлены самим себе, без надежды на прочтение их расшифровки за их пределами. Невозможность их окончательного однозначного прочтения разводит явления с понятием, но одновременно высвобождает их непосредственную конкретность.

Решающее отличие Гегеля от Маркса заключается в так называемой *рефлексии*, опять же понимаемой обычно как созерцательный акт. По Марксу субъект, обычно коллективный, сначала изменяет мир, «очеловечивая» его, и потом осмысливает себя как автора своего мира. У Гегеля наоборот субъект прежде всякого вмешательства в мир актом рефлексии берет на себя формальную ответственность за положение вещей. Абсолютный субъект в мгновенном акте, буквально не шевельнув пальцем, чисто формальным жестом «выбирает то, что уже дано», как если бы вся

<sup>112</sup> Г.В.Ф. Гегель. Феноменология духа. СПб., 1994, с. 92.

действительность *уже* его творение! Тогда «субстанция становится субъектом»: субъект начинает видеть *самого себя* за всей действительностью. У Маркса государство как отчужденная сила должно исчезнуть, чтобы освободить место для гармонического социума. У Гегеля субъект узнаёт в государстве собственное творение: он сам сделал себя таким и принимает на себя ответственность за него.

Гегелевский концепт «субстанции как субъекта» составляет суть его диалектики. Абсолютный субъект совершает по сути дела только один единственный мгновенный и формальный жест, который на уровне действительного содержания ровно ничего не меняет (тут уже всё произошло), но включает человека в действительность на правах главного деятеля, уже совершившего главный поступок приятия всего под свою ответственность.

С только что сказанным связано выгодное отличие Гегеля от Фейербаха. Объявив человека творцом Бога, Фейербах должен был бы сначала как-то избавить человечество от фетишистской проекции своей мечтательной сущности на небеса. Пока этого не получилось, несуществование Бога на небесах не мешает, наоборот, помогает ему быть действенным. В гегелевском осмыслении христианства чуждость иудаистского Бога не тогда, когда человек объявляет себя его творением, а тогда, когда Бог принимает человеческий образ по своему свободному решению и становится его ближним по природе.

В терминах лакановского психоанализа формальный жест гегелевского субъекта включает Реальное (фрейдовское *das Ding*, *den Kern unseres Wesens*) в символическую реальность (порядок Другого), которая наполняется тем самым полнотой жизни. Так упорно не поддававшееся символизации Реальное оказывается поймано в сети трансцендентального означающего — фаллоса.

У св. Августина в трактате *De nuptiis et concupiscentia* <О супружестве и вожделении> говорится о том, в какой мере человек сильной воли — например индийский факир, способный останавливать биение сердца, — способен контролировать всё свое тело — кроме одной его части: силой воли невозможно управлять эрекцией даже *в принципе*. Сделав так, что одна часть тела не подчиняется самой сильной воле, Бог наказал Адама за гордыню. Та же часть тела однако связана с главной мужской силой.

В «Феноменологии духа» Гегель отчасти касается, правда в другой связи, сочетания в фаллосе противоположных вещей: вульгарной функции мочеиспускания и возвышенной деторождения.

Такое понимание фаллоса как пульсации между «всё» и «ничего» позволяет нам понять «фаллическое» измерение акта формального превращения действительности *данной* в действительность *полагаемую*. «Фаллическим» этот акт является в той мере, в какой он выступает совпадением всеисия («всё зависит от меня» — субъект полагает действительность как свое творение) и полной немощи («но, несмотря на это, я ничего не могу» — субъект берет на себя формальную ответственность только за уже существующее)<sup>113</sup>.

Таким образом, новейшее критическое прочтение Гегеля и гегельянства приглашает заново обратить внимание прежде всего на классика.

14. Пока мы говорили о кругах, далеко расходящихся от события Гегеля. Ясно, что здесь мы можем ожидать только широты взглядов, едва ли глубины.

Гораздо больше понимания учителя мы вправе ожидать от громкой группы его учеников, дружно выступивших в пятилетие всевропейской идеологической бури перед революцией 1848 года с серией радикальных переосмыслений всей социальной действительности, где самым шумным, хотя, как только теперь выясняется, менее исторически действенным в конечном счете чем «научный социализм» Пьера Прудона, был «Коммунистический манифест» (1847) Маркса.

Все эти интерпретации, или приложения, гегелевской мысли были *однбокими, неполными, извращающими*. Не понимая этого, гегельянцы наоборот *обвиняли* Гегеля в его ошибках, которые они, гегельянцы, призваны исправить. В основном упрек сводился к недостатку *конкретности* в гегелевском понимании действующей силы истории, которую Гегель называл *духом* (мировым духом, духом времени) и *разумом*. Упрек этот тем более должен обращать на себя внимание, что именно *конкретность* своих анализов Гегель называл своим отличительным достижением. Мы увидим, как например «Философию духа» Гегель открывает фразой:

Познание духа есть самое конкретное и потому самое высокое и трудное. Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste<sup>114</sup>.

Гегелевская *конкретность* была ранним ответом немецкой классической мысли на вызов времени, который принято назы-

<sup>113</sup> Там же, с. 223

<sup>114</sup> Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук, § 377, начало.

вать *позитивизмом*. Подчеркивая свою *современность*, каждый гегельянец претендовал превзойти в конкретности не только учителя, но и *друг друга*.

Мы видели, как Людвиг Фейербах нашел, ему казалось, истинную конкретность, которой ему не хватало у Гегеля, в *ощущении* и в *реально существующем на земле человечестве*.

**15. Карл Маркс (1818—1883) и Фридрих Энгельс (1820—1895)** в том, что касается радикального атеизма, только шли по следам Фейербаха. Они не сразу были готовы это признать. Старый Энгельс уже после смерти своего друга нашел в себе силу согласиться:

За нами остается неоплаченный долг чести: полное признание того влияния, которое в наш период бури и натиска оказал на нас Фейербах, в большей мере, чем какой-нибудь другой философ после Гегеля<sup>115</sup>.

Известные «Тезисы о Фейербахе» (1845) Маркса были подражанием «Предварительным тезисам к реформе философии» (1842) и «Основным положениям философии будущего» (1843) Фейербаха. Фейербах заражал своим первичным настроением спешки. Поезд истории отходит; важно не опоздать.

Вагон всемирной истории — очень тесный вагон; подобно тому как в него нельзя войти опоздав [...] стать его пассажиром можно, только взяв с собой лишь существенно необходимое, свое собственное имущество, но не весь домашний скarb<sup>116</sup>.

Радикализация гегельянской мысли делала скачки не за годы, а за месяцы. Она началась, характерным образом, с *религиозной* темы, с отказа от церкви и от христианства в книге первого левогегельянца, *Давида Фридриха Штрауса* (1808—1874), «Жизнь Иисуса» (1835—1836).

Начавшийся со Штрауса процесс разложения гегелевской системы превратился во всемирное брожение, охватившее все «силы прошлого». Во

<sup>115</sup> Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. Предисловие к изданию 1888 года // К. Маркс и Ф. Энгельс. Сочинения, 2-е изд., т. 21, с. 371.

<sup>116</sup> Из письма Фейербаха начала 1840-х гг. Цит. по: К. Лёвину. От Гегеля к Ницше..., с. 184. Лёвин замечает, что у Керкегора была сходная интуиция «перевала», трудность перехода через который позволяет взять с собой только то «единственное, что необходимо» («единое на потребу»).

всеобщем хаосе возникали мощные державы, чтобы тотчас же снова исчезнуть, появлялись на миг герои, которых более смелые и более сильные соперники вновь низвергали во мрак. Это была революция, по сравнению с которой французская революция — лишь детская игра [...]»<sup>117</sup>.

Наступая на пятки Штраусу и Фейербаху, для них уже старикам, Маркс и Энгельс даже в фейербаховском телесном Я, даже в его физиологической антропологии снова увидели *отвлеченные понятия и слишком мало конкретности*. Тело не первично: человеческое тело, каким мы его сейчас видим, создано не природой, а *трудами* (вспомним центральную роль труда у Прудона) и *историей конкретных человеческих отношений*. Тело могло и может быть *другим* с изменением орудий, условий труда и отношений, в которые люди вступают между собой в ходе труда (производственных отношений).

Надо было заменить культ абстрактного человека, это ядро новой религии Фейербаха, наукой о действительных людях в их историческом развитии»<sup>118</sup>.

Ни Прудон, ни Фейербах *не понимают*, что не только сознание формируется телом и его общением, но и природа, насколько она открылась человеку, и общество — всегда создаются *в процессе практики*. Маркс и Энгельс шли дальше. Говорить о человеке, человечестве, природе, тем более о церкви и государстве как о стабильной данности, ограничиваясь описанием и объяснением, — в лучшем случае только слепота, пусть и наивная, всё равно позорная. Хуже то, что всякое нейтральное описание есть *служение* существующему строю, несовершенному государству, коррумпированной церкви. Фейербах слаб и отстал тем, что

[...] хочет [...] как и прочие теоретики, добиться только правильного осознания некоторого *существующего* факта, тогда как задача действительного коммуниста [каким называл себя Фейербах<sup>119</sup>] состоит в том, чтобы низвергнуть это существующее»<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> К. Маркс. и Ф. Энгельс. Немецкая идеология, начало // К. Маркс. и Ф. Энгельс. Избранные произведения..., т. 1, с. 4.

<sup>118</sup> Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах..., с. 398.

<sup>119</sup> «Стало быть, ни материалистом, ни идеалистом, ни философом тождества нельзя назвать Ф[ейербаха]. Что же он такое? Он в мыслях то же, что и в действительности, в духе то же, что и во плоти, в чувственном своем существе: *он человек*, или, вернее, — ибо существо человека Ф. полагает только в общечеловечности, — он общественный человек, *коммунист*». (Л. Фейербах. Избранные философские произведения. М., 1955, т. 2, с. 420).

<sup>120</sup> К. Маркс. и Ф. Энгельс. Избранные произведения..., т. 1, с. 37.

Поэтому в знаменитом 11-м «Тезисе о Фейербахе» Маркс постановляет:

Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его<sup>121</sup>.

В свете этого 11-го тезиса, которому Маркс всегда следовал, непосредственно создавая коммунистическую партию и Интернационал, косвенно во всём, что он писал, неверно говорить, как мы иногда слышим, что в своем четырехтомном «Капитале» и в других работах по политической экономии Маркс дает *анализ* труда, денег, товара, капиталистических производственных отношений. Аналитическая работа здесь не самоцель, она вторична и привлекается лишь поскольку *служит подготовке социальной революции*. Так инженер анализирует вражеские оборонительные сооружения с очень определенной целью. Если бы их можно было взорвать без предварительного изучения, анализ не потребовался бы. С точки зрения объективной науки

[...] Марксово понятие «капитализм» представляет собой просто одно из понятий его теории исторического процесса («исторического материализма») [...] это прежде всего такая фаза общественного развития, когда рабочие живут в нищете, труд их изнурителен и тягостен, зачастую очень опасен, а заработка едва хватает, чтобы не умереть с голоду. Более того, их положение при «капитализме» безнадежно: до тех пор, пока «капитализм» не свергнут, не уничтожен, не искоренен, *ты, рабочий, должен оставить всякую надежду* [...] У тебя есть единственная надежда, имя которой — «социальная революция» [...] «Капитализм» в Марковом понимании представляет собой неудачную теоретическую конструкцию. Это всего лишь химера, умственный мираж. Подобно Аду, он никогда не существовал где-либо на Земле<sup>122</sup>.

Революции служит весь марксистский анализ. Вложив все силы в подрывной анализ, Маркс уже не мог заняться проектом будущего строительства. Развернутого плана ожидаемой коммунистической эпохи ни Маркс, ни Энгельс не дали. Всё должна была решить по ходу дела взрывная революционная практика. Ес надо было всеми мсрами развязать. Разжечь костер казалось достаточно. Это удалось.

<sup>121</sup> К. Маркс. Тезисы о Фейербахе, 11.

<sup>122</sup> К. Поннер. Письмо моим русским читателям (1992) // Карл Поннер. Открытое общество и его враги. Том I. Чары Платона. М., 1992.

Из-за того, что цель марксистской революционной практики осталась не продумана, общества России, Китая, Кореи, Вьетнама, Камбоджи из революционного хаоса инстинктивно вернулись к простейшим и потому надежным первобытным устоям. Унаследована была всеми последователями Маркса его бесспорная, последовательная установка на *революционный переворот*.

Для революционного переворота требуется *власть и сила*. Соответственно для Маркса и Энгельса, и, шире, для революционного гегельянства вопрос о *власти* был центральным.

[...] Подлинный интерес Фейербаха, а тем более Руге, Маркса, Бауэра и Лассалья [...] составляли концентрация и расширение государственной власти как таковой, о чем свидетельствует то обстоятельство, что впоследствии они воспринимали Бисмарка ни в коей мере не как врага, а как лидера [...] <sup>123</sup>

Революция окрашена у Маркса в праздничные тона. Трудовая деятельность, понимаемая как «производство собственной жизни», параллельна у Маркса и Энгельса производству себе подобных, т.е. *деторождению*<sup>124</sup>. *Революционная практика, низвержение существующего, т.е. переделка способа производства собственной жизни*, относится к обыденному существующему укладу жизни как интимные эротические отношения, в которых всё позволено, к браку, где отношения жестко регламентированы. Говорят о романтике революции у Маркса; точнее говорить об *эротике* революции у него. В революционном перевороте есть вседозволенность, сбрасывание всех условностей. Это новое начало, после которого всё возможно.

Элементом разгула левые радикалы, младогегельянцы манили европейскую молодежь — к досаде старогегельянцев, которые тоже критиковали, но не топтали и не перевергивали учителя ни с ног на голову, ни наоборот.

Старогегельянцы, законсервировавшие Гегеля, оставались между собой в относительном согласии. Наоборот, революционные радикалы, младогегельянцы вдохновлялись в полемике, составлявшей большую часть их созданий, взаимной враждой.

Фейербах и Руге, Руге и Маркс, Маркс и Бауэр, Бауэр и Штирнер, они образуют пары братьев-врагов, и только случай решает, в какой момент они узнают друг в друге врага. Они [...] неудачники, которые под давлением социальных отношений принесли свои ученые познания в угоду журналисти-

<sup>123</sup> К. Лёвиг. От Гегеля к Ницше..., с. 193.

<sup>124</sup> Там же, с. 21.



ке. Их настоящей профессией было «свободное» писательство в постоянной зависимости от спонсоров и издателей, публики и цензоров<sup>125</sup>.

Междоусобица была оборотной стороной самопоклонства, автолатрии (*Die Autolatrie oder Selbstanbetung, ein Geheimnis der junghegelschen Philosophie*), как назвал младогегельянство в 1843 году гейдельбергский профессор философии фон Рейхлин-Мельдегг<sup>126</sup>. Политические кружки и партии, построенные на левогегельянских идеологиях, тоже получали энергию больше от размежеваний и взаимной борьбы чем от объединения. Распря между левогегельянами была тем жестче, чем они были ближе по своим тезисам.

16. Для *Арнольда Руге (1802—1880)*, в ранний период эстетика, потом философа истории и историка философии (его крупнейшая работа четыре тома автобиографии «*Aus früherer Zeit*», 1862—1867, где последний том — история философии от Фалеса до самого Руге), антиклерикала и демократа-антикоммуниста, новая философия новой эпохи «всё помещает в историю», «понимает себя в качестве философской истории»<sup>127</sup>. В единичных событиях Руге ищет ту предельную конкретность, которая у Гегеля, ему казалось, подменена логикой, якобы образующей существо событий. Одобрив Фейербаха, для которого наукой наук стала антропология, Руге развернул ее в *историю*. Под влиянием Руге Маркс и Энгельс сначала записывают совершенно в духе историзма Руге, но в год разрыва с ним (1845) зачеркивают в начале гл. I «Немецкой идеологии»:

Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории [...] История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; историей же людей нам придется заняться, так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее. Сама идеология есть только одна из сторон этой истории.

Философия времени как бытия здесь у Маркса, а вернее у Руге, хочет быть предельно конкретной. Для Гегеля время разворачивается из свободных актов самопознающего (самопорождающего) духа и иначе как из движений духа понято быть не может; Руге хочет уловить голос времени и его тенденцию тоже, казалось

<sup>125</sup> К. Лёвигт. От Гегеля к Ницше.... с. 173 сл.

<sup>126</sup> Там же, с. 615.

<sup>127</sup> Там же, с. 194.

бы, в явлении духа, но ищет его проявлений в общественном мнении и *хорошей публицистике*.

Истина большинства не абсолютна [...] если хотя бы только *один* индивид в национальном собрании сможет высказать слово духа времени [...]»<sup>128</sup>

Ему кажется, что время явственно велит перейти от всего лишь *философии* права и *философии* религии к *практике*, которая в условиях гнилой действительности может быть только практикой «отрицания и отказа».

Отрицание приводило в движение и диалектику Гегеля. Неприятие данности было сплошным, но на краю отчаяния отрицалось само отрицание. Испытанный отвержением, мир восстанавливался в своей *разумной действительности*. Гегелевское отрицание было с самого начала слишком тотальным и быстрым, чтобы не пронестись как гроза. Трудно было не заразиться размахом гегелевского отрицания. Но трудно было и научиться дару такого взгляда, который очищал действительность своим отрицанием. Отрицание стало у гегельянцев частичным, увязло в частностях.

Верность событию духа, началу, смыслу и цели истории сменилась у гегельянцев угадыванием направления, в каком дует ветер перемен. Гегелевский мировой дух подменяется общественным мнением, «духом народа», «свободным народом» (Руге). Жажда дела, эффектного участия в истории подминает философию — в обратном движении тому, как Гегель нашел в *философии* спасительный выход из занимавшей его вначале политики<sup>129</sup>. Руге, идя *вспять* по следам Гегеля, видит в его мысли не больше чем комментарий к Французской революции. Гегеля снижают до уровня публицистики. Гегель был очень внимателен к прессе<sup>130</sup>. Но он прочитывал в злобе дня движение духа, пусть слепого. Руге, как все левогегельянцы, пользуется «оружием критики» для

<sup>128</sup> Цит. по: К. Лёвиг. От Гегеля к Ницше..., с. 201.

<sup>129</sup> Весь ранний Гегель, почти до своего тридцатилетия, погружен в религию и политику. Он почти участвует в восстании швейцарского кантона Во против Берна анонимным переводом адвоката Карпа (Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Waadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern. Eine Völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Frankfurt, 1798).

<sup>130</sup> Для сравнения: Ганс Георг Гадамер заметил о Юргене Хабермассе, что тот начинает свое утро чтением газет, переводя затем их содержимое на непонятный жаргон своей философии. Сам Гадамер начинает день с чтения греческой классики, тратя вторую половину дня на усиленное понятное развертывание глубины той мысли.

переделки мира, хотя не торопит от нее подобно Марксу к «критике оружием». Запретный у Гегеля прием «долженствования»<sup>131</sup> левогегельянцы берут своим главным орудием.

И может быть потому, что политика в еще не объединенной Германии была и слишком сложной, и слишком мелкой, и слишком подвижной, чтобы о ней можно было говорить всерьез, ломом «должно быть так, а всё обстоит не так, как надо» была поддета гегельянами сначала церковь, и католическая и протестантская почти в равной мере, потому что в конечном счете оружие «долженствования» казалось достаточно сильным для снятия христианства и вообще религии.

17. *Давид Фридрих Штраус (1808—1874)*, которого причисляют к Тюбингенской школе исторической критики христианства, начал всё левогегельянское движение своей книгой «Жизнь Иисуса» (1835—1836), где Новый завет и его Учитель спокойно анализировались как *миф*. Исторически всё на самом деле обстояло совершенно иначе. И тогда не очень существенно, как именно. Единственно важно было то, что миф лишен *исторической конкретности*, он создание воображения и следовательно подлечит критике разума. Современная развитая наука призвана разобраться и понять, как коллективом людей полусознательно создаются мифы. В 1872 году Штраус предложит в книге «Старая и новая вера» философскую религию, основанную на живущей в каждом человеке интуиции *мирового целого*. Это было

[...] вырождение нашего первого немецкого вольнодумца, умного Давида Штрауса, в автора евангелия распивочных<sup>132</sup>.

Поздняя «новая вера» Штрауса имела не намного больше влияния, чем «гуманная религия» Руге. Но объявление христианства в «Жизни Иисуса» мифом, не меньше, показало, какую критическую мощь может легко развернуть гегельянство. «Жизнь Иисуса» разбудила Бруно Бауэра, о котором Ницше высказывается добрее чем о Штраусе<sup>133</sup>.

18. *Бруно Бауэр (1809—1882)*, которого одни называют правым, другие левым гегельянцем, изучал теологию и философию в

<sup>131</sup> См. выше прим. 20.

<sup>132</sup> *Фридрих Ницше*. Чего недостает немцам // *Ф. Ницше*. Сочинения в 2 томах, т. 2. М., 1990, с. 590.

<sup>133</sup> *Фридрих Ницше*. Эссе homo. Несвоевременные 2 // Там же, с. 733.

Берлине у Ф. Маргайнеке, первого издателя гегелевской «Философии религии» (в подготовке второго издания участвовал сам Бауэр), у Фридриха Шлейермахера, от которого получил урок *сердца* как основы религии, и у самого Гегеля. Нападение Бауэра<sup>134</sup> на «Жизнь Иисуса» Штрауса прогремело так, что Бауэра лишили доцентуры в Боннском университете. Не столько книга Штрауса, сколько отклик Бауэра создал эпоху; и в частности Эрнест Ренан в своей «Жизни Иисуса» больше зависит от Бауэра (не от Штрауса) чем готов это признать. Штраус вынес религию в бессознательное мифотворчество и тем вынес ее за рамки конкретной истории. У христианства есть реальный отец, Филон Александрийский. Оно порождение и завещание Древнего мира. Религия создается исторически той же энергией подвижного сознания, которую каждый знает в себе как свое подлинное, интимное существо. Церковная религия, институт христианства *останавливает* эту энергию, дает ей *застыть* в заданных формах. Истинную веру надо снова искать в *отпускании движения духа до всей критичности, на какую дух способен, до всей почти невыносимой противоречивости, которой он взрывается изнутри*.

Мало услышанный в свое время, терявший сам себя в своей иронии, Бауэр получил высокую оценку в исследовании Альберта Швейцера, который сам был автором «Жизни Иисуса», о работах с таким названием.

Для нас великие не те, кто сглаживает проблемы, а те, кто их открывает. Бауэровская критика евангельской истории стоит дюжины хороших «Жизней Иисуса», ибо эта критика, как мы можем понять лишь теперь, спустя полвека, представляет собой гениальнейшее и полнейшее собрание всех неясных мест в жизнеописании Иисуса, какие только существуют. К сожалению из-за независимого, слишком независимого способа, каким он рассматривал проблемы, он сам не содействовал влиянию своих идей на современную теологию. Он засыпал путь, которым шел на гору, так что целое поколение занималось тем, что вновь открывало месторождения, на которые он уже наталкивался. Они не могли подозревать, что неординарность его решений объясняется глубиной понимания вопроса и что он стал слепым в отношении истории, ибо слишком пристально ее наблюдал. Итак, для современников он был лишь фантазером. Но в его фантазиях было скрыто глубокое познание. Еще никому столь грандиозным образом не открывалось, что первоначальное и раннее христианство не было простым результатом проповеди Иисуса, что оно было чем-то большим, нежели внедренное в

---

<sup>134</sup> В. Bauer. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, Leipzig, 1841—1842.

практику учение, намного большим, ибо со спасением личности оно связывало спасение мировой души, когда ее [мировой души] тело, человечество Римской империи, пребывало в смертельной агонии. После Павла никто не понимал мистику сверхличного  $\Sigma\sigma\mu\alpha$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$  так сильно. Бауэр перенес ее в историю и сделал «телом Христовым» Римскую империю<sup>135</sup>.

Бауэр переживал конец эпохи, сравнимый с развалом Римской империи. Вопросом для него было:

Переживет ли германский мир закат старой цивилизации (а нет ничего более несомненного, чем этот закат) или русская нация одна определит новую цивилизацию — будет ли начинающаяся эпоха называться русской, или ей в союзе с русскими дадут свое имя и германцы<sup>136</sup>.

Всё зависит от того, сумеет ли укрепиться вера как *энергия сознания*, т.е. как *непрерывающаяся радикальная критика, ищущая* противоречий.

В 1841 году Бауэр издал анонимно «Трубный глас страшного суда над Гегелем». В *иронии* как увлеченном проговаривании идей, *под которыми он не подписывается*, Бауэр опередил керкеговское систематическое раздвоение между собой и авторами своих книг (Керкегор писал в основном от имен своих персонажей). Аноним в «Трубном гласе» призывает к государствам, Церквам Европы, к человечеству с призывом остановить «адскую машину», гегелевскую философию, развертывающую свою страшную работу после смерти своего изобретателя через гегельянцев. Если их не остановить, они доделают работу антихриста, который «воплотился и „открылся“» в Гегеле<sup>137</sup>.

[...] Мы должны обратиться к христианским правительствам и свидетельствовать перед ними, как подобает верующему проповедовать и свидетельствовать перед царями, князьями и владыками, чтобы они наконец узнали, какая смертельная опасность грозит всем устоям и прежде всего религии, этой единственной опоре государства, если только они не искоренят зло. Нет больше ничего крепкого, надежного, прочного, если огромное заблуждение этой философии еще дальше будет терпимо в христианском государстве. Эпилог несчастной трагедии, которую как рок направляет

<sup>135</sup> A. Schweitzer. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, 1921, S. 161. Цит. по *Lёвум*..., с. 534—535.

<sup>136</sup> B. Bauer. Rußland und das Germanentum (1853). Цит. по: *Лёвум*. От Гегеля к Ницше..., с. 228.

<sup>137</sup> Бруно Бауэр. Трубный глас страшного суда над Гегелем. Москва: Соцэкгиз, 1933, с. 31.

эта философия и в качестве действующего персонажа завершает в ее приверженцах, они могут увидеть из того, как уже в настоящий момент этими людьми отрицается, сотрясается и колеблется всякий божеский и человеческий авторитет. Когда они ниспровергнут религию, нанесут смертельный удар церкви, они конечно захотят ниспровергнуть также и трон. О, мы заклиная вас, плача слезами страха и сострадания, со стенаниями, вынуждаемыми опасным состоянием «малых сих, верующих»: остерегайтесь, будьте беспощадны к этой банде [...] Вас обманул мнимый характер честности и христианства этой философии, когда вы донесли ее в свои государства. Это заблуждение злонамеренно поддерживалось самими приверженцами этой философии. Они всегда говорили о примирении [философии и религии]; но «яд аспида был на устах их» (Ис 139,4)<sup>138</sup>.

### Правительства

[...] призвали, возмечали, охраняли, чтли и оплачивали врага [...] сильнее всего французского народа. Он придал снова силу закона декретам Конвента, поднес под них более сильную основу и ввел их снова под вкрадчивым, соблазнительным, в особенности для немецкого юношества, именем философии [...] призвали Гегеля и сделали его средоточием Берлинского университета. Сей человек — если мы только можем назвать его человеком — исполненный ненависти против всего божественного и священного, под шитом философии стал нападать на всё то, что для всех людей должно быть недостижимым и возвышенным. Толпа учеников примкнула к нему, и никогда во всей истории нельзя было найти такого послушания, преданности и такого слепого доверия [...] Он погубил цвет и силу юности [...] Его влияние продолжается и после могилы; кажется даже, что после смерти еще возросла его inferнальная сила<sup>139</sup>.

Правительство слепо, если гонит левых гегельянцев с кафедр за отход от Гегеля: они продолжают верно его дело; изменили якобинцу Гегелю старогегельянцы, бредящие о якобы теизме Гегеля. *Его Бог располагается в самосознании; никакого Бога кроме энергии духа, развертывающегося в узнавании самого себя, Гегель не знает.*

Что такое Бог? «Абсолютно истинное, — отвечает Гегель, — в себе и для себя всеобщее». Но это всеобщее, являющееся Богом, есть только мышление. Мышление есть «деятельность всеобщего, всеобщее в его деятельности и действительности». Мышление — энергия всеобщего. Сказанного

<sup>138</sup> Там же, с. 31 сл.

<sup>139</sup> Там же, с. 52 сл.

нельзя однако понимать в том смысле, что всеобщее представляет из себя данный извне и готовый сам по себе предмет. Лишь в деятельности мышления оно есть это безусловно всеобщее, это «нераздельное, непрерывное, в себе пребывающее». Всеобщее есть дело, потенцирование и суть самого самосознания<sup>140</sup>.

Может быть для Гегеля существует мир, природа? Нет, они — моменты самораскрытия духа. Гегель немец, преданный своей стране?

Гегель достиг своей цели. Его ученики перестали быть немцами. Они хотят быть сат'ехосчен народом, народом идеальным [...] Гегель знал, что делал, называя немцев прирожденными рабами, ночными колпаками, прислужниками чиновников; он хотел пробудить в своих учениках энергию, активность, напряжение воли, решительность, неистовство. Фанатизм мысли, отвлеченной идеологии должен был претвориться в фанатизм дела. Своих приверженцев Гегель освободил от религии. Мысль, самосознание, свобода — вот те блага, которые он дал им, вместо похищенного<sup>141</sup>.

Он не знает вообще ничего кроме себя.

Бог умер для [...] этой философии и только «я» как самосознание — «это саморазличие в себе противоположностей», — и только это «я» живет, творит и является всем. «Я» есть подлинная субстанция, ставшая явной и снятой [aufgehoben, поднятой, возвышенной] субстанцией. В качестве самосознания оно есть «бесконечная мощь», «оно — бесконечный материал всей духовной и природной жизни, равно как бесконечная форма, активность этого содержания»<sup>142</sup>.

Философ, в его глазах, — «храм самосознающего разума», этот храм совершенно иного рода, чем храм «иудеев», где обитал Сам живой Бог<sup>143</sup>. Философы являются строителями этого храма, в нем самосознание справляет свой культ, в нем Бог, священник и прихожане едино суть. Философы — господа мира, они делают судьбы мира, их деяние — деяния «судьбы». Они «пишут оригиналы приказов мировой истории». Народы должны, следовательно, им повиноваться, и короли, поскольку в их приказах есть разум, являются только переписчиками подлинных актов, составленных философами. Какое высокомерие! Какой источник для революций, если королевскому приказу не

<sup>140</sup> Там же, с. 118.

<sup>141</sup> Там же, с. 92

<sup>142</sup> Там же, с. 80. Бауэр цитирует начало «Истории философии» Гегеля.

<sup>143</sup> Гегель не любит иудеев и «бразничает с греками, чтобы забыть о религии и церкви» (там же, с. 103).

посчастливится как-нибудь понравиться философам! Везде, где произошел «толчок» в истории, «дело не обошлось» без философов. Они руководят целым, имеют всегда в виду целое, в то время как «прочие люди преследуют свои частные интересы, будь то власть, богатство, девушка»<sup>144</sup>.

Гегель повторяет роль змея-искусителя,

[...] он льстит ветхому Адаму и поет нам песенку — старую песенку змия о нашей божественности. На тысячу ладов он подсказывает нам: вы сами — поверьте наконец — являетесь тем, чему вы поклоняетесь в религии, вы — это божество, которое, вам кажется, вы видите вне вас<sup>145</sup>.

Бауэр (так и позднее Кьеркегор) среди потока иронии часто говорит прямо от себя. Так в понимании веры как *вечной критики*, которую ведет сознание себя. Так в мысли о мощи теории. Теоретик Гегель

[...] был большим революционером, чем его ученики, все вместе взятые<sup>146</sup>.

[...] теория Гегеля сама по себе была опасной, всеобъемлющей и разрушительной практикой. Она была самой революцией<sup>147</sup>.

Бауэр до разрыва с Марксом искренне советовал ему в письме 31.3.1841:

Было бы безумием, если бы ты захотел посвятить себя практической карьере. Теория теперь — сильнейшая практика, и мы не в состоянии даже предсказать, в каком великом смысле она станет практической<sup>148</sup>.

Бауэр как сомнамбула повторяет тут едва ли известные ему слова Гегеля в письме Нитхаммеру 28.10.1808:

Теоретическая работа — в этом я убеждаюсь ежедневно — дает больше, чем практическая; стоит только революционизировать царство представлений, и действительность уже не в силах устоять<sup>149</sup>.

---

<sup>144</sup> Там же, с. 81 сл. Бауэр цитирует разные места той же «Философии истории».

<sup>145</sup> Там же, с. 93.

<sup>146</sup> Там же, с. 83.

<sup>147</sup> Там же, с. 7.

<sup>148</sup> Цит. по: там же, с. 28.

<sup>149</sup> Цит. по: там же.



Бауэр верен и Гегелю и себе, когда с увлечением пишет:

В религии человек страдает косоглазием и видит всё вдвойне: на небе и на земле. Он лишь не знает, что видимое им вдвойне он должен был бы видеть скорее втройне: именно в третий раз в действительном человеке, или скорее один только раз — в самосознании<sup>150</sup>.

Важно следующее. Мое мышление, которое единственно только есть, конечно существует, есть нечто сущее. Но оно существует только в сознании. Сознание вращается в самом себе. «Есть лишь Я, предмета нет»<sup>151</sup>, в том смысле, что нет никакой внеположной объективной сущности, которая обладала бы самостоятельным бытием помимо моего сознания. *Ничто* оказывается источником и содержанием самосознания духа. Дух творит себя из ничего.

[...] Гегель покончил со всеми религиозными предметами [в смысле каких-либо божественных реалий вне моего сознания]. Он пришел теперь к такому пункту, где он свое дело — ничто — опирает на ничто<sup>152</sup>.

19. *Макс Штирнер (1806—1856)* известен только своей книгой «Единственный и его собственность» (1845), едва ли не самым броским тезисом которой запоминается *Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt*, «я поставил свое дело на ничто», не в смысле пустяковой ничтожности, а в гордом смысле абсолютной независимости, божественной ненуждаемости Единственного в чем бы то ни было для своей опоры. Он стоит один и хочет быть ничем, чтобы увереннее строить свою собственность. На *таком* абсолютном основании он может построить *как свою исключительную собственность* целый мир. Единственное Я начинает, после эпох *реализма* и *идеализма*, новую историческую эпоху. В долгую эпоху идеализма люди жили в мире призраков, фантомов, или идолов, как «человек», «право», «Бог». Перечислить их все невозможно; каждый запугивал, подчинял, теснил Единственного. Единственный возвращается к голой конкретности меня, вот этого эгоиста, здесь и теперь выбирающего, что ему назвать своим и что не называть. Свобода добывается в войне с фантомами. Один из них *общество*, фикция некой коллективной сущности. Ее нет. Есть *вот эти* и еще *вои те* Единственные, со своими интересами, которые у каждого свои.

<sup>150</sup> Там же, с. 135.

<sup>151</sup> Там же, с. 119.

<sup>152</sup> Там же, с. 117.

Один из фантомов — философский, гегелевский императив *узнай себя*. Какого *себя*? Самость, якобы кроющаяся где-то в моих глубинах, — *тоже фантом*. Я не самость; не сущность; не «образ Божий»; не некий «человек»: всё это навязанные мне идолаы. Я — просто *единственный*, абсолютно уникальный, каких не было, нет и не будет уже никогда; никто нигде не предписал мне, Единственному, никакой сущности, пусть даже меня заманивают ее якобы божественной глубиной: эта божественная глубина — просто еще одна ловушка, в которую меня хочет поймать один из идолов.

Итак, борьба, война. Не надо бояться: фантомы только кажутся непомерно громадными; у них нет одной мелочи, *уникальной конкретности*, которая есть у меня Единственного. Фантомы рухнут, в том числе новейшие, фейербаховский гуманизм, Марксов коммунизм. По-настоящему великая, важная встреча мне, Единственному, предстоит с Единственным. Он уникален как и я. *Ничего общего между нами в принципе нет, не может быть, мы Единственные*. Поэтому между нами нет и ничего такого, в чем мы были бы противоположны! Ведь например чтобы была противоположность черного и белого, должно быть общее, свет или цвет. *Но то, что есть в Единственном, больше нигде, ни в ком, никогда не повторяется*. Стало быть между Единственным и Единственным нет противоположности, оппозиции. Но между ними не может быть и единства, потому что оно предполагало бы что-то общее между ними, а такого нет! Открывается совершенно новое, незнакомое отношение и *уникальное сообщество*. Кто возвысился до этого понимания, образует естественный союз эгоистов — неловкое название, потому что событие, каким станет встреча двух Единственных, названия, определения по сути нет.

Штирнер, осмеянный, растоптанный Марксом, почти *один* во всем XIX веке отчетливо проговаривает тему, которую мы встретим в *солипсизме* Хайдеггера и Витгенштейна. Современная проблема *другого сознания* никем до сих пор не поставлена со штирнеровской остротой. Сверхчеловек Ницше *не может быть до конца понят без штирнеровского Единственного*. О Штирнере вспомнили, когда после Второй мировой войны модой стало *экзистенциальное одиночество* Сартра и Камю.

20. *Иоганн Карл Фридрих Розенкранц (1805—1879)*, которого с оговорками хвалил Герцен<sup>153</sup>, верный ученик, комментатор

<sup>153</sup> См. выше прим. 11.

и биограф Гегеля, срединный (между правыми и левыми) гегельянец, видит во всём шумном левогегельянстве (младогегельянстве) только распад мысли, непригодный для философии даже в качестве негативного опыта. «Кавалеры скороспелых решений» в лучах журнальной славы

[...] нетвердой походкой слоняются в лабиринте своих гипотез, принимают брань своих трактирных походов за серьезные речи в законодательном собрании, а шум критической перебранки — за трагический гром битвы<sup>154</sup>.

Поза младогегельянцев, иронизирует Розенкранц, «бесконечно удобна»:

Всё, что происходило до сих пор, — ничто; мы изымаем это из обращения. Того, что мы будем делать в будущем, мы еще не знаем. Но это выяснится, когда разрушение всего существующего предоставит нам пространство для нашего творчества [...] А это очень нравится молодежи [...]<sup>155</sup>.

С Розенкранцем соглашается Карл Лёвит:

Их [младогегельянцев] сочинения — это манифесты, программы и тезисы, а не что-либо целое, содержательное само по себе, а их научные доказательства в их руках стали эффектными прокламациями, с которыми они обращаются к массам и отдельным людям. Тот, кто изучает их произведения, поймет, что они, несмотря на свой возбуждающий тон, оставляют после себя привкус пошлости, ибо, располагая скудными средствами, они выдвигают неумеренные притязания и принижают понятийную диалектику Гегеля до уровня риторического стилистического приема. Манера, в которой они обычно пишут, — рефлексия, основанная на контрастах, — однообразна без простоты и сверкает без блеска. Констатация Буркхардта, что после 1830 года мир начал становиться «более вульгарным», не в последнюю очередь находит свое подтверждение в общеупотребительном языке того времени, который кичится своей грубой полемикой, патетической высокопарностью и гротескными образами [...] Критическая активность младогегельянцев не знает границ, ведь то, чего они хотят добиться, это «изменение» в каждом случае и любой ценой<sup>156</sup>.

Ни у одного из гегельянцев не было *самостояния* учителя, их подхватил поток, резкая смена настроения в Европе около 1848 года.

<sup>154</sup> Цит. по: К. Лёвит. От Гегеля к Ницше..., с. 157.

<sup>155</sup> Цит. по: Там же, с. 158.

<sup>156</sup> Там же, с. 172 сл.

Кончилось время систем, время поэзии и философии. Вместо него наступило время, в которое благодаря великим техническим изобретениям столетия материя, кажется, стала живой. Самые фундаментальные основоположения нашей как физической, так и духовной жизни благодаря триумфу техники опрокидываются и приобретают новые формы<sup>157</sup>.

При всех блесках идей у Бауэра, Фейербаха, Маркса, Штирнера их постройки остались *нежилыми*. В отличие от них всех их учитель Гегель несмотря на его преодоления и переставления с головы на ноги оставался в истории мысли точкой отсчета почти весь XIX век. *Только в самом конце XIX века и в начале XX века появились современные философии, сравнимые по мощи с гегелевской.* В 20-е годы XX века в связи с общим громадным духовным подъёмом в Европе, в связи с реабилитацией философии, после окончательного подрыва веры в прогресс и технику, произошел и частичный ренессанс Гегеля.

С каждым десятилетием и до сих пор относительно своих опрокидывателей Гегель, сразу после смерти как будто преодоленный и оставленный позади, вырастает. Сейчас общее, не только академическое, но и публицистическое внимание к нему по крайней мере уже не меньше чем к Марксу и даже Керкегору, и уж заведомо больше — об этом приходится жалеть — чем к Бруно Бауэру, Максу Штирнеру, Людвигу Фейербаху.

Что же такое собственно Гегель, пропавший в европейской истории след, о котором мы дали только частичное и слабое представление? Это тема для следующего занятия. От кругов, разошедшихся вокруг события, мы попробуем оглянуться к его эпицентру. Это будет нелегко.

Верно ли, что для Гегеля существует только действительность духа, открывающегося только в творческом узнавании себя? Верно ли, что в теории Гегеля заложен пересмотр всех данных религии, политики, культуры?

---

<sup>157</sup> R. Haym. Hegel und seine Zeit. Berlin 1857, S. 4 ff. Цит. по: К. Лёвину. От Гегеля к Ницше..., с. 163.

*В 1830 году Вильгельм Ватке, слушатель Гегеля в Берлине, писал своему брату:*

Ты, может быть, сочтешь это безумием, если я скажу тебе, что созерцаю Бога лицом к лицу, и всё же это так<sup>159</sup>.

Говоря об умершем учителе, Марайнке и Фёрстер сравнивали Гегеля как начинателя новой эпохи с Иисусом Христом. Гегель вырос до «философа немецкой нации». Такого конечно надо печатать; 17 ноября 1831 г., на третий день смерти, уже возникла комиссия по его изданию из друзей, специалистов и чиновников — по изданию чего? В лекционных тетрадах самого Гегеля написано одно, говорил он живым голосом другое, слушатели конспектировали что успевали и как слышали, этих конспектов много, к нашему времени нашли почти двести — *где же текст??* Издавали его соответственно *в верности его образу*. Текст Гегеля редактировался... самим Гегелем, т.е. его идеальным образом. Например, в памфлете «Кто мыслит абстрактно» у Гегеля его рукой написано:

У пруссаков положено бить солдата, и солдат поэтому — каналья.

Так *не мог* написать профессор на государственной прусской службе! Замснили *пруссаков* на *австрийцев*. Вдова Гегеля Мария известке Христиане:

<sup>158</sup> 22.2.2002; 24.2.2003.

<sup>159</sup> Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen. Hrsg. von Günter Nicolin. Hamburg, 1970, S. 474. Цит. по: Н.С. Плотников. Дух и буква. К истории изданий Гегеля // Путь. Международный философский журнал. 1995, 7, с. 261—289.

Он [государственный чиновник Иоганн Шульце] должен помогать при отборе того, что в *Его* духе должно сохраниться для мира, а что нет!<sup>160</sup>

Железную систему Гегеля во многом создали издатели, *подчеркнув* систематизаторские тенденции *позднего* Гегеля. Министр культуры Пруссии Карл фон Альтенштайн *освободил Гегеля и его издателей и комментаторов от государственной цензуры*. В обмен на помощь круг продолжателей Гегеля *старался при помощи текстов учителя поддержать просвещенного министра, которому приходилось нелегко при дворе*. Вы можете встретить «Энциклопедию философских наук» в одном томе, издание самого Гегеля, и в трех томах, «совсем другая книга», компиляция издателей. Черновики «Феноменологии духа» не были использованы — теперь они потеряны. Ранние сочинения были известны только по цитатам в биографии Гегеля Розенкранца; против их публикации была Мария:

Стоило ли всё это, все его промахи, всё, что он переборол, выставлять миру на обозрение? Вот так он стоит обрванный на возмущение миру! Лишний повод верующим для их обвинений!<sup>161</sup>

Жажда приписать свое к сочинениям великого учителя, подправить, продолжить великий текст — неизмерима, неостановима. Все корпуса сочинений великих имеют хвост в виде *spuria*.

В 1887 г. Карл Гегель опубликовал два тома переписки отца. В рецензии Вильгельм Дильтей поставил задачу:

Время борьбы с Гегелем прошло, наступило время его исторического познания!<sup>162</sup>

Благодаря Дильтею его ученик Г. Ноль издал в 1907 г. «Теологические сочинения молодого Гегеля».

*Критическое* издание Гегеля было начато уже только в XX веке священником Георгом Лассоном, сыном гегельянца Адольфа Лассона; издание с 1932 г. продолжил Йоханнес Хоффмайстер. Собственный (его руки) текст Гегеля печатался *курсивом*.

<sup>160</sup> H. Schneider: Zur Zweiten Auflage von Hegels Logik // Hegel-Studien 6, 1971, S. 33.

<sup>161</sup> D. Heinrich., W.F. Becker: Fragen und Quellen zur Geschichte von Hegels Nachlaß. I: Auf der Suche nach dem Verlorenen Hegel. II: Hegels hinterlassene Schriften im Briefwechsel seines Sohnes Immanuel // Zeitschrift für philosophische Forschung, 35 (1981), S. 595.

<sup>162</sup> W. Dilthey: Briefe von und an Hegel // Archiv für Geschichte der Philosophie 1, 1888, S. 299.

В 1958 г. в Бонне основан «Архив Гегеля» с государственной поддержкой. Количество всплывающих *найденных* конспектов доходит в наше время уже до 90. Как извлекать из них текст аутентичного Гегеля — сложнейшая головоломка. В 1968 г. «Архив» выпустил первый том начатого им *полного* собрания Гегеля; сейчас оно подходит к полусотне томов. Принцип издания не систематический, а *хронологический*. Установлению хронологии помогает буквенно-статистический метод: изменение со временем у Гегеля написания отдельных букв. Эта датировка уточняется анализом содержания. Проекты, наброски интересуют издателей не меньше чем то, что Гегель успел упорядочить. Издаст Felix Meiner Verlag.

*«Народная религия и христианство. Фрагменты»* (1792, Тюбинген — 1795, Берн). Гегель думает об обряде и обычае, социальной задаче религии, о богословии, догматике — и среди множества разных ее проявлений находит опору в *чувстве близости Божества*. Исходно

Религия [...] есть дело сердца<sup>163</sup>.

Среди бесчисленных ее форм, иногда вторичных или искаженных, живая суть — *субъективность*, понимая *субъект* как то первое, что лежит под всем, глубже, раньше чего найти уже ничего нельзя: в моем простом, непосредственном само-чувствии. Гегелевский субъект — это евангельский *внутренний человек*. Гегелевский Бог — это евангельский Дух. *Но Гегель не вычитывает свое понимание из Евангелия или богословов*. Он измеряет всё полнотой своего бытия. Доказательство правды Иисуса не чудеса, не воскресение, а счастливое чувство, которое Ему невольно, раньше всего, отвечает в человеке.

Ах, из далеких дней прошлого навстречу душе, которая способна чувствовать человеческую красоту, величие в великом, светит некий образ — образ гения народов, сына счастья, свободы [...] Его слуги — радость, веселость, приветливость; его душа наполнена сознанием своей силы и своей свободы, его самые близкие друзья — дружба и любовь<sup>164</sup>.

Где сердце [...] говорит не громче, нежели рассудок, где оно зачерствело и дает рассудку время резонерствовать о поступке, оно негодно на многое, в нем

<sup>163</sup> *Георг Вильгельм Фридрих Гегель*. Работы разных лет в двух томах, т. 1. М., 1970, с. 55.

<sup>164</sup> Там же, с. 78.

не живет любовь. Нигде голос непорочного чувства, чистого сердца и своенравие рассудка не противопоставлены друг другу более совершенно, чем в евангельской истории о том, как Иисус с радостью и любовью принял от некой до того времени пользовавшейся дурной славой женщины натираание для своего тела как открытое, не стесняющееся вокруг стоящих людей излияние прекрасной, проникнутой раскаянием, доверием и любовью души; однако некоторые из его апостолов имели слишком холодное сердце [...] и смогли сделать холодное [...] пояснение под видом заботы о благотворительности<sup>165</sup>.

Рассудок — расчет, для которого всегда есть одно и *другое*, поэтому он может считать, комбинировать. На уровне сердца *разум*, который умест узнать в другом себя, и тогда *счет прекращается*, одно и другое, мое и чужое собраны в *одно*.

[...] Любовь [...] имеет нечто аналогичное с разумом, поскольку любовь, когда она находит самое себя, изгоняет себя из своего существования и начинает жить, чувствовать и действовать в других так же, как разум в качестве всеобщего принципа вновь узнаёт себя как общезначимый закон, как согражданина интеллигибельного мира в каждом разумном существе!<sup>166</sup>

«Жизнь Иисуса» (Берн, 1795) — изложение, вернее, простой пересказ Евангелий без упоминаний о чудесах и Воскресении. Началом взят гимн, вступление к Евангелию от Иоанна, понятый так:

Чистый, не знающий пределов разум есть само божество. В соответствии с разумом упорядочен план мироздания, разум раскрывает перед человеком его назначение, непреложную цель его жизни; он часто меркнул, но никогда полностью не угасал, даже во мраке всегда сохранялось слабое его мерцание<sup>167</sup>.

Здесь сразу становится понятна важность, которую все придали в 1907 г. впервые изданным учеником Дильтея, Нолем, Theologischen Jugendschriften. Захваченность Гегеля евангельской керигмой была одновременно открытием *себя*, *разрешением* себе свободы.

Среди иудеев Иоанн был тем, кто пытался пробудить в людях достоинство — не чуждое им, а то, которое им следовало искать в себе, в своей под-

<sup>165</sup> Там же, с. 57.

<sup>166</sup> Там же, с. 66.

<sup>167</sup> Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Философия религии в двух томах, т. 1. М., 1975, с. 35.



линной сущности, — не в своем происхождении, не в стремлении к блаженству, не в том, чтобы находиться на службе у всеми чтимого человека, а в заботе об искре Божьей, дарованной им и свидетельствующей о том, что они в высоком смысле происходят от Бога. Совершенствование разума — единственный источник истины и успокоения, и Иоанн видел в нем не редкую, присущую только ему способность, а то, что могут открыть в себе все люди.

Однако еще большая заслуга в исправлении искаженных правил человеческого поведения и в познании подлинной нравственности и чистого служения Бога принадлежит Христу<sup>168</sup>.

*«Позитивность христианской религии»* (1795—1796, последняя правка в 1800). Если религия, как вы говорите, это свет и любовь, говорит здесь Гегель церквям, то извольте, постарайтесь сделать так, чтобы *ни малой примеси* темноты, суеверия, тем более обмана и насилия в ней не было. Как субъективная религия, радость всегдашней близости Бога, стала *позитивной, положенной*, уложенной в каноны, догматы, обряды? Говорят: это неизбежно. Без предметов, формул, к которым привязано чувство верующего, религии вообще не было бы. Гегель соглашается. Но, говорит он, перед нами пример Иисуса, который изнутри очень жестко установленной обрядности сумел, даже ценой жизни, отстоять

[...] живое чувство долга и правды, какое было в его сердце<sup>169</sup>.

Христос не связал свободу *ни одной* привязкой к чему-то такому, что велело бы делать только сего *установление* («он так велел»), а не любовь. Так хлеб и вино, сами по себе домашние и теплые вещи, еще больше оживлены, *согреты* воспоминанием об Учителе и любовью к Нему. Он касался хлеба, наливал вино, и где будут делать то же верные, Он будет присутствовать.

[...] Трогательно и человечно в последний раз справляет Иисус иудейскую пасху и при этом наставляет их, чтобы, исполнив свои обязанности и отдыхая за религиозной или какой-нибудь иной дружеской трапезой, они помянули его, их верного друга и учителя, которого уже не будет среди них, вспомнили, вкушая хлеб, о его теле, приносимом в жертву ради истины, а вкушая вино, о сего пролитой крови, — символ, с помощью которого Иисус связал память о себе с представлением о частях трапезы, какие они будут впоследствии вкушать [...]<sup>170</sup>

<sup>168</sup> Там же.

<sup>169</sup> Гегель. Работы разных лет..., т. 1, с. 106.

<sup>170</sup> Там же, с. 120.

Дружеская память. Любовь, которая напоминает о себе простыми, близкими вещами. Это, и подобное, завещал Иисус вместо длинного ряда сложных ритуалов. Еще раз: как произошло, что

[...] человеческая просьба друга, прощающегося с друзьями, христианами, ставшими сектой, вскоре была превращена в заповедь, равную повелению божества; почитать память учителя — долг, который ведь по доброй воле рождается дружбой, был превращен в религиозную обязанность, а всё в целом — в таинственный богослужебный ритуал, заступивший место иудейских и римских пиршеств с приношением жертв<sup>171</sup>.

Привязка религии к определенным ритуальным действиям имеет другой стороной, неизбежной, — заставление, принуждение.

[...] Несмотря на перенесенные [в годы гонений на христиан] муки — память о них должна была бы воспитать терпимость, — церковь, едва только становилась господствующей, делалась на удивление нетерпимой [...]<sup>172</sup>

[...] С инакомыслящими обращались как с бунтовщиками против церкви, вера которой, определенная большинством голосов или абсолютной властью, должна была быть законом для всякого, как с бунтовщиками против божества [...]<sup>173</sup>

Этого и подобного в поведении церквей, что Гегель подробно разбирает, развертывая детальную *психологию церковной жизни*, ему больше чем достаточно, чтобы стало ясно: сути христианства церкви не сберегли; правды в них нет.

[...] Если бы церковь, ее главы и правители государства целью своих устремлений поставили добродетель и истину, то никогда бы не получалось так, чтобы они подвергали всяким неприятностям добросовестного, деятельного, ревностно заботящегося о благе и морали своей общины человека только потому, что он не вполне придерживается церковного вероучения своей общины, они сочли бы позорным для себя не уметь ужиться с таким человеком<sup>174</sup>.

Церковь достигла может быть *послушности и порядка* приемами управления сознанием, но эта выгода — какой достигнута

---

<sup>171</sup> Там же.

<sup>172</sup> Там же, с. 144.

<sup>173</sup> Там же, с. 162.

<sup>174</sup> Там же, с. 164.

ценой? Омертвения, окостенения голов, как если бы *подлинной* целью церковей было *угасить дух*.

Всякая церковь свою веру выдает за non plus ultra всей истины и исходит из этого принципа, — это такая вера, которую, как деньги со стола, можно сгрести в свой мозг: и на самом деле, на веру так и смотрят, любая церковь утверждает, что на целом свете нет ничего более простого чем обретение истины, стоит только заучить на память соответствующий катехизис, и для церкви неверно, что

Лишь труду суровому возможно  
Сокровенный слышать правды ключ [Шиллер, «Идеал и жизнь»],

она открыто торгует истиной, поток церковной истины с шумом проносится по всем переулкам, каждый может заполнить свой мозг этой водой<sup>175</sup>.

Так поступают все современные церкви в современном человечестве. Была ли когда-то церковь другой? Да, у греков. У древних германцев

[...] была своя Валгалла, населенная их богами, их героями, жившими в их песнопениях, подвиги которых вдохновляли их в битвах или же на пиршествах наполняли их великими помыслами; у них были священные рощи, где эти божества были ближе к ним<sup>176</sup>.

Как могло случиться, что была вытеснена религия, с давнего времени утвердившаяся в государствах и теснейшим образом связанная со всем государственным устройством; как могла кончиться вера в богов, которым города и царства приписывали свое создание, благоволения которых испрашивали во всех делах, под знаменем которых — и не иначе — побеждали армии, которым веселье посвящало свои песни, а суровость — молитвы, вера в богов, храмы, алтари, сокровища и изваяния которых были гордостью народов, славой искусств, культ которых и празднества были поводом ко всеобщему ликованию: как могла быть вырвана из этих жизненных связей вера в богов, тысячью нитей вплетшаяся в ткань человеческой жизни?<sup>177</sup>

Религию нельзя вырвать из сердца. Если есть живое сердце, есть и религия, *потому что сердце живо близостью Бога, присутствием духа*. Религию не вырвали из сердца, *вырвали сердце*,

<sup>175</sup> Там же, с. 165.

<sup>176</sup> Там же, с. 177.

<sup>177</sup> Там же, с. 184.

гражданство античного полиса, германской земельной общины *лишилось своей свободы*.

Религия римская и греческая — это была религия только для свободных народов, а когда свобода была утрачена, неизбежно суждено было исчезнуть и ее смыслу, ее силе, ее сообразности людям<sup>178</sup>.

Эту картину древности называют *фантазией* Гегеля или, шире, романтической фантазией. В системе его мысли она однако работает как напоминание о полноте человеческого существования. Его энергия не развернута. Он не нашел *себя, свое*. Он не *свободен*.

Будучи свободными, они послушествовали законам, которые дали сами себе, и людям, которых сами избрали своими начальниками, вели войны, задуманные ими самими, жертвовали своим имуществом, своими чувствами, тысячи жизней отдавали ради достижения одной цели, которая была их целью; они не наставляли и не получали наставлений, но принципы своей добродетели осуществляли в поступках, которые вполне могли называть своими поступками; как в общественной, так и в частной и домашней жизни каждый был свободным человеком, каждый жил по собственным законам. Идея своего отечества, своего государства — вот что было тем незримым, высшим началом, ради чего он трудился, что побуждало его к действию, вот что «было» для него конечной целью мира, конечной целью его мира, вот что видел он воплощенным в действительности или же сам помогал воплощать и сохранять в действительности. Перед этой идеей исчезала его индивидуальность, и он пуждался в сохранении жизни и пребывании только идеи; требовать же длительной или вечной жизни для себя, как индивида, вымаливать ее ему не могло прийти в голову [...]<sup>179</sup>

«Было» взято Гегелем в кавычки: это полнота жизни-свободы *есть* цель; другой нет. Государство и субъективная (интимная, по внутреннему человеку) религия здесь *одно*. Полнота обеспечена расценкой свободы *выше* жизни, не теоретически, а в смысле готовности положить за нее жизнь. *Якобинец* Гегель знал эту готовность в себе. Что *философия, теория* это высшая практика, он только начинал догадываться, окончательно понял позднее. Мы помним слова Гегеля в письме Нитхаммеру 28.10.1808:

<sup>178</sup> Там же, с. 186.

<sup>179</sup> Там же.

Теоретическая работа — в этом я убеждаюсь ежедневно — дает больше, чем практическая; стоит только революционизировать царство представлений, и действительность уже не в силах устоять<sup>180</sup>.

Причинами потери *такой* свободы в *своем* могла быть роскошь, безделье от недостатка, в конечном счете — большая привязанность к телу, покою, пище чем к идее. *Достаточно* даже малого перевеса вещества над духом, чтобы потерять свободу. *Не сам* человек стал из своего чувства правды определять свои поступки. *И сразу же* старые боги перестали устраивать его. Они были кое-какие — смешные, драчливые, глупые. *От них не надо было идеальной образцовости* — норму поступка человек *знал сам*, в *переживании* (термин Дильтея, разбираемый ниже, но примененный им для понимания Гегеля) полноты своего существования.

Греки и римляне довольствовались своими богами, столь скудно оснащенными и притом одаренными человеческими слабостями, ибо вечное, самодостаточное эти люди заключили в своей груди<sup>181</sup>.

*Подражать* своим богам было то же, что идти в услужение к другому — позорно; у Плавта раб берет себе право как-то поступить, потому что сам верховный Юпитер так делает, и свободные граждане зрители *смеются* над такой зависимостью,

[...] поскольку отыскивать начало того, что надлежит делать человеку, в богах было для них чем-то совершенно неведомым [...]<sup>182</sup>

Игровые боги как детали мира, смешные фигурки — потому что Бог был в духе, свободно разворачивался, до слов и догматов, в великодушном поступке.

С потерей свободы увяла абсолютная норма в душе.

Но человеческая природа не может без абсолюта! Немедленно понадобился, после утраты себя, бог вовне, бог-образец, воспоминание того, что я потерял! Бога проецировали, выплеснули вовне! Появился христианский Бог *на небесах*, и полноты жизни стали ждать *от него*, а не от себя! Вначале еще можно было надеяться, что видя идеальный образ, люди опомнятся, вернуться к прежнему достоинству, *virtus*. Так надеялся Иисус. Так надеялись апостолы. Надежда не осуществилась. *Преображения стали*

<sup>180</sup> Бруно Бауэр. Трубный глас..., с. 28.

<sup>181</sup> Гегель. Работы разных лет..., т. 1, с. 189.

<sup>182</sup> Там же.

*ждать — от будущей жизни! Это было хуже, намного хуже, чем ожидание мессии.*

В «Жизни Иисуса» Гегель пересказывает предупреждение Иисуса о ложных пророках в том смысле, что всякое вообще ожидание мессии оттягивает силы от поступка, на который должен сейчас решиться человек.

Пока у иудейского государства было мужество и силы сохранять свою независимость, редко случалось или даже, как думают многие, никогда не бывало, чтобы евреи предавались ожиданию Мессии; только поработанные другими нациями, чувствуя свое бессилие и беспомощность, начинали они, как можно видеть, рыться в своих священных книгах в поисках такого утешения [...] <sup>183</sup>

Иудеи, остатки которых были рассеяны на все стороны, никогда не оставляли идеи своего государства, но с идеей этой они возвращались уже не под знамя своего мужества, но только под флаг бездейственной надежды на приход Мессии <sup>184</sup>.

Для несвободы использовать богатства невозможно. Растерянные, отчаявшиеся, люди выбросили богатства, какие имели в себе, в образ далекого, недостижимого существа. Испорченная природа, лаская себя, стала свой позор — рабство, зависимость — называть добродетелью, а силу наоборот пороком. Государство, единственную защиту свободы, объявили земным градом, царством князя тьмы. В тексте, который был незнаком Ницше, Гегель пишет ницшевскую программу *в стиле Ницше*:

[...] потребовать назад как собственность людей те сокровища, которые были потрачены на небо [...] <sup>185</sup>

Настоящий человек и настоящий Бог, Дух, *были вытеснены из человека, изгнаны из Я.*

При таком положении народа, когда всякая политическая свобода вырвана с корнем, а потому исчезла и заинтересованность в государстве, ибо заинтересованность у нас может быть лишь в том, чему мы можем деятельно способствовать; когда цель жизни ограничивается только добыванием хлеба насущного и больших или меньших удобств и достатка, а интерес к государству — только надеждой на то, что сохранение его обеспечит или сохранит и

<sup>183</sup> Там же, с. 190.

<sup>184</sup> Там же, с. 191.

<sup>185</sup> Там же.

наш достаток, следовательно, надеждой вполне эгоистической, — при таком положении народа среди черт, которые, как мы видим, присущи духу времени, мы неизбежно наблюдаем и неприязнь к военной службе, противоположной всеобщему желанию тихо и безмятежно пользоваться жизнью, поскольку военная служба ведет за собой неудобства и даже утрату возможности наслаждаться чем бы то ни было — смерть; а кто выберет это средство самосохранения и удовлетворения своих желаний и страстей, последнее, которое предоставляют ему лень, распущенность или скука, тот не может не быть трусом перед лицом врага<sup>186</sup>.

Уже нет воли строить жизнь ради принципа — а ради имущества разве развернет человек всю свою действительность? Для сохранения достоинства нужно мужество, разум, подобный любви, *сердце*. Для поддержания достатка достаточно расчета, избретательства, индустрии, *усердия*.

Бог неизбежно становится объектом, вера *позитивной*. Бог там, далеко. Человек зависим от некоего существа вне его. Но зависимость, например от природы, от старшего, неизбежна? Да. Лишь бы дух, обеспеченный мужеством лучше умереть, чем поступиться идеей, оставался свободен. Иисус показал пример в условиях абсолютного принуждения, выбрав смерть. Не надо думать, что прикованный он только *страдает*. Он и празднует свою победу над насилием, свободу непобедимого духа.

«Дух христианства и его судьба» (Франкфурт, 1798—1800) по Дильтею «самое прекрасное из всего написанного Гегелем». Это снова фрагменты без следа системы. Религия — прекрасный порыв духа к целостности, стремление *на деле* соединить всё распавшееся. Именно потому что для этого нужен весь собранный человек, замыкание свободного порыва на предписанных действиях, формулах и мыслительных содержаниях есть

[...] бессмысленнейшее рабство [...] Удовлетворение любой, самой обычной, потребности человека выше подобного религиозного действия, ибо в нем всё-таки непосредственно заключено чувство или стремление сохранить некое, пусть даже пустое, бытие<sup>187</sup>.

Правилам неделания в субботний день, омовения рук, всем подобным регламентациям религиозного поведения Иисус противопоставляет *уверенную в себе силу свободного решения*:

<sup>186</sup> Там же, с. 195 сл..

<sup>187</sup> Гегель. Философия религии..., т. 1, с. 102.

Позитивности иудеев Иисус противопоставил человека [...] <sup>188</sup>

каким он себя хочет знать, свободным, достойным, не изменяющим ранней любви. По Канту добрый поступок, совершённый по влечению, еще нельзя назвать нравственным.

Ближним охотно служу, но увы, я имею к ним склонность  
Вот и терзает вопрос, вправду ли нравственен я.

Это один из случаев вызывающего несогласия Гегеля: нет, наоборот, достойный поступок, *должный*, он же и счастливый, в любви.

[...] Если бы любовь не была единственным принципом добродетели, то всякая добродетель была бы одновременно и недобродетелью. Полному рабству перед законом чуждого господина Иисус противопоставил не частичное рабство перед собственным законом, самопринуждение кантовской добродетели, а добродетели, свободные от господства и подчинения, модификации любви <sup>189</sup>.

Другой случай вызова Гегеля Канту — знаменитая проблема ста талеров, которые по Канту я никак не могу себе измыслить никаким усилием ума если у меня их нет реально в руках, а по Гегелю в царстве разума мыслимые сто талеров лучше золотых: они обеспечены высшей действительностью, свободным развертыванием духа в мысли <sup>190\*</sup>.

Маркс вложил свое в проблему, вернув ее неожиданным путем в богословие. Сто воображаемых талеров работают не хуже ничем не обеспеченных бумажных денег. Кто верит в то, что ему мерещится,

[...] то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных. Он, например, будет делать долги на основании своей фантазии, он будет *действовать так, как действовало всё человечество, делая долги за счет своих богов*. Наоборот, пример, приводимый Кантом, мог бы подкрепить онтологическое доказательство. Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги [не забудем, *все и любые* боги для Маркса воображаемые]. Разве действительный талер существует где-либо,

<sup>188</sup> Там же с. 118.

<sup>189</sup> Там же, с. 139.

<sup>190\*</sup> См. об этом подробнее: В. Библихин. Энергия. М.: ИФТИ св. Фомы, 2009, лекции 3 и 4.



кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей? Привези бумажные деньги в страну, где не знают этого употребления бумаги, и всякий будет смеяться над твоим субъективным представлением. Приди со своими богами в страну, где признают других богов, и тебе докажут, что ты находишься во власти фантазий и абстракций [...] *Чем какая-нибудь определенная страна является для иноземных богов, тем страна разума является для бога вообще — областью, где его существование прекращается*<sup>191</sup>.

*Близок ли тут ранний Маркс к Гегелю?*

*Да, очень. Всё плавает в относительности, в воображении — кроме одного-единственного, вот этого моего, сейчас, ближайшего ко мне, моего действия, беспощадного, критического движения мысли, без опор, в порыве к тому, чего никогда не было, к свободе, в развертывании всех своих сил.*

Конечно сразу бросается в глаза разница между Марксом и Гегелем: *Маркс не называет свою мысль духом, а дух — Богом*. Но ведь Гегель, хотя и называет, разве его Бог похож на того, к которому мы привыкли? Что то *субъективное*, что он называется Богом, просто не надо так называть, Бога нет, Бруно Бауэр в «Трубном гласе» прав. Тогда разницы между Марксом и Гегелем не оказывается никакой. Кроме как если *прав Гегель со своим Богом-живой-энергией-духа, и неправы все, для кого Бог — отделимая от моей мысли личность*.

Принять Гегеля? Значит согласиться: конкретно, действительно только то, что для меня, в том, что я называю своим настоящим я, сейчас живо. Тогда, например, Преображение Господа на горе Фавор, «сияющий светлый образ», — *тоже всего лишь образ*, вне действительности. И так же — все чудеса, творимые Им.

«Фрагмент системы 1800 г.», от 49 листов текста, дописанного 14.9.1800, остались только восьмой и последний. В исследованиях о Гегеле этим листочкам, как и еще одному отрывку, тоже из двух страниц, внимания не меньше чем целым книгам. Если выведенный из человека, *положенный* (позитивный) Бог лишь тень, проекция субъективного, то и обряды, богослужение, чины, каноны позитивной религии *тоже* уводят от Бога-Духа?

*Нет*, наоборот. Воображенный далекий Бог, признак распада человеческого существа, в здании храма, в убранстве, в утвари *через их осязаемую домашность* приближается из своей дали, хотя бы отчасти перестает быть абстрактным, приобретает конкрет-

<sup>191</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, с. 98.

ность. *Обряд своей человечностью смягчает, отменяет, снимает ушедшего Бога из его бесчеловечной отстраненности.*

[...] Сущность богослужения заключается в том, чтобы снять созерцающее или мыслящее рассмотрение объективного Бога или, вернее, вместе с субъективностью живых существ [входящих в храм, встающих на колени] растворить его в радости, в радости пения, телодвижений, в своего рода субъективном проявлении, которое подобно звучащей речи может с помощью правил стать объективным и прекрасным, стать танцем — в радости многообразных занятий, распорядке приношений, жертвований и т.п. Это множество проявлений и тех, кто проявляется, требует в свою очередь установления единства, порядка, которые в качестве живого воплощаются в упорядочивающем, в приказывающем, в священнослужителе [...]<sup>192</sup>

Церковь таким образом необходима. Не потому что она учит истинному Богу, а потому, что своим *лирическим устройством*, вещественным, телесностью она *смягчает холод* далекого Бога-объекта, согревает его, — иначе позитивная религия могла бы быть слишком возвышенной и ужасной<sup>193</sup>. И если церковь в своем распорядке отделена от остальной жизни, то это *неизбежно при теперешнем распаде всей общественной жизни*. Нужно только желать, чтобы церковь меньше обособлялась, чтобы она соединилась, слилась с государством.

«*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*», «Первая программа системы немецкого идеализма» (по форме букв датируется между 1796 и 1797) — тоже две оборванных, причем неполных, страницы, вызвавших целую литературу, впервые опубликованных Францем Розенцвейгом (автор «Звезды спасения», о котором мы должны будем говорить), который не поверил, что Гегель мог написать такое (Гегель написал под диктовку Шеллинга или его переписал — и конечно Шеллинг очень чувствуетея; но не забудем, Гегель, Шеллинг, Гёльдерлин просто жили вместе в протестантской семинарии в Тюбингене), и в своей ранней работе о политике раннего Гегеля этот текст не учел. Розенцвейг прав:

Der mit dem Werden des deutschen Idealismus vertraute Leser wird das mitgeteilte Blatt nicht ohne Erregung gelesen haben<sup>194</sup>.

<sup>192</sup> Гегель. Философия религии..., т. 1, с. 200 сл.

<sup>193</sup> Там же, с. 202.

<sup>194</sup> Franz Rosenzweig. Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus // Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealis-

Вся будущая метафизика сведется к *этике*, которая будет «полной системой» всех идей или, что то же самое, всех практических постулатов. Первая идея — *моя самость* как абсолютно свободное существо. Таким конечно может быть только мысль, чистая, в этом смысле никак не привязанная ни к чему. С этим свободным, самосознающим существом выступает целый мир — *благодаря моему чистому бытию, и стало быть из ничего, в порядке творения из Ничего!* (Штирнер в муках открывал, ошеломляя мир, то, что двадцатилетние Шеллинг и Гегель написали на двух листочках и забросили). Открытый, созданный мною мир я начну изучать, и обновлю физику, мучительно движущуюся путем разрозненных экспериментов, решающим вопросом: как должен быть устроен мир, в котором возможен я, моральная сущность, т.е. живущая идеалом правды и красоты? (К такому подходу просыпается современная физика, в так называемом антропном принципе, спрашивающая, каким с самого начала должен был создаваться мир, чтобы в конце концов мог появиться я, нравственное и мыслящее существо, какое я есть.) От природы я перейду к человеческому миру — и тут окажется, что государство как механическое образование не может быть первичным, оно не отвечает человеческой *свободе*. Государство должно *прекратиться*. (Маркс!) Я перейду к истории человечества — и *раздену* всё это истерзанное человечество догола, разобрав, сняв с него нагромы государства, конституции, правления, законодательства, все эти случайные образования.

В конце концов я рассмотрю идеи мира нравственности, морали — божество, бессмертие. Начнется опрокидывание всего суеверия, лжеверы, изгнание разумом священства, которое стало издевательски изображать из себя разумность. Абсолютная свобода всех духовных сущностей, носителей мира разума: они не будут никогда искать Бога или бессмертия *вовне себя*. Итог всего — идея, которая всё соединяет, идея *красоты*, в высоком платоновском смысле (ум как самое прекрасное). Высшая энергия разума, охватывающая все идеи, — эстетическая. Без эстетического чувства философия — буквализм. Философия духа чувственна.

Поэзии тем самым возвращается ее высокое достоинство: она учительница человечества.

---

mus». Hrsg. von Christoph Jamme und Helmut Schneider. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984, S. 84. <«Читатель, посвященный в становление немецкого идеализма, не без волнения прочтет приведенный листок». См. рус. пер. А. Гулыги в изд.: Г. Гегель. Работы разных лет в двух томах. Т. 1. М., 1970, с. 211—213>.

*Мы должны — это еще никому не приходило в голову — иметь новую мифологию, на службе у идей: мифологию разума.* Пока идея не стала эстетикой и мифологией, она не интересна народу, и наоборот, неразумной мифологии стыдится философ. Мифология должна стать философской, народ — разумным, философия — мифологической, чувственной. Тогда будет вечное единство между нами. Никто ни на кого не посмотрит уже пренебрежительно, народ перестанет слепо дрожать перед своими мудрецами и жрецами. Тогда будет *равномерное* развитие всех сил. Никакая сила не будет подавлена, общая свобода и равенство умов. Небо пошлет высокий дух, который учредит среди нас *эту новую религию*, она станет последним, величайшим делом человечества.

Через четверть века, через тридцать пять лет Гегель иначе смотрел на религию?

*«Лекции по философии религии»* (Берлин, 1821, 1824, 1827, 1831). Человека делает человеком, говорится во Введении, мысль как таковая, т.е. конкретная, т.е. *энергия мысли*, т.е. дух. Он подвижен, но бесконечное движение не может дать ему покой. Его цель и завершение называется *Богом*. В Нем сама жизнь мысли, т.е. меня истинного, но жизнь в ее исполнении покой, мир. Истина. Праздник.

[...] Религия как погружение в эту конечную цель совершенно свободна и есть самоцель, ибо к этой конечной цели возвращаются все другие цели и то, что ранее имело значение для себя, исчезает в ней [...] дух полностью освобождается от конечности и обретает совершенное умиротворение и освобождение, ибо здесь дух относится уже не к другому и ограниченному, а лишь к беспредельному и бесконечному, и это есть бесконечное отношение, отношение свободы, а не зависимости. Здесь сознание духа абсолютно свободно и само есть истинное сознание, ибо оно есть сознание абсолютной истины. Определенное как чувство, это отношение свободы есть наслаждение, которое мы называем блаженством; в качестве деятельности оно направлено лишь на то, чтобы свидетельствовать о славе Божией и обнаруживать величие Бога<sup>195</sup>.

Эта структура дана вместе с человеком — в той мере, повторяем, в какой человек *есть*, т.е. в той мере, в какой он мысль и дух. Привнести эту структуру извне ничто не может. Ни церковь. Ни сама религия. Вспоминается Тертуллиан: душа по природе

<sup>195</sup> Гегель. Философия религии..., т. 1, с. 206.

христианка. Старый Гегель вдруг говорит очень резкое слово, которое можно отнести к миссионерству даже, к воспитательной катехизации:

Религия не привносит *ничего нового* в сущность человека; подобная попытка была бы столь же нелепа, как упование на то, что собака может обрести дух, грызя книги. Тот, чья душа не влечет его за пределы конечного, кто не возвысился до тоски, предчувствия и ощущения вечности, кто не погружал свой взор в чистый эфир души, тот лишен материи, о которой здесь пойдет речь<sup>196</sup>.

Это значит: религия есть там, где сначала есть человек как дух.

Может ли быть дух без религии? Да. Мирская деятельность человека в науке, благосостоянии, нравственности имеет право гордиться собой. Она можно считать автономна, не нуждается по крайней мере теперь уже в церкви. В своей уверенной научной, изобретательской и политической деятельности

[...] дух находится у самого себя, где он находит свои цели и интересы, где он независимо и самостоятельно определяет себя из себя самого<sup>197</sup>.

Но этот же самый мирской человек, довольный своими успехами и самодостаточный, неизбежно

[...] признает существование высшей силы, абсолютные обязанности без соответствующих им прав и где то, что он получает за выполнение своих обязанностей, всегда остается только милостью<sup>198</sup>.

Человек раздваивается. С одной стороны смелая самостоятельность духа, с другой — ощущение неподвластной ему божественной сверхсилы, отсюда зависимость. Дух раскалывается на мирское, где он в своей власти и праве, и — на религиозную сферу, где чувство, где *вина*. Вина в чем? Неопрделенная. Вина неизвестно в чем перед неизвестным. Эту раздвоенность, это противоречие дух признаёт. Не умея себе объяснить почему, он убеждается в необходимости веры, религии, церкви. Изучая всё на свете, наука не находит Бога ни в природе, ни в космосе, констатирует его несуществование и готова была бы уже констатировать

<sup>196</sup> Там же, с. 207.

<sup>197</sup> Там же, с. 211.

<sup>198</sup> Там же.

его *ничтожность* — но на стороне религии *душа*, недоступная науке, и, не понимая душу, наука понимает ее величие. Она строит свои причинные цепи, в познании начал чувствует себя дома, свободно движется среди бесчисленных связей и обстоятельств, но поскольку построенная ею система не включает Бога — она, эта система научного познания, *лишена абсолютной значимости*.

А религия? Она видит во всём Бога, гармонию, абсолютную связь, чего не находит наука, но как ее констатирует? Однообразной, неинтересной констатацией: это создано Богом; так постановлено Им; здесь Бог, Его воля. Наука умест о подробностях вещей говорить гораздо интереснее. Невольно религия начинает уважать науку — но как *чуждое*, непонятное ей.

Раздвоение невольно раздражает как науку, так и религию. Раздвоение в конечном счете невыносимо. Религия *готова* обнять науку примирительно, но наука ждет *понимания и открытости своего искания* тоже, тогда как религию эта открытость смущает.

Но есть момент, — он не сразу очевиден, его открывает философия, — где религия, и конкретно христианство, *совпадает* с наукой. Христианство приблизило Бога, показало Его в Человеке, Иисусе Христе. Религия стала *субъективной, самостной*, в том смысле что Бог теперь открыт жизни моего духа, конкретной, непосредственной. Но ведь эта жизнь есть одновременно и начало познания. *Движение*, или, лучше сказать, энергия мысли суть познания Бога как Духа — и та же энергия мысли движет наукой.

Наука, слишком занятая своими деталями, может еще этого не видеть. Но философия понимает тайное единство христианства и всякого движения духа. Философия, особенно в философиях религии, выступает мостом между расколотыми сторонами разума.

Бог — общая тема философии и религии.

Предмет религии, как и философии, есть *вечная истина* в ее объективности, Бог и ничто кроме Бога и объяснения Бога. Философия не есть мирская премудрость, но познание *немирского*; не познание внешней массы, эмпирического наличного бытия и жизни, а познание того, что вечно, что есть Бог и что связано с Его природой<sup>199</sup>.

В главном религия и философия просто совпадают:

[...] философия сама есть служение Богу, религия, ибо она есть не что иное, как тот же отказ от частных домыслов и мнений в своем заня-

<sup>199</sup> Там же, с. 219.

тии Богом. Следовательно, философия тождественна с религией; различие заключается в том, что философия совершает это *собственным методом*, отличным от метода, который обычно именуют религиозным как таковым. Их общее состоит в том, что обе они — религии, различие заключается в характере и методе этой религии. Они отличаются друг от друга методами того, как они имеют дело с Богом<sup>200</sup>.

Знание отважилось идти своими путями, не подчинившись религии, — но на этих своих путях оно постепенно поднялось до философии и *по содержанию перестало отличаться от религии, сделало своей целью то же высшее, что и она*. Давно началось и взаимодействие обеих. Философии христианская церковь в своем богословии обязана началами христианского учения.

Сознание остается абстрактным, оно вне себя, чуждо самому себе, когда держится определений, данных извне или застывших — оно возвращается к себе, становится конкретным, когда оно энергия, действительность.

Важное об идее, мысли, представлении у Гегеля: они живые существа, летучие, подвижные, способные захватывать, поднимать тело и его нести — вдохновлять, заражать, возмущать. *Только эта сила действительна*, только она создает историю, только она побеждает, строит государства и разрушает их — в действии, развертывании, всегда неосуществленном, всегда несбываемом, всегда заново.

---

<sup>200</sup> Там же, с. 220.

Свобода в *своем собственном*, в субъективности у молодого Гегеля была не теорией, а опытом, по мнению некоторых — мистическим, экстатическим опытом. То был опыт идеи как живого существа, самостоятельного, самодеятельного, способного охватывать и поднять тело, телá, вести жизнь, вдохновлять ее. То было прозрение, что *только мощь идеи действительна и действительна, Wirklich*. Она и только она движет массами человечества и через них другими живыми существами и природой. Она создаст историю, строит государства и разрушает их — разворачиваясь небывало новым образом. *Зная ближайшим образом по себе, что дух, понятый таким образом, как вдохновение, определяет его жизнь, Гегель делает следующий шаг: он часть вселенной; как в нем, так и во всей природе, неживой, живой, разумной и космической правит, ведет, создает всё та же сила, которую он знает интимно в глубине, в начале самого себя.*

Субъективность, как мы о ней читаем в «Теологических произведениях молодого Гегеля», — она место встречи с Богом, — начало осуществления человека, государства и религии. Она же их суть и цель. Но субъективности противостоит объективность, субъекту — объект. Строго говоря, происхождение объекта, если субъект содержит в себе всё, неясно. При такой полноте субъекта — объекта не должно было бы в принципе быть.

После ранних прозрений, после программы на двух страничках, которую мы читали, в которой конечная цель, *обновление человека, государства и религии на началах субъекта*, названа, вся огромная тридцатипятилетняя философская работа Гегеля служила снятию *противоположности субъекта и объекта*. Субъектив-



ное должно было выйти из своей субъективности, стать всеобщим. Всеобщее выступало в облике объективного, внешнего, чужого — и подлежало усвоению. Предстояло открыть во всём то же начало, как в себе — т.е. узнать всё как *свое* — т.е. узнать себя во всём.

Дело, задача всей философии — это короткий загадочный текст, который древние прочитывали на фронто́не храма Аполлона в Дельфах, γνῶθι σαυτόν, *узнай себя*. Настоящая задача, поставленная этим текстом, содержащим суть философии не только по Гегелю, — не узнавание себя, а понимание самого этого текста. Его неверно слышат как приказ размышлять о самом себе. Это был бы приказ и мелочный и неисполнимый. Текст должен быть понят совсем иначе: *узнай себя в ближнем, в природе, в любой вещи, в Боге*; пойми: что бы ты ни понимал, как бы ни видел, ни оценивал, ни представлял, — *это ты; то, на что ты по ошибке сейчас смотришь как на чужое и внешнее, объект, есть ты сам*<sup>202\*</sup>.

*Узнай самого себя* — эта абсолютная заповедь ни сама по себе, ни там, где она была высказана исторически, не имеет значения только такого *самопознания*, которое направлялось бы на *отдельные* способности, характер, склонности и слабости индивида [...] Предъявленное дельфийским Аполлоном к грекам требование самопознания не имеет поэтому смысла заповеди, обращенной к человеческому духу извне, со стороны силы, ему чуждой; напротив, побуждающий к самопознанию бог есть не что иное, как собственный абсолютный закон духа<sup>203\*</sup>.

*Самопознание* в обычном, тривиальном смысле исследования собственных слабостей и погрешностей индивида представляет интерес и имеет важность только для отдельного человека, а не для философии; но даже и в отношении к отдельному человеку оно имеет тем меньшую ценность, чем менее вдается в познание всеобщей интеллектуальной и моральной природы человека и чем более оно, отвлекая свое внимание от обязанностей человека, т.е. подлинного содержания его воли, вырождается в самодовольное нянчание индивида со своими ему одному дорогими особенностями<sup>204</sup>.

Когда текст на фронто́не храма Аполлона прочитан верно, и понят как приказ, для узнавания открывается целый мир.

<sup>202\*</sup> См. об этом: В. Биbihин. О надписи *Ε* на древнем храме Аполлона в Дельфах // Балканские чтения — 4. ЕΛΛΑΣ (Древняя — Средняя — Новая) ГРЕЦИЯ. Тезисы и материалы симпозиума. М., 1997.

<sup>203</sup> Гегель. Философия духа, начало (= Энциклопедия философских наук, § 377).

<sup>204</sup> Там же.

Чтобы узнать в нем себя и чтобы открыть для человечества это узнавание в мире себя, в этой и только в этой цели Гегелем сделано всё, что им сделано.

Всякая деятельность духа есть поэтому только постижение им самого себя, и цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя<sup>205</sup>.

Между субъектом и объектом происходящее — *усвоение*. Углубление субъекта в *свое* — это одновременно, и происходит в той же мере, в какой стирается граница (любящим разумом, как мы читали у Гегеля) между субъектом и объектом. Иван Александрович Ильин, в большой книге «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», вышедшей под занавес в 1918 году (в 1923-м Иван Ильин был выслан из страны на «философском пароходе»):

Это сближение между субъектом и объектом следует представить себе с полной отчетливостью, ибо в нем сущность освобождения.

«Освободить» себя [слышим в *свободе свое*] — значит *обновить* условия своего бытия так, чтобы из них *исчезло всякое инобытие*. Однако «исчезновение» всего «иного» недостижимо ни на пути ослепленного отрицания, ни на пути бесследного уничтожения. Освобождение мыслимо только так: *инобытие приемлется как инобытие, затем усваивается и, наконец, разоблачается как лживое инобытие*. Разум побеждает неразумную видимость объекта.

[...] Так «душа» примет свое «тело», «внешние вещи», свои собственные бессознательные «влечения», «бытие других людей», «хозяйство» и т.д. [...] Субъект предоставляет объекту вступить в свою сферу; он ставит себя как бы в пассивное положение, *позволяет* себя ограничить и определить, терпит воздействие. Этим он вводит в себя содержание объекта, вработывает его, вбирает его в себя и усваивает его. Субъект переводит данное ему предметное содержание на гибкий и могучий язык своей «идеальной природы»; он «идеализирует» его, т.е. отрицает его самобытную реальность, с тем, чтобы сохранить его мощь и его богатство на высшей ступени. Благодаря этому он овладевает им и подчиняет его себе в качестве «момента».

[...] Дух не только обогащается содержанием «тела», «внешних вещей», «хозяйства» и т.д., но сам реально обращается к ним и преобразует их существование. [...] Тогда объект является побежденным, и субъект получает полное основание сказать ему: «ты — это я, а я — это ты»; или «ты и я — одно и то же»<sup>206</sup>.

<sup>205</sup> Там же.

<sup>206</sup> И.А. Ильин. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В двух томах. СПб., 1994 (репринт), с. 261 сл.

Здесь есть опасность соскользнуть в *гегельянское* понимание Гегеля и либо, как Фейербах и Макс Штирнер, утопить мир в «человеке» («философия есть антропология») и в Я, либо наоборот, как Маркс и Энгельс, утопить целиком человека и Я в мире как большой системе отношений. Скользнуть из Гегеля на ту или другую сторону в гегельянство так же просто, как сорваться танцуя на канате. *У Гегеля усвоение объекта субъектом кончается тем, что субъект и объект впервые приходят к своей независимой самостоятельности.* Субъект, любящим разумом понимая объект, возвращает ему его самого, впервые восстанавливает его в его существе из потерянности объекта в мире. Какой же тогда смысл *у-своения*? Тот, что и субъект и объект возвращаются в *свое*, и их слияние заключается в том, что оба становятся сами собой. Инобытие, чужое остаются — как *освоенные*. Если бы они ушли, мир обеднел бы, как сразу страшно обнищал мир у Фейербаха и Маркса.

Объект оказывается разоблаченным, а субъект — свободным от «инобытия». Но именно благодаря этой свободе субъект имеет возможность снова «отпустить» объект в инобытие и предоставить ему вести свое «внешнее» существование. Теперь «инобытие» уже не страшно духу; по крайней мере в той разновидности его, которую он поборол. Дух оказывается «закаленным» против опасности «внешнего» воздействия. Он чувствует себя господином предмета и ставит себя в «безразличное» отношение к нему<sup>207</sup>.

Неточность у Ильина? Да. Он сам только что сказал, что субъект *отпускает* объект в инобытие. Поэтому *господин* предмета он не в смысле взятия во владение, а в смысле способности не видеть в предмете чужое: имеет власть снять *опредмеченность* предмета, освободить вещь от предметности, имеет власть избавить вот эту конкретную, уникальную данность от этого ящика, в которую она заколочена, — от ящика объективации, когда вещь поставлена словно для учета в ряд с другими.

Событие, которое здесь описываем Ильин и я, понятно; опыт его есть у каждого. *Свобода в своем* — внятная формула, которую с вариациями мы встречаем у разных философов. Наоборот, *объект, субъект, инобытие, субстанция* — рубрики, эти и подобные, *в себе, для себя*, — в них есть временное, условное. Прямое, ясное дело увязает в этих терминах Гегеля. Особенно *триада*, положение-противоположение-сложение, через которую Гегель механически проводит то, что тематизирует. Механику Гегеля

<sup>207</sup> Там же, с. 262.

принимают за суть его учения. Она на самом деле для этой сути не важнее, чем специальная этажерка для книг под рукой около стола, которой он пользовался.

Гегель берет термины своей эпохи в уверенности, что сумеет наполнить их *системным* смыслом. Система у Гегеля имеет смысл не удачной конструкции, а *обязательной привязки каждого шага мысли к мировой взаимосвязи*, к единому, к целому. Такая система правит в его текстах с самого начала. Появившаяся позднее система как компактная терминологическая структура — другое, техническое дело, для сути его мысли так же важная, как расписание его занятий.

Еще раз, это важно: *совершенно разные вещи* сплоченные в обойму системы понятия, например триада *сознание-самосознание-разум* внутри раздела В «Философии духа» — и понятие (идея) живая действительность. Об этом понятии Ильин:

Во всём, что «*есть*» и что «*оживет*» в мире, — *Понятие* является *активной, творческой силой*. Понятие есть то, что «*действует*» (das Wirkende) [...] «*Действительное*» (das Wirkliche) *есть творческий итог действия, совершенного Понятием*. Гегель выражает это так: «*всё действительное есть лишь постольку, поскольку оно имеет в себе Идею и ее выражает*»<sup>208</sup>.

Ильин жалуется, что Гегель редко, собственно никогда не предупреждает, когда от общепринятого, лучше сказать, служебного, технического, вспомогательного смысла слова переходит к *своему*, от полезной системы — к Системе как целому, от лексического понятия к живому Понятию,

[...] не всегда корректная терминология Гегеля повинна во многих позднейших недоразумениях<sup>209</sup>.

Так же исследователи жалуются на терминологическую непоследовательность Аристотеля, Лейбница. Мыслители пишут не лексикой, а невыразимой мыслью, как огнем. Как будто бы знакомая лексика у них к ним подступа не дает. Кто не рискует вцепиться в *само дело*, которым они захвачены, тот останется при переборе лексики. Wirklichkeit у него <Гегеля> — не «объективная реальность», а энергия (этимологически это слова одного корня) в аристотелевском смысле эк-статической полноты бытия, как мы

<sup>208</sup> Там же, с. 225.

<sup>209</sup> Там же.

читали в ранних произведениях о деятельной свободе античного гражданина. Такая полнота предполагает *этику* (метафизика сводится к этике, мы читали<sup>210</sup>, смелость, прежде всего восное неуважение к жизни. — Якобинец Гегель таким и остался. Пятидесятилетний, он устроил праздник в день взятия Бастилии и накупил шампанского для друзей<sup>211</sup>.

*«Энциклопедия философских наук»* (курс зимний 1816/1817 в Гейдельберге, вышел книгой летом 1817). Ее составляет триада *Логика—Философия природы—Философия духа*. Чистый ум (логика) встречает свою противоположность в материальной природе, но воссоединяется с нею и с собой в духе. «Философия духа», начиная с субъективности (тезис), наталкивается на объект (антитеза), чуждость которого преодолевается абсолютным духом сначала и непосредственно в искусстве (тезис) — но для искусства непостижимо религиозное откровение (антитезис), искусство и религия соединяются в философии (синтез). Триада разворачивается *при любом обращении внимания на что бы то ни было: полагание* (тематизация) любой вещи предполагает ее *отделение* от фона, т.е. *противоположение*. Ночь предполагает день, жизнь — смерть, мужское — женское. Парность вещей не ограничивается пифагорейским списком и этими гераклитовскими примерами, она распространяется на всё. Это было осознано школой германской мысли, к которой принадлежал Гегель, особенно Шлейермахером. Строго говоря, третья, среднее или общее двух полюсов пары в философской традиции, от Пифагора и Гераклита, несхватываемо. Как скачок в непостижимое надо было бы понимать и гегелевский синтез.

Но приходится подозревать, что неутомимость и бесперебойность Гегеля в нахождении единящего третьего для любой пары противоположностей провоцировали обращение с триадой как с диалектической машиной. Надо внимательно отнестись к наблюдению Кьеркегора, что примечания, которые у Гегеля вытеснены

<sup>210</sup> ...eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in d[ie] Moral fällt (wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben, nichts *erschöpft* hat) so wird diese Ethik nichts anders als ein vollständiges System aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate <enthalten> seyn. Die erste Idee ist natürlich d[ie] Vorst[ellung] von *mir selbst*, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze *Welt* — aus dem Nichts hervor — die einzig wahre und gedenkbare *Schöpfung aus Nichts*. (Mythologie der Vernunft..., S. 11). <См. рус. пер. в изд.: *Г. Гегель. Работы разных лет...*, т. I, с. 211>.

<sup>211</sup> Mythologie der Vernunft..., S. 167.

из систематического триадного изложения, выгодно отличаются своей *неабстрактностью*<sup>212</sup>.

*Духу противоположна остановка, его движение это отрицание (критика как высшая религия у Бруно Бауэра).*

Дух не есть нечто пребывающее в покое, а скорее, наоборот, есть нечто абсолютно беспокойное, чистая деятельность, отрицание или идеальность всех устойчивых определений рассудка [...]<sup>213</sup>

Достаточно *отпустить* мысль в то, с чем она имеет дело. Лишь бы не мешать ей нашими же собственными схемами и догадками — дать ей самой расти как семени (и можно вспомнить об античном логосе-семени).

[...] Его собственная, включающая в себя противоречие между простотой и различием и именно потому беспокойная природа, побуждает его к самоосуществлению [...] Понятие оказывается независимым от нашего произвола не только в начале и в ходе своего развития, но также и в его заключительной стадии [...] Зародыш растения — это чувственно наличное понятие — завершает свое развитие с некоторой равной ему действительностью, а именно порождая семя. То же самое справедливо и относительно духа<sup>214</sup>.

Отпусти мысль, не мешая ей своим произволом, в самодвижение. Она живой автомат (настоящий, т.е. спонтанный, самодвижный, а не программированный), так или иначе впадающий в завершенность вида, — и лучше:

Это смыкание начала с концом — это прохождение понятия в процессе своего осуществления к самому себе — проявляется [...] в духе в еще более совершенной форме, чем только в просто живом существе, ибо в то время, как в этом последнем порожденное семя не тождественно с тем, что его породило, в самопознающем духе порожденное есть то же самое, что и порождающее<sup>215</sup>.

Отсюда счастье полного сознания своего развития. Счастливое возвращение к себе — цель потому, что *жизнь здесь су-*

<sup>212</sup> «Философ должен включить в *текст* философии то, что в человеке *не* философствует, что, напротив, направлено *против* философии, что *оппонирует* абстрактному мышлению, а следовательно, то, что у Гегеля низведено до уровня *примечаний*» (Лёвиг. От Гегеля к Ницше..., с. 185).

<sup>213</sup> Гегель. Энциклопедия философских наук, § 378.

<sup>214</sup> Там же, § 379.

<sup>215</sup> Там же.

*мела воссоздать, спасти сама себя и потому уверена в себе: если она умеет сама себя восстановить, ей уже ничто не может грозить.*

[...] Самосохранение есть привилегия живого и в еще большей мере духа<sup>216</sup>.

Целое в полном смысле слова, т.е. спасенное, само хочет войти в мир и дарит интуицию спасения.

«Энциклопедия философских наук», очень систематичная у Гегеля в учебных целях, долго служила матрицей для издателей при упорядочении ими *рассыпанных* текстов. Но можно услышать, что главная книга Гегеля — более ранняя

«*Феноменология духа*», законченная в 1806—1807 в Иене, в начале XIX века философской столице Германии, куда Гегель переехал в начале 1801 года в дом своего друга гениального Шеллинга, двадцатипятилетнего профессора философии Йенского университета, и *догнал* его — хотя и с трудом, юного гения, революционера философии, поэта на кафедре, вдохновенного, небрежного, он, Гегель, слишком прямой и деловой, небрежный к риторическому блеску<sup>217</sup>, — как внезапно большим количеством

<sup>216</sup> Там же, § 381.

<sup>217</sup> О Шеллинге: «Mit persönlicher Zuversicht verband er rhetorische Leichtigkeit. Überdem fesselte die Zuhörer der Nimbus eines Revolutionärs in der Philosophie, welchen Schelling stets über sein genial vernachlässigtes, vornehm unbestimmtes Wesen verbreitete ... dagegen machte die schlichte Manier Hegels einen merklichen Abstich. Seine Darstellung war die eines Menschen, der, ganz von sich abstrahierend, nur auf die Sache gerichtet, zwar keineswegs des treffenden Ausdrucks, wohl aber der rednerischen Fülle entbehrt... Rücksichtslos gegen die rhetorische Eleganz, sachlich durch und durch... wußte Hegel die Studierenden durch die Intensität seiner Spekulation zu fesseln. Seine Stimme hatte Ähnlichkeit mit seinem Auge. Dies war groß, aber nach Innen gekehrt und der gebrochen glänzende Blick von der tiefsten Idealität, welche momentan auch nach Außen hin von der ergreifendsten Gewalt war. Die Stimme war etwas breit, ohne sonoren Klang, allein durch die scheinbare Gewöhnlichkeit drang jene hohe Beseelung hin, welche die Macht der Erkenntnis erzeugte und welche in Augenblicken, in denen der Genius der Menschheit aus ihm seine Zuhörer beschwor, niemanden unbewegt ließ. Der Ernst der edlen Züge hatte zuerst wenn nicht etwas Abschreckendes doch Abhaltendes, aber durch die Milde und Freundlichkeit des Ausdrucks wurde man wieder gewonnen und genähert. Ein eigentümliches Lächeln offenbarte das reinste Wohlwollen, allein zugleich lag etwas Herbes, ja Schneidendes, Schmerzliches oder vielmehr Ironisches darin» (K. Rosenkranz. G-W-F-Hegels Leben. Berlin 1844, S. 160; 215. Цит. по: Franz Wiedmann. Georg Wilhelm Friedrich Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Rowohlt 1965, S. 38). <С уверенностью в себе он соединял риторическую легкость. Кроме того

написанного (начиная с *Differenz des Fichteschen und Schelling-schen Systems der Philosophie*, где видел у Фихте «бессмертный шедевр спекуляции», но не системы, за выпадением натурфилософии, нравственности и эстетической культуры), так и успехом преподавания, к которому он (*venia legendi*) был *габилитирован*, правда, пока всего лишь как приват-доцент, 27.8.1801 (Гегель читает в Иене курсы до назначения 15.11.1808 директором гимназии и «профессором философских подготовительных наук» в Нюрнберге).

Триадная схема не бросается в глаза в «Феноменологии духа». Субъект, упрочение его сознания в знании, *усвоение мира* — дело, которым занят Гегель в этой работе. Субъект есть действительность и тем самым бытие, причем живое. *Разумный субъект* есть деятельная действительность (мы переводим — энергия) *целесообразная*<sup>218</sup>. *Получается, что действительность субъекта имеет цель. Это кажется неувязкой, тем более рядом с упоминанием Аристотеля, у которого энергия сама себе цель. Но у Гегеля цель деятельной действительности субъекта — это сам же субъект.*

Следуя определению, которое Аристотель дает природе как целесообразной деятельности, цель есть непосредственное, *покоящееся*, неподвижное, которое *само движет*; таким образом, это — субъект [...] Результат [...] тождествен началу [...] *начало есть цель*<sup>219</sup>.

слушателей захватывал нимб революционера в философии, который всегда сиял над этим гениально небрежным, возвышенно неопределенным существом. Напротив, простая манера Гегеля представляла собой разительный контраст. Его изложение было делом человека, целиком абстрагировавшегося от себя и сосредоточенного на предмете. Хотя он и не отказывался от удачных выражений, но избегал ораторской избыточности речи. Равнодушный к риторическому изысканию, неуклонно державшийся предмета... Гегель умел захватить учащихся интенсивностью своей спекулятивной мысли. Его голос был схож с его глазами: крупные, но обращенные внутрь и лишь мгновениями бросающие сверкающий взор из глубочайшей идеальности вовне, они обладали мощной властью. Голос был довольно широк, без сонорных звуков, но сквозь кажущуюся обычность прорывалось высокое воодушевление, рождаемое силой познания. Моментами оно так завораживало слушателей человеческим гением, что никого не оставляло равнодушным. Серьезность благородных черт поначалу производила если и не пугающее, то отчуждающее впечатление, однако мягкая дружелюбность в обращении восстанавливала близость. Своеобразный смех являл чистейшую благожелательность, но в то же время содержал в себе нечто горькое, даже колкое, болезненное или скорее ироничное. — Пер. А.В. Ахутина>.

<sup>218</sup> Гегель. Феноменология духа. М., 1959, с. 11 (Предисловие).

<sup>219</sup> Там же.



Результат деятельности по достижении цели — та же самость, вернувшаяся в себя после подвига усвоения мира. *Как у Аристотеля, у Гегеля тоже действительность есть своя собственная цель.* Это как семя в своем росте имеет целью себя же, развитие того что оно есть и должно быть.

Хотя зародыш и есть *в себе* человек, но он не есть человек *для себя*; для себя он таков только как развитый разум, который *превратил* себя в то, что он есть *в себе*. Лишь в этом состоит действительность разума<sup>220</sup>.

Цель это конечный результат, но она же и *есть сейчас достигнутая в самом факте деятельности.* Это трудно для понимания, потому что речь идет о единстве движения и покоя. Покой неподвижности — мертвый. Но полнота движения это, говорит Гегель, *уверенный покой*, живой, настоящий — как если бы только завершенная энергия и могла быть подлинным покоем.

Как у Гераклита *всё течет*, — *всё* это мир, т.е. бытие, — так у Гегеля истина бытия есть только в движении. Знание истины поэтому возможно только как *система* — в том смысле системы, о котором мы говорили, как чувства *целого (всего)*. Стоит фиксировать истину определением, и она уже ложь. Стоит выдвинуть тезис, и к нему сразу уже есть равновесный антитезис.

[...] Знание действительно и может быть изложено только как наука или как *система* [...] основоположение или принцип философии, если он истинен, тем самым уже и ложен, поскольку он существует лишь в качестве основоположения или принципа. — Поэтому его можно легко опровергнуть. Опровержение это состоит в том, что указывается его недостаточность<sup>221</sup>.

Для этого созвездия — истина как система, субъект как действительность (энергия), субстанция как субъект — у Гегеля есть имя, подготовленное религией и культурой Европы: абсолютный дух,

[...] самое возвышенное понятие, и притом понятие, которое принадлежит новому времени и его религии. Лишь духовное есть то, что *действительно*<sup>222</sup>.

В предпоследней цитате наука и система стояли рядом как синонимы. Если система — это постоянная интуитивная связь

<sup>220</sup> Там же.

<sup>221</sup> Там же, с. 12.

<sup>222</sup> Там же.

с мировым целым (с мировым духом, с духом времени), то и под наукой нужно понимать не расхожее мнение о ней. Wissenschaft в немецком от Wissen, *знание*; знание надежное, ближайшее это Gewissen, совесть (сознание как совесть). Такое знание, Wissen, развертывающее свою действительность, и есть наука, Wissenschaft.

Еще раз: действительно только то, что в себе самом имеет свое начало. Оно способно себя восстановить *и в этом практическом смысле вечно*. Всё остальное отдано смерти. *Вызывающим образом деятельный дух идет навстречу противоречию, разрыву, в конце концов смерти*. Он не имел бы достоинства, если бы не знал, как себя вести перед лицом смерти.

Смерть [...] есть самое ужасное, и для того, чтобы удержать мерное, требуется величайшая сила. Бессильная красота ненавидит рассудок, потому что он от нее требует того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие. — Эта сила есть то же самое, что выше было названо субъектом [...]»<sup>223</sup>

Защтопанный чулок конечно лучше разорванного, говорит Гегель в другом месте; но с сознанием дело обстоит наоборот. Вкладывание субъективностью себя внутрь вещи, объекта, это на каждом шагу преодоление — *в разрыве* — смерти. Принять реальность смерти, преодолеть ее (и тут, в этом преодолении *сейчас* вечность, а не когда-то) — только этот путь ведет к полноте, иначе ограниченность, смертность с самого начала. Гегель в экстазе от того, как сила духа не знает пределов.

Но если вечность таким образом дана здесь и теперь в высшей действительности духа, то в чем смысл человеческой истории?

Большой «Курс лекций по философии всемирной истории» прочитан в берлинское последнее десятилетие. Лицевой

<sup>223</sup> Там же, с. 17.

принцип курса — разум правит миром, его история движется осмысленными, целенаправленными шагами. Дух приходит к знанию своей истинной сути, это одно; знание осуществляется, становится предметом, событием реального мира, это второе. Для своей цели дух пользуется поступками исторических людей, которые в свою очередь для своих целей пользуются помощью массы, которая не оставляет, кроме как через них, своего следа и своих имен в истории. И как подчиненная масса, следуя вождям, не знает или криво понимает цели ведущих, так герои истории, при всей своей чуткости к духу времени, при всей своей разумности, хотя они говорят и делают лучшее из всего, что вообще по-человечески может быть сделано, — и они тоже, что бы они ни думали о своей самостоятельности и зоркости, тоже только инструменты мирового духа: он *обводит*, перехитряет их своей хитростью (*die List der Vernunft*), пользуется ими как своими делопроизводителями, *Geschäftsführer des Weltgeistes*. Их провалы, неудачи, трагедии — и, ступенькой ниже, бесчисленные беды безымянной от них зависимой массы — *не срыв истории, а только знак того, что она спешит к своей великой цели*. А когда не спешит, когда человечество переживает эпохи покоя и счастья? Ничего хорошего. Всемирная история — не полигон для человеческого счастья. Счастливые эпохи — пустые страницы в ней.

Глубже и важнее этой отчетливой запоминающейся схемы — менее бросающееся в глаза понимание *каждого* момента истории как ее *высшей точки*, осуществления и конца. *Всякое* маркированное событие истории — это возвращение духа к своему началу, стало быть завершение цикла. История размечена этими завершениями. Она кончается *всегда*. Так юноша Ахиллес утверждает *окончательно* прекрасную свободную индивидуальность в соревновании с Троей, собственно восточным началом размытой, неоформленной личности — но это окончательное утверждение индивидуальности есть одновременно *начало* «греческой жизни». Другой юный герой, Александр Македонский *окончательно завершает*, опять же в решающей победе над Азией, великий период греческой античности — но тем самым закладывает фундамент Европы.

Окончания, завершения истории, они же ее подъемы, взлеты отмечены *относительно* важными событиями, удобными для наблюдения. Что *не* наблюдается в узловые моменты истории — это достигаемая в героях или в ситуациях полнота *действительности*. Вступление Наполеона в Йену 13.10.1806 (Герцен повторяет

эффектную фразу биографов<sup>224\*</sup>, что Гегель с рукописью «Феноменологии духа» под мышкой скромно наблюдал<sup>225\*</sup>) было относительно важным очевидным событием всемирной истории, невидимым был мировой дух, собранный как в фокусе в фигуре императора.

Den Kaiser — diese Weltseele — sah ich durch die Stadt zum Rekognoszieren hinausreiten; — es ist in der Tat eine wunderbare Empfindung, ein solches Individuum zu sehen, das hier auf einen Punkt konzentriert, auf einem Pferde sitzend, über die Welt übergreift und sie beherrscht [...] Von Donnerstag bis Montag sind solche Fortschritte nur diesem außerordentlichen Manne möglich, den es nicht möglich ist, nicht zu bewundern<sup>226</sup>.

Христианский мир — это мир завершения, «принцип [свободы индивида] исполнен и тем самым полностью осуществился конец дней». Но христианство и *пришло в мир* тоже потому, что времена исполнились и наступили последние времена. Как та эпоха, эсхатологических ожиданий конца мира, стала началом новой великой истории, так и современное завершение.

История движется к таким моментам *завершающей полноты* — и из них! Я говорю об этом: история размечена ренессансами, ренессанс — это *возрождение*, восстановление, апокатастасис чего? *Всего, что имеет в истории смысл.*

Каждый маркированный момент истории такой. Он победа, как например Французская революция — это, после долгой борь-

<sup>224\*</sup> Дневник Герцена за 30 августа 1844 года: А.И. Герцен. Собр. соч. в 30 тт. М., 1954—1966. Т. 2, с. 378.

<sup>225\*</sup> «Из дневника Герцена: "...когда французы вошли в Йену, он [Гегель] положил в карман рукопись и пошел искать пристанища <...> Тут он видел Наполеона — diese Weltseele, как он говорит. 'Странное чувство, — продолжает он, — видеть такое лицо: вот эта точка, сидящая на лошади, тут... царит миром'". Герцен затем дополняет письмо Гегеля от себя: "И прибавить следует: в толпе едва заметная фигура, бедный профессор несет в кармане исписанные листы, которые не меньше будут царить, как приказы Наполеона. Жизнь!" "Исписанные листы в кармане" — это рукопись только что законченной "Феноменологии духа"». Цит. по: И. Панерно. Советский опыт, автобиографическое письмо и историческое сознание: Гинзбург, Герцен, Гегель. НЛО. 2004, № 68. ... Прим. А.В. Ахутина.

<sup>226</sup> Briefe von und an Hegel. Hg. Von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952—1960, 4 Bde. Bd. I, S. 120. <Я видел сегодня кайзера — мировую душу, — едущего по городу с целью рекогносцировки; это в самом деле удивительное ощущение, видеть такого индивида, который здесь, сидя на лошаде, сконцентрированный в одной точке, вторгается в мир, чтобы им овладеть <...> Такие успехи от четверга до понедельника возможны только для из ряда вон выходящего человека, ему нельзя не удивляться. — Пер. А.В. Ахутина>.

бы, начатой еще до Лютера, окончательное освобождение от авторитета папы.

Начало таким образом, в той мере, в какой история вообще еще есть, — здесь и теперь. Если действительности (т.е. субъекту, т.е. духу, т.е. бытию) что-то вообще удастся, то это осуществление себя в возвращении к своему.

Дух всегда занят порывом возвращения к себе, восстановления себя. Что бы ни произошло в вещественном и духовном мире, для него это вызов к новому подвигу.

Вы видите здесь неспособность видеть историю с птичьего полета: она понятна Гегелю только изнутри, из опыта своего подъема, экстаза. Если бы он обозревал историю со стороны, он конечно не сказал бы, что в ней нет и не было другого действительного начала кроме европейского, и не было и не может быть церкви выше прусского протестантизма. Человек отвечал за свой мир, ближайшее.

Мы помним: по Гегелю с гибелью античной и германской свободы, с отчуждением Бога от человека, разучившегося достойно нести Бога в себе, христианство через богочеловека снова вернуло Бога внутреннему человеку. Поэтому секуляризация не только не отпадение от истины христианства, а наоборот, осуществление цели христианства: возвращение через мораль уважения к личности, через субъективное искусство, через новейшую философию абсолютного духа — это шанс возвращения к описанному в теологических сочинениях молодого Гегеля свободному человеку, который осуществлял Бога в достойном, мужественном поступке.

Так называемая секуляризация изначального христианства — его духа и его свободы — ни в коем случае не означает для Гегеля какого-то предосудительного отпадения от его изначального смысла, но напротив — истинную экспликацию этого первоначала посредством его позитивного осуществления<sup>227</sup>.

Подчеркивая эту свою фразу, Лёвит цитирует из правого, точнее, может быть, правоверного гегельянца Карла Людвига Михелета (1801—1893; о нем, о его пятитомнике *Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft*, В., 1876—1881, должны были бы вспоминать гуссерлианцы, когда они связывают с Гуссерлем идею философии как строгой науки):

<sup>227</sup> Лёвит. От Гегеля к Ницше..., с. 133.

Целью [гегелевской] философии является обмирщение (секуляризация) христианства<sup>228</sup>.

Возвратить Бога в действительность, покончить с вынесением его за облака, что произошло потому что ослабевший человек разучился ощущать его как *ближайшего* к себе. Пусть образ такого Бога вернется туда, куда он принадлежит, в мифологию. И думая о том, до какой степени, особенно в последние годы, дошла секуляризация христианства, мы начинаем серьезнее прислушиваться к речам учеников у могилы Гегеля: они сравнивали его с Иисусом Христом.

Христианство окончательно осуществится, перейдя в мирскую нравственность, в новую свободу прорыва к *своему*. Что достигнуто христианством, шире, что однажды действительно достигнуто духом, закрепилось навсегда. Однажды взятая духом высота взята навсегда. Внешний признак необратимости: почти весь мир живет в *эпоху Господа*, ведя счет времени от Его рождения.

*Новое началось*. Старое нигде не делось, оно почва, мы строим не на пустом месте. Те же мысли продолжает

«*Философия права*», курс, принявший окончательную форму тоже в берлинское десятилетие. О принципе *свободы собственности*, который, по Гегелю, теперь начнет неотвратимо работать в мире, хотя бы ему, как христианству, пришлось ждать своего осуществления 2 000 лет, мы уже говорили 7 февраля. Важная тема этого курса — право как осуществление разумной свободы, тем самым нравственности, государство как гарант права, тем самым носитель мирового духа. Если государство и церковь стоят на почве духа, неизбежно *совпадение государства, религии и философии*, примирение *всей* реальности с духом, государства с религиозной совестью и с философским знанием.

«*Лекции по эстетике*», начатые в 1818 г. в Гейдельберге, расширенные при повторении тоже в берлинское тринадцатилетие, поражают специалистов пониманием искусства. Говорят, он пользовался музеями Берлина, благодаря очень хорошему профессорскому окладу имел возможность в каникулы посещать галереи Дрездена, Вены, Парижа, Амстердама. Тезис о *конце* искусства, над которым многие попусту ломают голову, надо понимать в смысле

---

<sup>228</sup> L. Michelet, Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin, 1843, S. 304 f.

*начала*, как сказано выше о смысле истории. О том, что великие образы искусства остались в *прошлом*, бессмысленно жалеть.

Свежа только современность, всё остальное — бледнее бледного [...] Хотя мы находим изображения греческих богов столь замечательными или видим, что Бог-отец, Христос и Мария изображены столь достойно и совершенно, уже ничто не поможет, мы более не преклоним колен<sup>229</sup>.

Живо не великое в искусстве, а *наша* способность им жить. Если мы понимаем всю классику, но живем не ею, лучше расстаться с этим пустым эстетизмом. Никакое чужое величие не выше того, что нам *своё*. Отвлеченные представления о величии чего бы то ни было, пусть даже Бога, *должны быть разрушены*. Искусство кончилось не потому, что иссякло, а потому что *мы* знаем, видим *своим* уже не искусство.

Кто *мы*? Кто всего ближе. Я. Философ. Поэтому так же бессмысленны, как опасения, не кончилось ли действительно искусство, раз Гегель сказал о его конце (не кончилась ли история, раз Гегель говорил о ее завершении), — так же нелепы пересмотры, переоценки искусства, раз Гегель поставил его ниже философской мысли. *Свое собственное ближайшее* — за это и только за это Гегель отвечает. Поэтому *точно так же абсурдно смеяться над ним если*

в «*Лекциях по истории философии*» этапы этой истории во времени — одновременно разворачивание существа философии, вплоть до ее завершения у самого Гегеля, который соединяет в своей системе всё прежнее знание и, *снимая* его, окончательно <завершает> 2 500 лет развития философской мысли. Смейтесь и вы. Смеялся над профессором Гегелем, сомневаясь, что провидение действительно лично сообщило ему свои планы, Керкегор. Но хорошо бы у Керкегора и у вас хватило мужества сделать честно *всё*, что человечески возможно в деле, за которое вы взялись. И потом сказать с вызовом: сделал что мог. Посмотрим, найдется ли у кого сил сделать лучше. Над таким будут смеяться те, кто даже и не берется пробовать.

Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen. Die letzte Philosophie ist das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Prinzipien sind erhalten. Diese konkrete Idee ist das Resultat der *Bemühungen des Geistes* durch fast 2 500 Jahre

<sup>229</sup> Цит. по: *Лёвит*. От Гегеля к Ницше..., с. 135.

(Thales wurde 640 vor Christus geboren) — seiner *ernsthaftesten Arbeit*, sich selbst objektiv zu werden, sich zu erkennen:

Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem<sup>230</sup>.

Мое издание дает латинскую цитату без комментария, и зря. Замененные Гегелем слова Вергилия, *romanam condere gentem*, создать римское государство, у Гегеля конечно в памяти стояли. Познание себя приравнивается к основанию всемирной империи. О том, что он основывает, он не мог думать, догадываться, предчувствовать. *Что* именно, мы не знаем и знать уже не можем. Если только вро-вень с Гегелем не возникла мысль равной мощи. Во всем оставшемся XX веке такая уже не возникла. Загадочные предсказания Гегеля об Америке, «стране будущего», и России с «огромными возможностями развития своей интенсивной культуры» им не были развернуты.

«*Науку логики*» (Нюрнберг, 1812—1816) называют иногда главной работой Гегеля. Она и самая трудная. Гегель сообщает о ней Нитхаммеру, что она ничего не содержит из обычной так называемой логики, что это метафизическая логика и что получается громадная книга *des abstrusesten Inhalts* «головоломного содержания»<sup>231</sup>. «Наука логики» должна была покончить с тем позором, что образованный народ живет без метафизики, как храм, обустроенный и украшенный, без алтаря. Эта логика — *die Gedanken Gottes vor der Schöpfung*,

Логику [...] следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. *Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе*

<sup>230</sup> *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. 3. Bd. Leipzig: Reclam 1971, S. 622.* <«Досюда дошел мировой дух. Последняя философия это результат всей предшествующей; ничто не потеряно, все принципы сохранены. Эта конкретная идея есть результат *усилий духа* на протяжении почти 2500 лет (Фалес родился в 640 г. до р.х.) — его *серьезнейшей работы*, чтобы стать объективным, чтобы познать себя»>. Ср. рус. пер. Б. Столпера: «До этой стадии дошел мировой дух. Каждая ступень имеет в истинной системе философии свою собственную форму; ничто не утеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия представляет собой целостность форм. Эта конкретная идея есть результат стараний духа в продолжение своей серьезнейшей, почти двадцатипятивековой работы стать для самого себя объективным, познать себя: *Так трудно было духу познать самого себя*» — Гегель. Соч. Т. XI. М.-Л., 1935, с. 513. Строчка стиха — переделанная Гегелем строка из «Энеиды» Вергилия: *Tantae molis erat Romanam condere gentem. Aeneid, I. 33* («Вот, сколь огромны труды, положившие Риму начала», пер. С. Ошерова). — Пер. и прим. А.В. Ахутина>.

<sup>231</sup> *Briefe von und an...*, I, S. 393.



и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение Бога, каков Он в Своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа<sup>232</sup>.

Трехчастное деление здесь прозрачно и запоминается. Две первых книги заняты *объективной логикой*, т.е. прежней метафизикой, и точнее онтологией, учением о бытии, *ens*, которое в немецком языке «к счастью» именуется двумя словами, *Sein* и *Wesen*. *Sein* — это чистое беспредметное *есть*, «неопределенное непосредственное», т.е. то ближайшее ко мне, которое еще никак себя не определило. Оно *никакая не вещь*, т.е. чистое ничто, и определяется в качество, величину (количество) и меру. *Wesen* — то же бытие, но уже не как *неопределенно непосредственно ближайшее*, а как *узнанное*, или *увиденное*. Бытие в *Wesen* является и в конце концов достигает *действительности*. Действительность его высшая истина. *Sein* и *Wesen* даны как, соответственно, *непосредственное* и *рефлексия*. Между этими двумя, противоположными полюсами, бытие расколото.

Соединит их *понятие*. В понятии рефлексия *приимрывается* с непосредственной, т.е. необъяснимой, принудительной мис данностью, через видение в этой данности *того самого*. Понятие — одновременно и данность и рефлексия, которые остаются нерушимо самими собой, т.е. вовсе не так, что в какой-то самозабвенной мысли я перестаю рефлексировать и сливаюсь со своей непосредственностью — наоборот: как никогда для меня ясна моя, рефлектирующего, отдельность от данности, но с молнией открытия: *так именно должно быть; это, противостояние рефлексии и непосредственности, то самое*. Я возвращаюсь к простейшей непосредственности, но уже никогда <никуда> от меня не денется знание ее, разрешающее ее, *снимающее*, отпускающее ее в прежнюю непосредственность, которая уже никогда не будет терзать и мучить меня своей необъяснимостью. И вовсе не так, что в понятии я наконец объяснил себе, почему с бытием обстоит всё именно так, почему есть всё то что есть. Понятие, *Begriff*, это схватывание как принятие. Что, я сначала объяснил, почему всё именно так как оно есть, а потом принял? Ничего подобного. Я за тысячу лет не объясню. Нет: я *сначала* принял, вдруг, ни за что, непонятно почему. Принятие было только подготовлено моей до этого честностью, трудом, усилиями, но приходит оно вдруг и ниоткуда. Захваты-

<sup>232</sup> Г.В.Ф. Гегель. Наука логики. Том I. М., 1970, с. 103.

вает меня. *Begriff* в одинаковой мере и схватывание мною бытия, и моя захваченность — чем? Им же, понятием. Вспомним, что говорилось об идее как о живом носителе всего.

**Сёрен Керкегор** (вернес было бы Кергегор, 1811—1855) в магистерской диссертации

«*О понятии иронии*» (1840) определил свой стиль: *ирония* как последовательное, убежденное следование мысли, под которой я поставлю не свое имя.

16 октября 1843 года в книжных магазинах Копенгагена появились три книги.

«*Страх и трепет*», автор Иоханнес де Силенцио. Это латинская форма Иоганна Молчаливого из сказки братьев Гримм «Верный слуга», который предупредил своего хозяина, молодого короля, о грозящей беде, хорошо зная, что за то превратится в камень. Книга — отчаянная отповедь Гегелю. *Бог не абсолютная идея разума, не в действительности мысли, не в субъективной вере, не здесь, не имманентный*. Я говорю: отповедь *отчаянная*. Потому что Бог, если он не в энергии моей мысли, тогда оказывается чужой и далекий, а после Гегеля — Керкегор достаточно впитал его, чтобы быть тут полностью с ним — такой Бог немыслим, нетерпим! Далекого Бога, воображенного от слабости, от несвободы, от страха, Керкегор ни в коем случае уже не примет! Но гегелевского могучего мистического опыта своей интимной близости к божеству у Керкегора тоже нет! Гегель расколот в Керкегоре, оказался для него *невыносим*.

Писание Керкегора — крик от этого разрыва. Он не видел Гегеля. В его текстах он *не видит* Понятия как *единственной* действительности. Гегелевский Бог-дух Керкегору *ложь*. Но гегелевский *близкий, свой* Бог, его уже забыть, от него отказаться нельзя! И Керкегор *против* Гегеля за Гегеля, только другими, своими путями и средствами хочет *восстановить* божественную близость. Наверное это трудно. Библейскую историю Авраама, приносящего в жертву Исаака, Керкегор разворачивает *психологически*, показывая *настоящую меру страха*, который должен брать человека в близости Бога. Ее надо *почувствовать*, мало понять.

Существует знание, которое стремится ввести в мир духа всё тот же закон безразличия [...] Такое знание предполагает, что довольно постигнуть

нечто великое и всеобъемлющее, и никакого другого усилия более не нужно [...] Трудиться же никому не хочется [...]»<sup>233</sup>

Брошено в Гегеля. Но и во всё человечество. Какой гражданин, проповедник, простой верующий не остановит отца, поднимающего нож на собственного сына. Какой отец осмелится теперь это сделать, хотя бы из страха полиции. *Это значит, что в современном христианстве просто нет места для подлинной веры, какая была у Авраама. Из мира просто исчезло это, вера, настоящая, между ужасом и спасением. Человечество стало вялое. И его символ — Гегель.*

Говорят, что понять Гегеля трудно, а понять Авраама — просто пустяк. Пойти дальше Гегеля — чудо, но пойти дальше Авраама — ничего не стоит. Со своей стороны я посвятил значительное время тому, чтобы понять философию Гегеля, и полагаю, что в значительной степени мне удалось ее понять, я даже имею дерзость предположить, что если несмотря на затраченные усилия я всё же не могу понять в ней отдельных мест, это происходит потому, что у него самого не было полной ясности относительно них. Всё это, естественно, я делаю с легкостью, так что голова моя от этого не страдает. И напротив, когда мне приходится думать об Аврааме, я чувствую себя как бы уничтоженным. Каждое мгновение у меня перед глазами стоит этот ужасный парадокс, который и составляет содержание Авраамовой жизни; каждое мгновение я оказываюсь вновь отброшенным назад, и моя мысль, несмотря на всю содержащуюся в ней страсть, не может проникнуть в этот парадокс, не может продвинуться и на волосок. Я напрягаю каждый мускул, чтобы увидеть его, но в то же самое мгновение оказываюсь парализованным<sup>234</sup>.

Или пройти через этот паралич к живому Богу, близкому, о котором *бредит* Гегель — или зачем жить. В этом отношении Кьеркегор имел безвестного ему близнеца, Гоголя<sup>235\*</sup> (который на два года раньше родился, на три года раньше умер). У обоих подчеркнутое безбрачие, невозможность пригласить другого разделить с собой судьбу, потому что сама жизнь была проблемой; почти одинаковый, собственно своевольный уход из жизни; соединение эстетики (художества) и религиозной проповеди; у обоих маски, у Кьеркегора псевдонимы, у Гоголя

<sup>233</sup> Сёрсн Кьеркегор. Страх и трепет. М., 1993, с. 29 сл.

<sup>234</sup> Там же, с. 34.

<sup>235\*</sup> См. также: В. Биbihин. Кьеркегор и Гоголь // Мир Кьеркегора (русские и датские интерпретации творчества Сёрена Кьеркегора). М., 1994, с. 82—90.

персонажи как срываемые с себя личины; оба знают и говорят только о себе, и как Гоголь пишет своих героев, вглядываясь в себя, так Керкегор разъясняет, что всё у него «вращается целиком и полностью в круге экспериментирования надо мной самим, единственно и исключительно надо мной самим [...] касается единственно только моей персоны». К местам Керкегора о смехе («я соединил трагическое с комическим; я шучу, люди смеются — я плачу»; «я двуликий Янус: одним лицом я смеюсь, другим плачу») комментарием была бы гоголевская теория смеха: «Может быть, будет признано потом всеми, что в силу тех же законов, почему гордый и сильный человек является ничтожным и слабым в несчастии, а слабый возрастает, как исполин, среди бед, — в силу тех же самых законов, кто льет часто душевные, глубокие слезы, тот, кажется, более всех смеется на свете».

Загадочная смерть Гоголя явно была не обычной, но и не несчастной, насильственной. То же у Керкегора. Их конец сплетен с их проповедью. Их христианство было порывом к «своему» от масок неподлинности. В их глазах человек как таковой, в массе, расслаивается, распадается. Человечество теряет себя. Оно ходит под неведомо чьей властью. Оба видят недобрую одержимость всех; сами они такие же, разве что в отличие от других отчетливее видят адские, темные жесты людей-кукол, словно подменяемых на ходу. Гоголь: «Всё теперь расплылось и расшнуровалось. Дрянь и тряпка стал всяк человек; обратил себя в подлое подножие всего и в раба самых пустейших и мелких обстоятельств, и нет теперь нигде свободы в истинном ее смысле». «Что значат все незаконные эти законы, которые видимо в виду всех чертит исходящая снизу нечистая сила — и мир это видит весь, и как очарованный, не смеет шевельнуться». Керкегор: человек отдал свою самость силам, которые за его спиной им манипулируют и за него принимают решения; «может быть, человеческий род так дегенерировал, что уже вообще не рождаются индивиды, способные вынести христианство?» (Pariser XI A 369, запись последнего года жизни). «Я хочу насторожить людей, чтобы они не расточали и не проматывали свою жизнь [...] Я хочу обратить внимание множеств на их собственную погибель. [Кто из двух говорит?] И если они не хотят по-хорошему, то я их заставляю по-плохому» (Керкегор около 1847—1848).

«Заставлю по-плохому» — не насилием, а подставив себя, чтобы его били и убили.

Потому что если они хотя бы просто будут меня бить — то уже всё-таки что-то заметят; а если убьют меня до смерти — то уж обязательно заметят свое состояние, и это будет моя абсолютная победа.

«Заметят свое состояние» — заметят наконец, что забыли истинную веру, давно не христиане, давно уже и не люди, а что? куклы, марионетки? Оба, Гоголь и Кьеркегор, видят на месте людей адские, темные жесты людей-кукол, словно подменяемых на ходу. Поднять их хочет Гоголь, но как? Не видит другого пути, как подставить себя для битвы.

[...] поставил почти нарочно много тех мест, которые заносчивостью способны задрать за живое [...] Мне также нужна публичная оплеуха и даже, может быть, более, чем кому-либо другому.

Так Кьеркегор публично потребовал, чтобы злой копенгагенский сатирический журнал перестал делать для него исключение. Гоголь показывает себя с недостатками, неразумьем, недомыслием как зеркало толпе — пусть пеняют на него, может, хоть что-то заметят.

Кьеркегор:

/

Моя меланхолия в течение долгих лет сделала так, что мне не удавалось сказать себе самому «ты» в самом глубоком смысле. Между меланхолией и этим «ты» простирался целый воображаемый мир [...] Это из него я отчасти черпал в своих псевдонимах.

Гоголь тоже вычерпывает в героях, которых списывает только с себя, неподлинного себя, и добирается до себя чистого? Нет. «Смесь и плача над человеком», Гоголь из *своего* опыта

[...] констатировал некую мировую дыру, прикрытую камуфляжем характера, быта, семьи, общественных и индивидуальных привычек<sup>236</sup>.

В каком-то смысле все книги Кьеркегора были одним длинным письмом к Регине Ольсен. Прямо написать он в любом случае не мог; при одной такой попытке письмо было возвращено назад мужем Регины прочтенное. Кьеркегоровских писаний так много для того, чтобы *хоть как-то* донести до нее и до мира весть, что он расстался с ними не оттого что разлюбил, *наоборот*. Гоголь уверял до наивности настойчиво, что отдалился от России

<sup>236</sup> Абрам Терц. В тени Гоголя..., с. 533.

из любви к ней и что ничего кроме любви нет во всех его наставительных писаниях, — а в них видели брюзжание человека, утратившего контакт с отечеством, очерствелого, а то и предателя общественных интересов. Нет, вы меня не поняли, и даже всего лучше меня понявшие еще меня не поняли! — это Гоголь.

Люди так мало меня понимают, что не понимают даже моей жалобы на то, что они меня не понимают.

Это Керкегор в феврале 1836 года.

Оба видели протянутые неведомо из какой тьмы нити — смешно, но больше жутко и страшно, — дергающие человечество и каждое человеческое существо, и их собственное тоже, так, что оно расслаивалось на странные и чужие слои без ядра, без другой надежды на собранность и опору, кроме Бога — неведомого, грозного. Тело чуть не осыпалось в этом распаде с них живых. Я в состоянии, при котором нехристианин давно бы покончил с собой. Это Керкегор. Гоголь: «Временами бывает мне так тяжело, что без Бога и не перенес бы».

Керкегор был подобран истощенный на улице, и в книге записей общественной больницы под 2.10.1855 была сделана запись о нем:

Он рассматривает свою болезнь как смертельную. Его смерть, говорит он, необходима для дела, на которое он растратил всю силу своей души, ради которого он в одиночестве трудился и для которого, как считает, был единственно предопределен; отсюда тяжелая работа мысли при такой помощи тела. Если он будет жить, то должен будет продолжить свою религиозную борьбу, но она выдохнется, тогда как, наоборот, борьба посредством его смерти сохранит свою силу и, верит он, принесет победу.

Я служу Богу, но без властных полномочий. Моя задача: расчистить место чтобы Бог на него сошел [приписка на полях к этой фразе в Pap. XI A 250, из бумаг 1855 г. «Моя задача — не командуя очистить место, но страдая очистить место»]. Так что легко видеть, почему я в совершенно буквальном смысле должен быть одиноким человеком, *item* — *держат себя в слабости и хрупкости*. Потому что, если бы тот, кто должен очистить место, пришел во главе, скажем, пары-другой батальонов, — да, по-человечески говоря, это великолепно послужило бы очистке места, всего надежнее. Но тогда то, что призвано очистить место, само заняло бы место, заняло бы так много места, что Богу и некуда было бы войти. Моя задача очистить место — и я полицейский, если угодно. Но в этом мире дело обстоит так, что полиция приходит с

силой и арестовывает других, — высшая полиция приходит страдая и требует, скорее, чтобы ее саму арестовали.

У Гоголя всё это не сказано с такой философской отчетливостью. Но по-своему сказано с той же полнотой.

Смерть обоих не самоубийство. Это в обоих случаях *арест*, в котором они остановили сами себя, чтобы хоть так, хоть на их одном месте прекратились сомнительные властные и подвластные жесты «расшнурованного» человека. Если бы век услышал и понял своих пророков, история конечно сложилась бы иначе. Но их как раз не поняли. Им ничего не оставалось как в меру сил, *бессилием* показать другим — не как надо вести себя, а что лучше уж так вести себя, увести себя, чем продолжать сомнительное скольжение в сторону несвободы. XIX век, век социальных и исторических *закономерностей*.

Оба отдали жизнь за ближних в обоих смыслах, и ради них, и вместо них.

1. С человечеством, замечает *Керкегор*, что-то произошло. В нем как бы не хватает главного. Может быть, люди стали слишком хорошие, а не должны быть такие? Задушены *правственностью* и потеряли *прав* (норов)?

Керкегор ставит мысленный эксперимент на одном из современных людей, на себе. Что он сделал бы, если бы был призван, как Авраам, к «поразительному царственному» путешествию на гору Мория, чтобы своими руками лишить там себя своего единственного ребенка, всей надежды жизни, да еще как: зарезав его своими руками как жертвенную овцу. Человек просвещенного века, честный, верующий христианин, европеец с хорошим образованием, по навыку деятельный, достаточно мужественный, услышав зовущий голос Бога, не спрячется, добросовестно подчинится. Не струсит, не станет суетиться, не забудет взять нож. Не потеряет сознание по дороге от ужаса, порядливо прибудет на гору со всем необходимым для дела и с Исааком точно вовремя. Что будет дальше.

В трагичном сознании непоправимой утраты исполнит повеление. Против своей воли, как машина, совершит, в терминологии германского классического идеализма, «бесконечное движение»: насилием над собой выйдет из своей человеческой смертной природы, которая вся противится такой вивисекции, взрежет, сомнет эту природу жестом *бесконечным*, т.е. потусторонним человеческому миру, собственно божественным.

Что от этого произойдет? То, что уже и произошло: разрушение человека, причем настолько основательное, что если произойдет чудо воскрешения Исаака, *просвещенный отец будет уже не рад ему*: однажды раздавив себя своим же собственным «бесконечным движением» для того чтобы принять нечеловеческое



(сверхчеловеческое требование Бога), он уже не сможет никогда вернуться в тепло и уют своей смертности. *И таково всё современное человечество.* Оно слишком способно к героизму, в смысле преодоления природы, своей собственной и внешней. Оно этим, или для этого, переломало себе хребет.

Я могу сделать большой прыжок с трамплина, который перенесет меня в бесконечность, — спина у меня была специально вывихнута еще в детстве, как это делают с канатоходцами, так что мне это легко, я вполне могу — раз-два-три — стать на голову в наличном существовании, — однако на следующий шаг я не способен; ибо я не могу совершить чудесное, я могу лишь изумляться ему<sup>237</sup>.

Падение человека таково, что жуткая аскеза, растаптывание себя называется геройством, сверхчеловечеством. Сухие, бесплодные самопреодоления заменяют теперь человечеству чудо.

А чем поступок современного верующего отличается от поступка Авраама? Внешне — совершенно ничем. Или даже сравнение разрешается в пользу современности: мужественно культурный отец сразу совершил бы то, что и Авраам бы конечно совершил, только затягивал. Авраам был в отношении дисциплины даже хуже: по человеческой слабости он действовал, возможно, не так отчетливо, как современный интеллигент. Возможно, ноги у него заплетались от ужаса. Пожалуй, он немного опоздал на гору Мориа. Он замедлил, когда занес руку с ножом.

*Громадное различие в том, что ни на миг в Аврааме не было отчаяния от раскола между послушанием Богу и любовью, природной, земной и смертной, к себе и к своему порождению.* Он верил, а не вел разумные счета того, что он отдаст Богу по Его требованию — дорогого сына отдаст, — а что оставит себе — свои представления о Боге, что Бог есть любовь, и свои представления о себе, что он, Авраам, предан Богу. Авраам, возможно, пошатнулся земным разумом, помешался: он *верил несмотря ни на что, т.е. сошел с ума* и забыл, что не бывает одновременно смерти и жизни, повеления Бога сделать одно и Его повеления сделать другое: если он поверил, что один и тот же Бог сначала дал ему Исаака, а потом приказом отнял, то теперь продолжал верить, что отнимет и снова даст. Так не бывает, это нелепо. Эта *вера в абсурд*, или абсурдная вера, но благодаря ей Авраам не вышел в холод отчаяния, не задумывал, сковав себя, героических

<sup>237</sup> Керкегор. Страх и трепет..., с. 37.

*бесконечных движений. Хоть он и обезумел от нелюбимой надежды, зато остался в теплом мире. Иначе бесстрастный ум проговорил бы ему те ледяные слова, которые услышал в своем мысленном эксперименте Керкегор:*

В то самое мгновение, как я сходил бы с коня, я сказал бы про себя: «Ну, теперь всё потеряно, Бог требует Исаака, я приношу его в жертву, а с ним и всю свою радость, и вместе с тем: Бог есть любовь и для меня это останется так»<sup>238</sup>.

Этой двери в ущербную оставшуюся жизнь, в несчастное сознание ум Аврааму не открыл, потому что Авраам сошел с ума. Остаться по-человечески жить, не расставаться со своим счастьем можно было теперь обезумевшему Аврааму только через чудо. Инстинктом ли, тайной душой он чувствовал близость чуда и потому верил в абсурд или наоборот, его вера была так сильна что стала достойна чуда, — это в сущности не так важно.

Конечно же он был потрясен исходом, однако благодаря двойственному движению<sup>239</sup> он снова оказался в своем первоначальном состоянии и потому принял Исаака радостнее, чем в первый раз [...] Авраам верил. Он верил не в то, что будет блажен когда-то в иной жизни, но в то, что здесь, в этом мире, он должен быть счастлив [...] Он верил силой абсурда: ибо все человеческие расчеты давно уже кончились<sup>240</sup>.

Современный интеллигентный верующий герой, чудо исполнителности и самоотвержения, наступивший на горло своей человечности чтобы быть на уровне божества и таким путем вышедший в бесконечность, никому не нужен и не интересен. Нужен всегда и всем Авраам с его абсурдом, слепой верой, с ангелом, который хватается его за руку, и с полным счастьем в чистой совести оттого, что Исаак жив, тот самый, которого он чуть не зарезал только что.

Как Аврааму удастся сойти с ума, неясно. Еще бы, как умом понять абсурд. Остается только изумиться, говорит Керкегор<sup>241</sup>, т.е. опять же как-то выйти из ума. Современность не любит схо-

<sup>238</sup> Там же, с. 36.

<sup>239</sup> Опять волапюк эпохи: движение Авраама было тоже бесконечным, но не в смысле разрушения его человечества, а только в смысле выхода из человеческого ума. Такое бесконечное движение оказывается двойственным. Выходящее за пределы человечества, оно служит сохранению человека неразрушенным, способным к безумной любви.

<sup>240</sup> Керкегор. Страх и трепет..., с. 36 сл.

<sup>241</sup> Там же, с. 38.

дить с ума. Она очень умная. И про себя Керкегор знает, что он *уже* умный.

Я вполне способен описать движения веры, но если меня бросить в воду, то я, хоть и поплыву (а я не отношусь к тем, кто идет вброд), но стану делать совсем другие движения, я буду проделывать движения бесконечности, тогда как вера делает прямо противоположное: осуществив движения бесконечности, она проделывает затем движения конечного [...] проделывает нечто чудесное<sup>242</sup>.

Всё это развернуто в ранней вещи «Страх и трепет» (1843) за 12 лет до ранней, как у Гоголя, смерти. Бесконечное движение, о котором Керкегор ясно знает, что оно не вера, а противоположность веры, он — словно сам себя приговорил своими словами — решительно проделал в своей жизни. Он совершил героические поступки, взрезавшие его конечность: отказ от обрученной невесты, отказ от жизни.

Время распада, говорит Керкегор о своей эпохе. Наш Константин Леонтьев называл ее эпохой смесительного упрощения, всеобщего нивелирования. Она может быть спасена от гибели только собранностью на том одном, что необходимо, *unum necessarium*, едином на потребу.

Род человеческий болен и, если понимать эту болезнь как болезнь духа, болен смертельно<sup>243</sup>.

Керкегор, по сути дела, не имея возможности о том знать, ведет, только обстоятельнее, многословнее, с большей детальностью психологии, художественно ту же знакомую нам теперь критику современности, которую развернул Гегель в его прочитанных нами ранних теологических произведениях. В нашу эпоху прекратила существование свободная самость, религия превратилась в набор предписаний и переплелась с государственным предприятием. *Единичный* Керкегора напоминает штирнеровского *единственно-го*. Стоящее на *ничто* Я Штирнера было попыткой выпростаться из христианства, которое началось высокой проповедью Христа, а окончилось гуманитарной болтовней о человеке. Для Керкегора тоже христианство, каким оно стало, образованным и человеческим, отвергается в порыве к нечеловеческой абсолютной гуман-

<sup>242</sup> Там же.

<sup>243</sup> S. Kierkegaard. Das Eine, was not tut (1847). Цит. по: Лёвит. От Гегеля к Ницше..., с. 238.

ности первоначального христианства<sup>244</sup>. Теперь, когда христиане потеряли христианство, ни на кого не похожий *единичный*, стоящий перед лицом Бога, — единственная оставшаяся надежда на восстановление человечества. Керкегор, как и Штирнер, не идут здесь дальше Гегеля. Недостаток основательности размаха восполняется у них утонченностью и радикализмом.

На Керкегора показывают, что он ввел в оборот важные слова именно в том значении, в каком на них стала опираться современная мысль. Единичная самость, возвращающаяся к предельной конкретности своей экзистенции (переживаемой, не поддающейся объективному познанию полноты бытия), стала опорным понятием экзистенциализма. Разнообразие и множественность Я, которое «рассыпается в песок мгновений», стала общим местом европейской мысли. Критика Я велась Керкегором практически, через смену своих псевдонимов. «Или-или», название его книги 1843 года, стало символом неизбежности решения, которое обязан каждый принять о самом себе, выбирая между действительным и условным христианством. «Болезнь к смерти», название книги 1849 года, стала употребительным оборотом; у Керкегора имеется в виду отчаяние, особенно скрытое. Никто не свободен от отчаяния, как и от первородного греха. Необходимо пережить именно не частичное, а абсолютное отчаяние, смерть всякой надежды на мое человеческое устройство. Тогда ни мир, ни Я, на которых так или иначе нет надежды, уже не загораживают от меня своими мнимостями единственного надежного нездешнего Бога. Вера не догма и обряд, а решимость опереться на Него в бездне экзистенциального отчаяния. Страх (ужас), под которым Керкегор имеет в виду экзистенциальный опыт, а не понятие, показывает рискованность моего существования и значит *необходимость* для меня быть таким и не другим. Ужас велит мне выбрать из всех возможностей одно, единственно необходимое и тем обосновывает мою свободу. Несвободные существа не знают необходимости, для них есть только неизбежность. Как среди бесчисленных наклонных к плоскости есть только один перпендикуляр, так необходимость собственно одна, божественная правда. Около нее же и наибольший риск самообмана или срыва.

2. Мысль *Федора Михайловича Достоевского* (30.10.1821—28.1.1881) называют философией человеческой экзистенции, а его самого — двойником Керкегора. Его ранний социализм (по

<sup>244</sup> *Лёвит*. От Гегеля к Ницше..., с. 504.

Фурье) и революционность (он был приговорен к смертной казни в возрасте 28 лет за показ другим атеистического и бунтарского письма-упрека Белинского Гоголю) перешли в «русский социализм», христианско-православный, с эмфазой против буржуазии, соответственно Запада, и с акцентом на свободной ответственности лица вместо переделки социальной «среды».

В последний незаконченный роман «Братья Карамазовы» (1879–1880) вставлена рассказываемая Иваном Карамазовым легенда (точнее было бы говорить видение) о Великом инквизиторе<sup>245\*</sup>. Тотальная организация дряхлого человечества церковью в этом видении развертывает ранние опасения Достоевского, еще не очень давящие в полукомедии «Село Степанчиково и его обитатели», хотя местное общество там уже почти беззащитно против морализирующего демагога. Перед организующей волей в легенде беззащитно податливое множество, готовое отдать себя в распоряжение и ожидающее операций с собой и на самом себе. Уже нигде не видно народа, который был бы способен говорить или молчать сам по себе без посредничества своих умелых руководителей. Вся его речь для него расписана его воспитателями. Инквизитор исследует и обустривает эту человеческую массу. Сам он, неприступный столетний стратег, располагается вне ее.

Инквизитор, привлекающий внимание Достоевского и читателей своей отстраненностью, начинает войну против Бога. Масштаб его действий возвращает остановившейся было истории остроту. Отчаяние инквизитора достигает Бога, его атеизм развертывается до такой мощи, которая удостоивается божественного внимания. Инквизитор не бунтарь, он воитель, ясный умом и решительный.

Исходное основание, делающее у Достоевского (как позже у Соловьева) неизбежной войну против создателя мира, заключается в том, что Бог позднего человечества оказывается не более чем человеческой конструкцией. Бог оказывается тут всего лишь частью того окончательного устройства, которое хочет придать себе увядающая история. Тотальная организация мира в прозрениях Достоевского *обижает ребенка*, или скорее Младенца, того, кто не говорит, не упорядочивает, не выстраивает.

Инквизитор говорит много. Его двойник, антихрист Соловьева, владеет словом превосходно, настолько, что когда утомленный своим усилием всеобщего примирения он просит, чтобы три новых апостола наконец сказали ему, какой же всё-таки идеи они от

---

<sup>245\*</sup> См.: В. Биbihин. Две легенды, одно видение: инквизитор и антихрист // ж-л «Искусство кино», № 4, 1994.

него хотят, он честно готов проговорить всё что им угодно, чтобы устроить всех. В сфере человеческого слова нет формул, способных смутить инквизитора и антихриста. Для них нет ничего невозможного кроме принятия Сына Божия, Младенца, того, кто не говорит или не говорит человечески устроенным образом.

Энергия войны (не бунта) против Бога, описанной в видении Достоевского о Великом инквизиторе, направлена против бога-конструктора, всеобщего устроителя, но не против Бога-младенца. Война поднята против тотальной конструкции мира, которую Достоевский не ставит ни во что рядом с бессловесной тоской одного-единственного забытого ребенка. Всякий бог-устроитель безжалостно отвергается из верности Богу-младенцу. Яростное негодование (слова Ивана<sup>246</sup>) сжигает благодушного бога отлаженного мира за единственную вину, за недостаточное противление порядку вещей. Сама упорядоченность жизни становится преступлением. Гневный ягненок здесь в воюющем Иване-Достоевском становится свирепым. За его спиной во весь рост встает в нечеловеческой силе божественный Младенец.

Война против бога-устроителя сокрушает и человечество, которое придумало себе для комфорта такого Бога. Не приходится даже дожидаться, когда Бог «грядет на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф 24, 30; Лк 17, 24): человек, загорааясь божественной яростью, вырастает до судьи мира. Война против удобного Бога завершается в том *coup de grace*, который человечеству, достаточно павшему чтобы принять предложенное ему устройство, наносит Великий инквизитор.

Бог-младенец судит и осуждает человечество без шума оставлением его. Человечество, уставшее воевать против мировой данности за высокую правду, оказывается забыто Богом, что Достоевскому кажется худшим апокалипсисом. Смирившееся человечество, Библии неведомое, по-своему вернулось в детство, только не в невинное, а злое. Не то чтобы жажда верить ослабла или кончилась нежная тяга к божественному отцу<sup>247</sup>, во-все нет, но только всё перешло теперь в плоскость сентиментальных переживаний (кто говорит, Гегель, Гоголь, Керкегор?). Действительность приобрела характер выставки. Родственная распря между Богом и людьми прервалась; человек стал по существу не способен вобрать в себя Бога.

<sup>246</sup> Ф.М. Достоевский. Собрание сочинений в 17 томах. Т. 14. М., 1975, с. 223. <«Лучше уж я останусь при неомощенном страдании и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и неправ»>.

<sup>247</sup> Там же, с. 224, 225.

Среди этих новых людей, людей нового времени, Христос является (это видно у Достоевского) тоже как рисованная картина. Из ее рамок он не может выйти, потому что отсутствуют люди, к которым он мог бы шагнуть. Повсюду дети какого-то дряхлого, безнадежного детства. Столетний возраст их вождя-отца подчеркивает стужу этой искусственной детскости. Вечная зима. Да, люди снова дети, только уже не Бога, а умной Церкви. Видимые за руку духовные уродцы, они не сохранили в себе ничего от могучего библейского народа<sup>248</sup>. Осталась лишь прирученная биопсихическая масса. Народ, какой единственно значим для Достоевского, какой он видит или хочет видеть в своей России, распался. Человек стал трогательной куклой. Бог теперь, самое большее, способен только неприятно потревожить его сон<sup>249</sup>.

С каких пор существует новый мертвенный ребенок? Со смерти Спасителя на кресте. Конец Его парусии, Его присутствия знаменовал начало Нового завета, который смог воплотиться только в немногих с падением остальных в состояние много хуже прежнего, в постыдно детство. Послушная церковь служит у хозяев масс и пытается приручить Бога. Бог, да, освободил их, массы, но «свободный» — в горьких кавычках<sup>250</sup> — человек свободен только совершенствовать свою клетку. Когда Бог становится лишним, человек без него оказывается тоже лишним для самого себя.

Антихрист Соловьева приходит чтобы подтвердить и в то же время сорвать неудачу истории. Он ускоряет ее движение к концу и тем возвращает мир из забвения. Мешая скольжению истории в повторяемость, он возвращает ей интригу.

История заблудилась, оказалась заселена стареющими детьми. Для такого человечества нет шансов стать видимым для Бога, чтобы Он мог снова взять его в свои руки. Сперва надо хоть как-то вернуться из состояния крайнего страдания и одновременно несуществования — вещи жуткой, чрезвычайной, как говорит Достоевский<sup>251</sup>. У Соловьева среди почти всего так же страдающего и несуществующего человечества антихрист не только единственный, кто снова пускает историю в ход. Он делает больше, по сути дела воскрешает три фигуры библейского размаха, старца Иоанна, папу Петра и доктора Паули, олицетворяющих три главных христианских церкви, — фигуры, которые были бы неспред-

<sup>248</sup> Там же, с. 227.

<sup>249</sup> Там же, с. 228.

<sup>250</sup> Там же, с. 229.

<sup>251</sup> Там же, с. 225.

ставимы в их простоте и в их подлинной детскости на общем сером фоне прежде начала сверхактивности сверхчеловека.

У Достоевского Инквизитор тоже остается единственным среди новых людей, благодаря кому Бог снова вспоминает о них. Инквизитор один среди «тысяч миллионов» рискует взять историю в свои руки, чтобы преодолеть биологию и восстановить биографию, пусть недобрую. Он пытается быть независимым, он выбирает, он решается; он знает, что такое свобода. Его тяжба с Богом весомее бесплодной изнеженности старых детей. Его вызов Богу не бунт, жест раба, а война. В чудовищном ультиматуме человека-манипулятора Богу история возобновляет свой ход, возвращает себе драматический размах — чего никогда Достоевский не скажет о куцей свободе научного человечества с его технической вавилонской башней, жалкой и обреченной на провал как все человеческие постройки.

Одиночка, берущий в свои руки историю, у Достоевского и у Соловьева выступает врагом Бога. Но он и его сторонник. Трудно понять, каким еще образом могут быть сожжены ложные образы Бога, если не в начатой войне. Бросив вызов богу слишком человеческому, человек сможет потом броситься в руки истинного Бога. Великий инквизитор тотальный тиран, враг Бога, но Богом принятый. Показав свои видения, Достоевский и Соловьев оставили урок силы, риска, размаха. Этот урок ощущается у Соловьева в грации старца Иоанна, в прямоте и гневе папы Петра, в умелости и решимости доктора Паули, в лихорадочном триумфе сверхчеловека, у Достоевского — в словах «иди, ты свободен» дряхлого инквизитора к Богу. Мы видим веер жестов по-настоящему детских, непредсказуемых, почти невольных, возвращающих в предельной ситуации нерасчетливую простоту, спонтанность и щедрость человеческому существу. Оно делается снова способно на Бога, в силах Его принять и быть местом для него. Война и апокалипсис развертывают перед ним очистительную бездну.

Говорят, что Достоевский достигает в легенде об инквизиторе небывалой философской глубины. По Фрейду, Достоевский философ пессимизма и отчаяния. Продолжаются споры о словах «красота спасет мир» из романа «Идиот». Они остаются загадочными, потому что, кажется, наоборот красоту в мире надо спасать. Многократно цитируется мысль о всечеловечности русского начала из речи о Пушкине, произнесенной Достоевским за полгода до смерти.

**3. Петр Яковлевич Чаадаев** (27.5.1794—14.4.1856), внук историка и философа Михаила Михайловича Щербатова, свобо-



домыслящего аристократа, конституционалиста, автора много-томной «Истории Российской от древнейших времен». Чаадаев при жизни опубликовал только одно письмо в 1836 г. в журнале «Телескоп». Оно вызвало «всеобщее удивление и негодование». Началась «ужасная суматоха в цензуре и в литературе»; все недоумевали, «как позволили ее <статью> напечатать». Напечатали, потому что время было гуманно. Для сравнения: книга деда Чаадаева «О повреждении нравов в России» с критикой самовластия, русского безразличия к истине и русского поспешного желания согласиться с волей монарха, даже абсурдной, была напечатана вообще впервые только Герценом в Лондоне через два года после смерти *внука*.

За высказанные в чаадаевском «Философическом письме» сомнения в историческом величии России и в духовности государственной религии православия Чаадаева специально разбирали в Главном управлении цензуры. Николай I наложил на доклад Управления резолюцию 22.10.1836:

Прочитав статью, нахожу, что содержание оной смесь дерзостной бессмыслицы, достойной умалищенного; это мы узнаем непременно, но не извинительны ни редактор журнала, ни цензор. Велите сейчас журнал запретить, обоих виновных отрешить от должности и вытребовать сюда к ответу<sup>252</sup>.

Шеф жандармов и главный начальник 3-го отделения генерал от кавалерии Александр Христофорович Бенкендорф назначил автору «дерзостной бессмыслицы», написанной в «постигшем его расстройстве ума»,

надлежащие меры к оказанию г. Чеодаеву всевозможных попечений и медицинских пособий [...] искусному медику [...] вменив [...] в обязанность непременно каждое утро посещать г. Чеодаева, и чтоб сделано было распоряжение, дабы г. Чеодаев не подвергал себя вредному влиянию нынешнего сырого и холодного воздуха; одним словом, чтоб были употреблены все средства к восстановлению его здоровья<sup>253</sup>.

Фраза о климате была злым полицейским откликом на начало «телескопского» письма о вредном воздухе, которым мы в России дышим.

<sup>252</sup> П.Я. Чаадаев. Статьи и письма. Вступ. статья и коммент. Б.Н. Тарасова. М., 1987, с. 337.

<sup>253</sup> Там же.

Ничего не поделаешь: если о русской литературе еще можно говорить, не сразу вспоминая полицию, то о философии совершенно никак нельзя, от древности до наших дней. В *«Апологии сумасшедшего»*, недописанной и арестованной вместе с другими его бумагами в конце того же 1836 года, Чаадаев несколько наивно спрашивал: почему он наказан за критику России, тогда как комедия «Ревизор» была в том же году разрешена к постановке.

Никогда ни одну страну не волочили так в грязи, никогда не бросали в лицо публике столько грубой брани, и, однако, никогда не достигалось более полного успеха<sup>254</sup>.

Что можно играющей литературе, нельзя серьезной философии. В России пока нет для этого почвы. Зловещая рука «искази[ла] наше духовное существование и кину[ла] на ветер труд целой жизни». Мы

пугливы по отношению к строгому слову, проникающему в сущность явлений [...] наши умственные силы еще не упражнялись на серьезных вещах; одним словом, до сего дня у нас почти не существовало умственной работы<sup>255</sup>.

Можно было бы искать причину невозможности философского труда, равной работы мысли в ревности деспота к вольной мысли, в подростковойости народа, как делал дед. Чаадаев называет причиной умственного бессилия нашего более устойчивую силу, *географию страны*<sup>256</sup>. И через почти двадцать лет, незадолго до смерти, Чаадаев еще определеннее настаивает на решающей силе географии в умственном складе народа.

Всякий народ несет в самом себе то особое начало, которое накладывает свой отпечаток на его социальную жизнь, которое направляет его путь на протяжении веков и определяет его место среди человечества; это образующее начало у нас — элемент географический, вот чего не хотят понять; вся наша история — продукт природы того несобьятного края, который достался нам в удел<sup>257</sup>.

Чтобы не ограничить «образующее начало» только механикой ландшафта и расстояниями, Чаадаев уточняет, что речь идет

<sup>254</sup> Там же, с. 145.

<sup>255</sup> Там же, с. 145 сл.

<sup>256</sup> Там же, с. 146.

<sup>257</sup> Там же, с. 173.

не об условиях жизни народа, а о *геологии* и *физиологии*, т.е. о почве в широком смысле. Так в Дельфах можно было пророчить, потому что из почвы там поднимался пророческий туман, а в других местах нет.

Мы лишь геологический продукт обширных пространств, куда забросила нас какая-то неведомая центробежная сила, лишь любопытная страница физической географии. Вот почему, насколько велико в мире наше материальное значение, настолько ничтожно все значение нашей силы нравственной<sup>258</sup>.

Вместе с тем, земля имеет свою историю. Материки смещаются. Меняется и человечество. Кто не слышал до сих пор гóлоса земли, может его услышать. *Пойми* поэтому свою ущербность. Если будешь уверять себя, что уже сейчас всё в порядке и объявлять сумасшедшими всех, кто так не считает, лишишься будущего.

Физиология страны, несомненно дающая столько невыгод в настоящем, в будущем может представить большие преимущества, и, закрывая глаза на первые, рискуешь лишить себя последних<sup>259</sup>.

Надо смотреть вперед, потому что землей и человечеством движут только идеальные цели.

Народы [...] существа нравственные [...] речь не о приобретении знаний и не о чтении, не о чем-либо касающемся литературы или науки, а просто о взаимном общении умов, о тех идеях, которые овладевают ребенком в колыбели, окружают его среди детских игр и передаются ему с ласкою матери, которые в виде различных чувств проникают до мозга его костей вместе с воздухом, которым он дышит, и создают его нравственное существо [...] Это — идеи долга, справедливости, права, порядка<sup>260</sup>.

Если ничего этого нет, то нет и вообще ничего, не в идеальном смысле что всё лишается цели и *как бы* не существует, а в грубом смысле смерти. Жизнь, если она есть, всегда больше биологической активности и предполагает, что, вольное или невольное, есть стремление к идеальной цели.

В области нравственности движение не основано на одном удовольствии двигаться, должна быть и цель; отрицать возможность достичь со-

<sup>258</sup> Там же, с. 173 сл.

<sup>259</sup> Там же, с. 174.

<sup>260</sup> Там же, с. 39 (Письмо первое).

вершенства, то есть дойти до цели, значило бы — просто сделать движение невозможным [...] Общество заставляют двигаться вперед не те, кто колеблется между истиной и ложью, эти плясуны на канате, а люди принципиальные. Логика золотой середины может поэтому, в лучшем случае, поддерживать некоторое время существование общества, но она никогда ни на шаг не двинет его вперед. Плодотворен один лишь фанатизм совершенства, страстное стремление к истинному и прекрасному<sup>261</sup>.

Идея, достигнув определенности, не может не начать движение в мире. Веществу, материи казалось бы безысходно косной, некуда деваться кроме как постепенно организовываться вокруг идеи. Идея у Чаадаева с самого начала реальна в том же смысле, в каком у Гегеля разумное само по себе всегда уже действительно. Как Платон, как Аристотель, как Гегель, например в отношении его принципа свободы собственности, Чаадаев уверен в воплощении чистой идеи своей силой, сколько бы ни пришлось ждать.

*Реальное* конечно не есть *материальное* [...] но [...] совершенно реальное как таковое обладает свойством осуществляться и материально, потому что всякая совершенная реальность заключает в себе и форму, в которой она должна явиться на свет. Так это бывает с любой математической аксиомой, со всякой абсолютной истиной; так обстояло дело и с истиной христианской, пока она еще не обнаружилась в мире, и, наконец, так обстоит дело и с царствием Божиим, совершенной реальностью, пока еще не материализованной<sup>262</sup>.

Живя этим настроением, Чаадаев с горечью упрекает родную страну в том, что

до движения идей в собственном смысле слова нам еще нет дела<sup>263</sup>.

С равным успехом можно сказать, что идеи еще не показали на нас свою неотвратимую силу. Мы просто откладываем свое главное дело на потом. Нами пока усвоена только одна сторона мировой культуры.

На нас, без сомнения, очень сильно сказалось нравственное влияние христианства; что же касается его логического действия [его философской мысли], нельзя не признать, что оно было в нашей стране почти равно нулю<sup>264</sup>.

---

<sup>261</sup> Там же, с. 165.

<sup>262</sup> Там же, с. 169.

<sup>263</sup> Там же, с. 182.

<sup>264</sup> Там же, с. 183.

Со временем уродство выпрямится. Учение христианства — его метафизика, антропология, политика — тоже дойдет наконец до русских умов. Историки начнут тогда осмысливать, почему так случилось, что на протяжении веков философская сторона христианства у нас почти не была замечена.

Это один из интереснейших вопросов, которым должна будет заняться философия нашей истории в тот день, когда она явится на свет<sup>265</sup>.

Чаадасв уверенно говорит *когда*, а не *если*. Что и в наших геологических условиях серьезная работа духа развернется, Чаадасву так же ясно, как то, что *сейчас* тут никакой философии быть не может, потому что нет политической и правовой свободы.

Каким образом могли зародиться хотя бы самые элементарные понятия справедливости, права, какой-либо законности под управлением власти, которая со дня на день могла превратить в рабов целое население свободных людей? [...] В России всё носит печать рабства — нравы, стремления, просвещение и даже вплоть до самой свободы, если только таковая может существовать в этой среде<sup>266</sup>.

Ближайшие продолжатели Чаадаева, как Леонтьев и Владимир Соловьев, ощущали невозможность философии в России уже с меньшей остротой.

4. *Константин Николаевич Леонтьев* (13.1.1831—12.11.1891), по слову Льва Толстого, первый русский философ, из калужских дворян, стал военным врачом, потом помещиком на государственной службе не столько по призванию, сколько по глухому застою тех последних николаевских лет, когда философия в Московском университете была вообще отменена, а гуманитарные науки пришли в упадок. Больше десяти лет Леонтьев служил дипломатом в греческих и болгарских областях тогдашней Турции и в Константинополе, последние одиннадцать лет жизни числился цензором в Москве. Основная масса написанного им относится к художественной литературе. Это рассказы, повести, романы «Подлипки», «В своем краю».

В 1851 г. пошел с первым своим сочинением, комедией «Женитьба по любви», к Тургеневу, который ее одобрил и старался напечатать. Цензура, настороженная после не столь давнего слу-

<sup>265</sup> Там же.

<sup>266</sup> Там же, с. 185 сл.

чая с «Телескопом», когда цензора покарали, не пропустила эту историю душевных метаний и болезненных переживаний юного меланхолика. Та же участь постигла вторую комедию «Немцы». Два запрета кряду Леонтьев перенес, похоже, не так легко, как сам о том говорил, когда сам стал московским цензором. Во всяком случае, он забросил работу над романом «Булавинский завод», где главный герой доктор Руднев, появляющийся потом в романе «В своем краю», опережал во многом тургеневского Базарова.

В выданном Леонтьеву философском паспорте значится, что он эстет, философ жизни. В справочной литературе мы прочтем, что он «русский Ницше», только без апокалипсиса, обходится без морали, любит красоту, «цветущей сложностью» России и Востока (Турции), яркими контрастами богатства и бедности, спокойно как неизбежной смерти ждет наката «вторичного смесительного упрощения» (сейчас сказали бы энтропии) с демократического (уравнительного) Запада на Россию, мечтает вместе с Победоносцевым ее хоть на пока еще «подморозить». Желанный византизм — обязательное социальное неравенство, иерархия, строгая дисциплина, смирение, послушание, православие — придаст жизнеспособность обществу, создавая тонкую культуру сверху, живописные лохмотья народного стиля снизу. Леонтьев кроме того русский маркиз де Сад, утонченно-безразличный смакователь красоты. Наверное, с него Достоевский писал отца Карамазова и Великого инквизитора. Зло и смерть у него неизбежны; «розовые христиане» плетутся в хвосте либерально-гуманистического прогресса и бредят о всеобщем благоденствии, которое на самом деле обернется, если Россия падет, окончательным уходом всей Европы из истории в механику. Всё сказанное подкрепляется текстами его эссе. Достоинства леонтьевской литературной критики признаются теперь примерно одинаково всеми. В остальном нет согласия даже, насколько он крупная величина в русской мысли; может быть просто самодум и рядовой писатель.

Разглядим Леонтьева ближе. В 1854 г. призванный с последнего курса медицинского факультета Московского университета, он был назначен батальонным лекарем в Керчь. Ему приходилось оставаться одному с десятками раненых на руках; важно понять значение такого опыта для человека без медицинского призвания. Чаадаев в те месяцы умирал в Москве, едва успев почувствовать, что воздух в стране меняется. 25-летний Леонтьев наоборот только начинался. В Крыму он приобрел уверенность в себе и окреп. Тем временем напечатали его повести «Благодарность» («Московские ведомости», 1854) и «Лето на хуторе» («Отечественные

записки», 1855). Отказавшись по возвращении в Москву от карьеры столичного врача, он весной 1858 г. уехал домашним доктором в имение баронессы Розен под Арзамасом. В 1861 г. в «Отечественных записках» вышел его роман «Подлипки». Он подумал, что станет писателем и попытался в Петербурге включиться в литературный процесс. Его не слышали, публикуемое почти не встречало отклика. Леонтьев сам не сумел целиком отдаться литературе. В июле 1861 г. он неожиданно повенчался в Феодосии с красавицей из мещанского сословия, полуграмотной дочерью торговца-грека, и поступил в дипломатическую службу на юге.

Быт Востока, мужественное достоинство народа, красота экзотических костюмов очаровали его чуть ли не больше чем усадьбно-крестьянский русский быт. Возникли повести, рассказы и роман («Одиссей Полихрониадес», 1875) из жизни христиан в Турции. Их постоянный ровный тон — упоение богатством и красотой бытия. В турецкие годы сложилась леонтьевская философия истории и общества, изложенная в разных статьях под общим названием «Восток, Россия и славянство» (1870—1885). Культуры смертны как люди. Они проходят ступени молодого роста, пышного цветения и смесительного (старческого) упрощения. Закон природы Леонтьев противопоставляет историческому оптимизму, прогрессу, либерализму, демократии. Назначение России остановить «раковую опухоль прогресса».

Говорить бы так при Николае I. Но тогда Леонтьев с его упрямством, вкусом к игре и парадоксу говорил бы как Чаадаев. Теперь он назло шел против реформаторского времени. Дела Леонтьева по возвращении с Востока снова не шли. Его литературная критика («Наши новые христиане Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой», 1882; «О романах Л.Н. Толстого. Анализ, стиль и всяние», 1890), где непривычное внимание к эстетической форме сочеталось с религиозно-духовной оценкой, не попала в тон времени. Леонтьев всё больше тянулся к монастырю и в 1887 г. поселился около Оптиной пустыни. В конце лета 1891 г. он перебрался в Троице-Сергиеву Лавру, где умер в гостинице 12(24).11.1891.

В первой главе своей книги «Константин Леонтьев» (Париж, 1926) Бердяев приводит его слова:

Эстетику приличествует во время неподвижности быть за движение, во время распушенности за строгость; художнику прилично было быть либералом при господстве рабства, ему следует быть аристократом по тенденции при демагогии; немножко *libre penseur* (хоть немножко) при лицемер-

ном ханжестве, набожным — при безбожии... т.е. не гнуть перед толпой «ни помыслов, ни шеи»<sup>267</sup>.

Автор этих правил так и поступал: победила либеральная демагогия — он стал аристократом, поднялся атеизм — он потянулся к монастырю. Если его взгляды таким образом продиктованы временем, только перевернутым наоборот, то где он сам? По Бердяеву, он возможно самый оригинальный и непонятый русский мыслитель<sup>268</sup>. Русский? Почти нет: «не русский художник»<sup>269</sup>; имел не по-русски сильное чувство истории. Европеец. Туркофил. Католик по духу, не православный. Так и не принял до конца Евангелие, не вполне христианин. Не знает откровения личности. Не умеет мыслить отвлеченно, не владеет диалектикой.

Бердяев как-то между прочим выкладывает эти чудеса и спешит дальше. Он не верит вальняжному покою, ленивой безмятежности леонтьевского стиля. Он угадывает в Леонтьеве родную душу, рано и одиноко охваченную апокалиптическим огнем, которым горит сам, и увлеченно цитирует леонтьевские знаменитые пророчества.

Тот слишком подвижный строй, который придал всему человечеству прогресс XIX века, очень непрочен и должен привести или ко всеобщей катастрофе, или к медленному, но глубокому перерождению человеческих обществ на крайне стеснительных и принудительных началах. Быть может, явится рабство в новой форме.

Молодость наша [России], говорю я с горьким чувством, сомнительна. Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела [...] дух охранения в высших слоях общества на Западе был всегда сильнее, чем у нас, и потому и взрывы были слышнее; у нас дух охранения слаб. Наше общество вообще расположено идти по течению за другими; кто знает? не быстрее ли даже других?

Русское общество, и без того довольно эгалитарное по привычкам, помчится еще быстрее всякого другого по смертоносному пути всесмешения и — кто знает? — подобно евреям, не ожидавшим, что из недр их выйдет Учитель Новой веры. — и мы, неожиданно, из наших государственных недр, сперва бессловных, а потом бесцерковных или уже слабо церковных, — родим антихриста.

<sup>267</sup> Н.А. Бердяев. Константин Леонтьев. Париж, 1926, с. 39.

<sup>268</sup> Там же, с. 40.

<sup>269</sup> Там же, с. 119.



Встреча с Владимиром Соловьевым, так думает Бердяев, стала для Леонтьева главной в его жизни. Старший на 22 года, при всей разнице лет, права, склада ума Леонтьев был им захвачен.

Я его очень люблю лично, сердцем. Что он гений, это несомненно. Читая его, начинаешь снова надеяться, что у Православной церкви есть не одно только небесное будущее, но и земное. Одно то, что Владимир Соловьев первый осмелился так резко «поднять» целую бурю религиозных мыслей на полудреmlющей поверхности церковного моря есть заслуга не малая! [Проповедь Соловьева] полезна двояко: во-первых, общехристианским мистицизмом своим; во-вторых, той потребностью ясной дисциплины духовной, которая видна всюду в его возвышенных трудах<sup>270</sup>.

Что Соловьев зовет учиться у католиков, Леонтьеву тоже нравится.

*Я не могу не видеть*, что после разделения Церквей православие в Византии остановилось, а в России (и вообще в славянстве) было принято оттуда без изменения, т.е. без творчества. А европейская культура именно после этого разделения и начала выделяться из общевизантийской цивилизации. В истории католичества что ни шаг то творчество, своеобразие, независимость, сила [...] Миряне могут и должны мыслить и писать о новых вопросах. Что за ничтожная была бы вещь эта «религия», если бы она решительно не могла устоять против образованности и развитости ума!

Очарованный Соловьевым, Леонтьев заговорил как он смело, да еще и со своей медвежьей силой. Вот он пугает оптинского старца о. Климента Зедергольма.

Вынужден сознаться, что к католицизму у меня есть некоторое пристрастие, не в смысле догматическом, конечно, не в смысле чисто религиозном, но, так сказать, в культурно-политическом.

Надо чувствовать духовное омерзение ко всему, что не православие, возражает о. Климент.

Зачем я буду чувствовать это омерзение? — воскликнул я — Нет! для меня это невозможно. Я Коран читаю с удовольствием, для меня это прекрасная лирическая поэма. И я на вашу точку зрения не стану никогда... ум мой упростить не могу. У меня дома есть философский лексикон Вольтера. Однажды я прочел

---

<sup>270</sup> К. Леонтьев. Собрание сочинений в 9 тт. М.-СПб., 1912—1914, т. 7, с. 287—288.

там статью о пророке Давиде. Вольтер доказывает, что в теперешнее время его признали бы достойным галер и больше ничего, в этом роде что-то. Я очень смеялся. Я люблю силу ума; но я не верю в безошибочность разума. И потому у меня одно не мешает другому. Я точно так же через полчаса после чтения этой статьи Вольтера, как прежде, мог искренно молиться по Псалтырю Давида.

Работа Соловьева «Об упадке средневекового миросозерцания» вызвала резкий разрыв. Леонтьев увидел в ней то же самое ненавистное смешение христианства с демократией и прогрессом. И вот что получилось, говорит Бердяев: при жизни Леонтьева Соловьев оказался сильнее; потом его самого осилит леонтьевский дух, предчувствие антихриста.

В 1916 г. к 25-летию кончины Леонтьева протоиерей С.Н. Булгаков написал о нем статью «Победитель-побежденный». Леонтьев здесь бунтарь люциферического Ренессанса, пугающий силой своего недоброго, едкого, холодного огня. Его ненависть к Европе только личина *привязанности*, его византизм лишь идеальный образ всё той же *Европы*.

Воспоминания В.В. Розанова о Леонтьеве начинаются словами:

Идя в цирк и проходя мимо лож императора, гладиаторы восклицали: Ave, Caesar, morituri te salutant... Здесь я хочу говорить о писателе, который прошел мимо «Цезаря», потупя взор, и ничего не сказал. «Цезарь» — общество, толпа, «всеобщее признание»; гладиатор перед ареной — Леонтьев. Он был бы даже «избавлен от смерти», наконец даже был бы посажен рядом с «Цезарем», скажи Ave, Caesar! Salve, plebs! Но он промолчал. И умер в муке, растянутой на тридцать лет... С Леонтьевым чувствовалось, что вступишь в «мать-кормилицу-широку-стену», во что-то дикое и царственное (всё пишу в идейном смысле), где или «голову положить», или «царский венец взять». Еще не разобрав, кто и что он, да и не интересуясь особенно этим, я по «местам» безбрежного отрицания и нескончаемо далеких утверждений (чаяний) увидел, что это человек пустыни, конь без узды; и невольно потянулся с ним речи, как у «братьев-разбойников» за костром. Небывалая свобода этого человека заносила волны его ума решительно в бесконечность, и идеям своим он назначил, как крайние упоры для волн, две равно дорогие ему вещи, во-первых монастырь, который «до Антихриста устоит», а во-вторых красивые варшавские, особенно конные полки, где служит Вронский<sup>271</sup>.

По Розанову, взять Герцена, да и Соловьева, все их разнообразные поделки из одной породы камня, «в Леонтьеве поражает

<sup>271</sup> В.В. Розанов, Неузнанный феномен // Памяти Константина Николаевича Леонтьева. Литературный сборник. СПб: Сиринус, 1911, с. 163 слл.

нас разнопородность состава, при бедности тезисов». Своей посмертной услугой Леонтьеву Розанов считает то, что он уговорил Соловьева написать о нем в словарь Брокгауза и Ефрона.

По Розанову, Леонтьев умер 30 лет, т.е. с 1861 года. В нем много от его ровесника Обломова. Как у Обломова было лето проснувшейся жизни, надежд, так в 1861 г. Леонтьев бросился в Петербург.

Я поеду в столицу и открою всем глаза — речами, статьями, романами, лекциями — чем придется; но открою.

Время было удивительное. «То было состояние влюбленных перед свадьбою» (Гиляров-Платонов). «Метались, словно в любовном чаду» (Стасов, по Флоровскому 285<sup>272</sup>). Леонтьев:

Это, действительно, был какой-то рассвет, какая-то умственная весна. Это был порыв, ничем неудержимый! Казалось, все силы России удесятерились! За исключением немногих рассудительных людей, которые нам тогда казались сухими, ограниченными и «отсталыми», все мы сочувствовали этому либеральному движению<sup>273</sup>.

Но одно дело праздничный подъем, другое идеологическая мобилизация, начавшаяся вслед за крылатым воодушевлением. Леонтьев уклонился от нее в те зимние петербургские ночи 1861–1862 гг., которые он просиживал без сна, «положивши голову и руки на стол в изнеможении страдальческого раздумья». Его путь разошелся с победившими настроениями общественной пользы.

Какое слово нес и не смог заставить людей понять Леонтьев, можно было расслышать из его ранних литературных вещей. В этих странных произведениях нам не хватает того, что называют миром художнической мечты. Само течение жизни, какая она есть, захватывает автора и его персонажей. Умиление до слез оттого, что «ширь, зелень и сила везде» или благоговение перед устройством цветка. Причина счастья и выполненный долг, и семья, но главное — опять самое прочное и простое: то, что всё такое, какое оно есть. «Мало ли какие тучи впереди! Я вижу их [детей] счастье не в вечной веселости, а в другом... Они счастливы тем, что таковы — каковы есть».

---

<sup>272</sup> Г. Флоровский. Пути русского богословия. YMCA-press. Париж, 1981.

<sup>273</sup> Памяти Леонтьева..., с. 51 сл.

Леонтьев ехал в столицу научить людей вот этому одному: то, что есть, как оно есть, — богатство, одно способное наполнить человека до краев.

Всё хорошо, что прекрасно и сильно, будь это святость, будь это разврат, будь это охранение, будь это революция, — всё равно. Люди не поняли еще этого. Оттого они все на что-то жалуются и все что-то *не так* пишут. Я поеду в столицу и открою всем глаза — речами, статьями, романами, лекциями — чем придется; но открою.

Прочтем Леонтьева правильно. Разврат ему противен не меньше чем нам. Но хуже всякого разврата наклонность человека замкнуться от размаха жизни в планах ее организации. Радость простого бытия важнее этических предписаний.

Едва ли какое время человеческой истории было так равнодушно к простому присутствию мира, как вторая половина XIX века, десятилетия увлечения прогрессом. Леонтьев говорил об охране, консерватизме, его слышали в смысле прислужничества престолу, и у него коснел язык. Он хотел сказать, что беда не во врагах монархии, а в том что верх над жизнью берет проект. Он надеялся на овладение Царьградом и ему приписывали шовинизм, хотя русских на Босфоре он мечтал видеть в роли щита от серой машинной унификации, а там пусть Царьград говорит по-турецки. Его читали как еще одного утопического прожектора, а он хотел спасти от тайной угрозы поэзию жизни. «Я полюбил жизнь со всеми ее противоречиями и стал считать почти священнодействием мое страстное участие в этой удивительной драме земного бытия».

В воспоминаниях «Мои дела с Тургеневым» Леонтьев открывает секрет своего эстетизма.

Всё некрасивое, жалкое, бедное, болезненное с виду ужасно подавляло меня... не оттого, чтобы я был сух или нестрадателен, а напротив потому, что я при первом переходе моем из отрочества в юношеское совершеннолетие принимал всё слишком близко к сердцу и в иные минуты уж было мне и не под силу всех и всё жалеть, начиная с самого себя и кончая каким-нибудь беззащитным щенком, над которым профессора наши Севрук и Глебов делали такие жестокие опыты! Еще бедное, истерзанное сердце мое не окрепло, не возмужало, не притерпелось, и мне было так приятно порадоваться хоть на чужую силу, на чужую красоту или на богатство, доставшееся хоть не в мои, но в хорошие руки.

Человека, умевшего открытыми глазами смотреть вокруг, а не на картину в собственном сознании, должна была мучить

смертность вещей. Леонтьев не имел ни сферы философских абстракций, ни облаков художественной мечты, ни хотя бы слепоты, куда бежать, чтобы не видеть неостановимое соскальзывание, сползание, обламывание всего живого в небытие. Тут можно было бы понять и чудака, который захотел бы искусственно продлить цветение. Для такого бальзамирования Леонтьев был слишком трезв. Пусть Константин Победоносцев, старая девушка, подмораживает Россию; но ведь бесполезно. Развитие, цветение, упростибельное смешение — неотменимый закон всего. Нет средства от боли перед этой бедой. Одна радость, что хоть цветущее на краткий миг не жалко. Одна надежда, своей любовью согреть остывающее.

Пусть в сердце от сдвигания мира — что там солонки — уж не расстройство, а надрыв. Пусть в нищей и пышной, растрепанной и могучей России богатство жизни почти на глазах оборачивается увяданием и концом. Но в самой панике и боли дает о себе знать тайное присутствие спасения. Ни в каком ложном покое, нигде кроме как в надрыве души спасение и не найдет себе места на земле. Леонтьевское охранение было сбережением, через боль, широты бытия. Он звал хранить не турецкие фески и русские сарафаны, а человеческое существо, которое самой своей болью, до отчаяния, не даст настоящему забыться.

Худшей угрозой для Леонтьева было поэтому, что человек сделает над собой что-то и уже не вынесет больше боли, захочет устроить себе мир без ненужных вещей — пышной церкви, поэзии и бесполезной науки. Он видел, что цивилизация машин и всеобщего удовлетворения потребностей распространяется по миру как обезболивающее средство, а если бы не соблазняла этим человека, то не была бы таким «полетом стрелглав без тормозов и парашютов». Он знал, что обезболивающее средство покажет себя на деле как никогда болезненным.

Он далеко видел и заглянул не только в наше время, но и в наше будущее.

Социализм (т.е. глубокий и отчасти насильственный экономический переворот) теперь видимо неотвратим... Жизнь этих новых *людей* должна быть гораздо тяжелее, болезненнее жизни хороших, добросовестных монахов в строгих монастырях (например, на Афоне). А эта жизнь для знакомого с ней очень тяжела (хотя имеет, разумеется, и свои, совсем особые, утешения): постоянный тонкий страх, постоянное неумолимое давление совести, устава и волн начальствующих... Но у афонского киновиата есть одна твердая и ясная утешительная мысль, есть спасительная нить, выводящая его

из лабиринта ежеминутной тонкой борьбы: загробное блаженство. Будет ли эта мысль утешительна для людей предполагаемых экономических общежитий, этого мы не знаем.

Всматриваясь в сдвиги общества, всё меньше хранящего свои тайные основы в мире, Константин Леонтьев в XIX веке понял, что социализм неизбежен и что исполнение манящей мечты обернется небывалым испытанием. Но у человека нет другого достойного выхода, кроме как вынести еще и этот надрыв.

Передовое человечество должно будет неизбежно впасть в глубочайшее разочарование; политическое же состояние обществ всегда отзывается и на высшей философии и на общем, полусознательном, в воздухе бродящем мирозерцании; а философия высшая и философия инстинкта равно отзываются, рано или поздно, и на самой науке. Наука поэтому должна будет неизбежно принять тогда более разочарованный характер. И вот где ее теоретический триумф: в сознании своего практического бессилия, в мужественном покаянии и смирении перед могуществом и правотою сердечной мистики и веры.

Леонтьев с хорошей долей презрения говорит о народах, которые устраиваются. Такой народ, как русский, бережет сама крайность, которую он берет на себя, даже крайность страдания. Дело народа выше народа. Пока есть способность и воля пойти до края, народ существует как исторический.

Не бойся философии, мой друг; она невидимая основа жизни. Каждый из нас, каждый человек, каждый простолюдин — философ, сам того не зная («Исповедь мужа», 1867).

Вглядывание в самое привычное, на чем стоят будни, и бестрашие перед бездной у нас под ногами — начало подлинной мысли. Ее простота дается всего труднее. Ее нет, если она каждый раз не начинается с начала. Не отчаяние, а тайное обещание настоящего звучит в словах Леонтьева.

Я сохранял долго веру в настоящую, какую-то русскую мысль... Увы! Пора убедиться, что именно мысли-то русской так мало на свете! Есть русский язык, есть, пожалуй, русская литература и поэзия, есть много русских оговорок и ужимок, есть русский ужас перед всякой действительной умственной независимостью. Но мысли русской, того, что заслуживает названия мысли, не будет до тех пор, пока мы не перестанем быть европейцами.

Мысль Леонтьева гнушается философской техникой. Имея дело с вещами, не с абстракциями, она не дальше от истины, скорее наоборот, если истина это богатство того что есть. Наука Леонтьева выходит на улицу и умсет видеть близкое и простое. Тогда — «Боже мой, как всё ясно! И... ничему не мешает».

**Позитивизм.** Один и тот же общий сдвиг в настроении Запада, который создал в мысли Гегеля движение к конкретному, причем самое конкретное было найдено в действительности духа, ближайшим и непосредственным образом данного в самосознании-совести, — тот же сдвиг во французской и английской мысли получил форму под лозунгом *позитивного*.

1. *Jean Le Rond d'Alembert* <Жан Лерон Д'Аламбер> (1717—1783) — его окрестили по названию храма в Париже<sup>274\*</sup>, куда его подбросила новорожденного тридцатипятилетнего маркиза de Tencin, сестра кардинала и архиепископа Лионского, известного французского государственного деятеля, — получил хорошее образование и был вместе с Дени Дидро до 1757-го или 1758 года (когда начались споры вокруг статьи Д'Аламбера «Женева» с его сравнительной оценкой граждан города и людей церкви, особенно иезуитов) главным редактором «Энциклопедии», где одновременно с общим руководством, а после 1758 года исключительно вел разделы физики и математики. «Трактат по динамике» (1743), «Трактат о равновесии и движении жидкостей» (1744), «Размышления об общей причине ветров» (1745, приз в конкурсе Берлинской Академии наук), исследование колебания земной оси от притяжения Солнца и Луны (1749), работы по теории («De la liberté en musique» <О свободе в музыке>) и истории музыки, девять томов математики составили ему такое европейское имя, что он был членом почти всех европейских академий (Парижской с 1751 года), и Екатерина II приглашала его воспитывать своего сына Павла; он переписывался с ней, но ехать в

<sup>274\*</sup> «Круглая церковь Св. Иоанна» (фр. Église Saint-Jean-le-Rond).



Россию и в Пруссию, куда был тоже приглашен президентствовать в Берлинской Академии, отказался. Желанный гость парижских салонов, друг Вольтера, Кондильяка и Руссо, с последним только разошедшийся в своей положительной оценке цивилизации, конкретно театра — кем он мог быть в философии?

Его *Discours préliminaire* («Очерк о происхождении и развитии наук») в первом томе «Энциклопедии» (1751) — общепризнанный шедевр нового стиля, манифест века Просвещения. *L'Essai sur les éléments de philosophie* <Опыт о началах философии> (1759), статьи по философии в Энциклопедии были отчетливой, уверенной антиметафизикой. Да, нематериальная духовная активная сущность есть, мы ее знаем по себе, она то же что наше Я, она само движение нашей мысли, опережающее наши чувства. Но трансцендентный мир идеальных сущностей, включая Бога как умственную конструкцию, т.е. такого, которого мы не знаем в себе, создан иллюзией. Даже понятие силы имеет «метафизический привкус» и механика, прежде всего небесная, может обойтись без него. Людям не хватает надежной опоры в науке и ремесле. База всякого знания — ощущение, прежде всего — ощущение-сознание нашего существования, т.е. мысль, движущаяся потому, что ощущением нашего существования ей уже задана задача. В самом деле, существования, во-первых, могло вообще не быть — почему оно есть? а во-вторых, во мне я свое ощущение-сознание теряю. Здесь Д'Аламбер продолжает Декарта. Другой род ощущений идет от тел, моего и чужих. Тела появляются, исчезают, приближаются, отдаляются, изменяются; их движение служит основанием исследующей науки. Различаются науки эмпирические, описывающие опыт, всегда сложный, и физико-математические, в которых через математику есть что-то от прозрачной простоты и логичности (разумности) духа. Исходного ощущения и математического формализма достаточно для наук. К чему тогда метафизика? Она просто не нужна в работе исследования. Пусть она переключится на изучение и очищение процесса познания, устанавливая, при каких условиях научное познание возможно и при каких истинно. Д'Аламбер считается начинателем современной эпистемологии (гносеологии, теории познания).

2. Когда Д'Аламберу было уже больше 60 лет и он был на вершине европейской славы, в среде его учеников появился молодой *Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon* <Клод Анри де Рувруа, граф де Сен-Симон> (1760—1825). Говорить, что он «получил образование под руководством д'Аламбера»,

рискованно. Но первым опубликованным произведением Сен-Симона были *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains* <Письма жителя Женевы к своим современникам> (1803), герой которых воплощает идеал женевского добродетельного гражданина, известный по «Женеве» Д'Аламбера; замыслы великого энциклопедиста Сен-Симон продолжает в *Esquisse d'une nouvelle Encyclopédie*.

Потомок Карла Великого, внучатый племянник знаменитого мемуариста Луи Сен-Симона, вольнодумец, свободный предприниматель (*industriel*), т.е. изобретательный человек дела, был офицером французских экспедиционных войск, действовавших в Америке против англичан на стороне американской армии в войне за независимость. В революции одно время почти якобинец, либерал, вернесс человек абсолютной свободы, разбогатевший, разорившийся, снова разбогатевший, снова разорившийся, спасенный друзьями. Его называют последним энциклопедистом, но гораздо больше он принадлежит будущему. «Женевский обитатель» чувствует себя одиноким первопроходцем.

Взгляните на историю прогресса человеческого разума и вы увидите, что почти всеми образцовыми произведениями его мы обязаны людям, стоявшим особняком и нередко подвергавшимся преследованиям<sup>275</sup>.

Метафизика и слепая вера преодолены для него давно и навсегда; он разрушает уже не их, а всю социальную систему, основанную на эксплуатации человека человеком. *Владыкой мира будет труд*, прежде всего духовный. «Довольно почестей Александрам! Да здравствуют Архимеды!... Ученый, друзья мои, это человек, который предвидит... и потому ученые стоят выше всех других людей»<sup>276</sup>. Горстка праздных туеядцев, рантье, трутни, пиявки, кровопийцы нации, питаются за счет нищеты земледельческого и производящего *классов, пролетариев*. Погибнут работницы-пчелы — и улей пропал. Но погибнут *все* трутни, королевская семья и все высшие чиновники, и на их место может встать почти *любой* человек из народа. Общество поставлено с ног на голову: закон требует, чтобы бедные были щедрыми в пользу богатых, когда естественнее было бы наоборот! Ученые-художники-ремесленники, вот основа общества. *Править* они не будут, вообще народом уже не нужно *править*, французский на-

<sup>275</sup> Сен-Симон. Избранные сочинения, т. 1. М.-Л., 1948, с. 109.

<sup>276</sup> Там же, с. 115, 126.

род уже не нуждается в *вождях*, ему нужны организаторы. Поэты, музыканты, люди искусства прославят новый счастливый уклад жизни, сделают творческий труд религией. Инженеры, организаторы, люди *науки и прогресса* избавят человечество от гнета, создадут общество труда и всеобщего изобилия. Начнется *индустриальная* эра, где главной силой будут не машины, а *изобретательный разум и труд их создателей*. Их умения преобразят общество. Первопроходец будущего — Клод Анри, пророк.

В прошлую ночь я услышал следующие слова: Рим откажется от притязания быть главным городом Мосей церкви... Я посадил Ньютона рядом с собой и поручил ему направлять просвещение... Собрание двадцати одного избранника человечества будет названо советом Ньютона и будет представлять меня на земле; оно разделит человечество на четыре части, которые будут называться: английской, французской, германской, итальянской... Каждый человек, где бы он ни жил, примкнет к одной из этих частей<sup>277</sup>.

Человечество издавна разделено: потомки Авеля, европейцы, должны привести к порядку, военной силой, потомков Каина азиатов и африканцев. Они учредят единую мировую религию.

Основываться эта мировая религия будет на познании самой осязаемой, самой ощутимой, везде одинаково действующей силы — всемирного тяготения, единственного закона, которому Бог подчинил вселенную. В ее разных частях есть неравномерно распределенные массы материи. Этим распределением через дальнодействующую силу притяжения определяется всё в мире. Если бы удалось получить точное математическое выражение всех масс материи, оказалось бы возможным вычислить все события в физическом мире. А события в моральном мире, в мире нравов, человеческих поступков, истории? Сен-Симон знает на своем мистическом опыте, что есть такое изменение зрения, когда собственное нравственное состояние и собственные поступки видны слитными с физикой. Это в «Письмах женеvского обитателя к современникам» (1802).

В «Труде о всемирном тяготении» (1813) та же интуиция оформляется в «абсолютное сходство» макрокосма и микрокосма. Разница между ними не столько в размерах, сколько в способе существования. О макрокосме ничего нельзя знать, не наблюдая его проявления (феномены). О микрокосме, наоборот, ничего нельзя знать, наблюдая его проявления<sup>278</sup>.

<sup>277</sup> Там же, с. 138 сл.

<sup>278</sup> Там же, с. 242 сл.

Книги Сен-Симона — это проповеди. *Introduction aux travaux scientifiques au XIX siècle* <Введение в научные труды XIX века> (1808), *L'Industrie* <Промышленность>, v. 1—4 (1818), *Nouveau Christianisme* <Новое христианство> (1825), обновление религии.

Ее *Catéchisme des industriels* <Катехизис промышленников> (1823—1824) — для вступающих в новую общину, призванную возродить дух ранних христиан в опоре на разум. В слове *промышленник* восстанавливается значение *промышления*, опережающей мысли, предвидения будущего.

*Вопрос.* Что такое промышленник?

*Ответ.* Промышленник — это человек, работающий с целью производить или доставлять различным членам общества одно или несколько материальных средств для удовлетворения их потребностей [...]

*Вопрос.* Какое положение должны занимать промышленники в обществе?

*Ответ.* Промышленный класс должен занимать первенствующее положение, ибо он важнейший из всех; ибо он может обойтись без всех других классов и ни один из последних не может без него обойтись; ибо он существует своими собственными силами, своим личным трудом<sup>279</sup>.

Ставьте уверенно вместо «промышленник»: честный талантливый труженик, где бы он ни был, чем бы ни занимался.

Промышленники, которые получают этот катехизис, должны его читать с наибольшим вниманием; они должны сообщить его содержание своим друзьям и знакомым промышленникам; они должны беседовать о нем, обсуждать его идеи [...]<sup>280</sup>

Без революции, держась среди политических партий центра, т.е. самых мирных, как левых так и правых, промышленники должны *взять власть чтобы покончить со всякой властью*.

Не подлежит сомнению, что промышленный строй может доставить людям наибольшую сумму общей и личной свободы, обеспечивая обществу наибольшее спокойствие, которым оно могло бы наслаждаться.

Равным образом очевидно, что этот социальный строй облечет мораль *наибольшей властью*, какой она могла бы пользоваться над людьми, доставляя обществу вообще и его членам в частности возможно наибольшее число позитивных наслаждений<sup>281</sup>.

<sup>279</sup> Сен-Симон. Катехизис промышленников. Первая тетрадь. СПб 1910, с. 3.

<sup>280</sup> Там же, с. 20.

<sup>281</sup> Там же, с. 21.

Негативный моральный принцип, *не поступай, как не хочешь, чтобы поступали с тобой*, сменится позитивным, *каждый должен трудиться*. Промышленная система естественна; человеческий род всегда стремился к ней; сейчас Англия и особенно Франция к ней всего ближе; когда промышленный строй — подставляйте: строй просвещенных тружеников — установится в Англии и Франции, промышленная мощь этих двух стран перестроит весь земной шар.

Человечество поведут ученые двух академий — академии физико-математических наук и академии чувств, нравственных и художественных. Эта академия тоже будет работать *позитивными* методами, как астрономия, физика, фактично. Христианство, лучшая из религий, станет верой всего человечества. Состояние просвещения позволит дополнить ее доктрину через добавления в труды евангелистов.

Вера в Европу держится тем, что там только что произошло: малое ли дело, впервые в истории люди сняли со своей шеи ярмо тысячелетней власти, решили поставить свое существование на промышленности и науке. Больше нигде в мире этого нет. Явное лидерство Европы однако омрачено тем, что скорый переход к промышленно-научной системе увязает в метафизике.

На политическую арену должны были ... выступить промышленники и ученые, каждый в своей естественной роли. Вместо этого во главе революции стали легисты... Простой здравый смысл руководит лучше чем ложные научные построения. Если бы коммуны сами занялись рассмотрением своих интересов, они не были бы вовлечены в метафизические рассуждения о правах человека<sup>282</sup>.

Сен-Симон писал захлебываясь от энтузиазма, часто сбивчиво, перескакивая с проектов к практической политике, с морали к всемирной истории. Он больше повлиял не писаниями, а как живой пророк. В какую-то систему его привела только деятельная секта, группа, община сен-симонистов, прежде всего — в *«Изложении учения Сен-Симона»* (1828—1829). Скачка идей учителя оформляется здесь в «закон развития человечества», «открывшийся гению Сен-Симона и проверенный им на длинном историческом ряде»<sup>283</sup>.

Ученые и промышленники спасут мир. *Но их еще надо создать!* Реальные ученые, увы, разбрелись по специальностям, забыв о целостности здания науки, а реальные трудящиеся, например

<sup>282</sup> Сен-Симон. Избранные сочинения..., т. 2, с. 11; 45.

<sup>283</sup> Изложение учения Сен-Симона (1828—1829). М.-Пг., 1923, с. 31.

английские рабочие, иногда громят орудия своего труда, работа им в тягость. Сен-Симон обещает *идеал*, чтобы к нему *подтянулось* человечество, оставив эгоизм, черту *критической* фазы разброда, перейдя к *органической* фазе ассоциации. Что человечество проходит эти две фазы — главный открытый Сен-Симоном социальный закон. Это *физика* социума; возвращение органической фазы неизбежно как день после ночи; речь не о воображении, а о *восстановлении* человечества как коллективного существа в небывалой полноте, потому что все предыдущие органические фазы были пока еще несовершенными.

Философия Сен-Симона есть поэтому *этика*.

Да, господа, хотя мы и настаивали на *научном* характере этого учения, хотя и старались успокоить тревогу, вполне естественную в эпоху, отличительную черту которой составляет *сомнение*, но мы будем всё-таки счастливы, если вы будете придавать *науке, рассуждениям, доказательствам, наблюдению фактов* и, следовательно, *преданиям* лишь то значение, какого они заслуживают и какое мы придаем им сами [...] Мы, разумеется, не отвергаем чисто *рационалистического метода*, при помощи коего можем *доказать* самым маловерным, что это будущее есть необходимое *следствие* прогресса, достигнутого до сих пор. Но всё же не эти усилия *логики* мы больше всего желали бы видеть со стороны *великодушных сердец*, которые мы жаждем ощутить вблизи себя, объединенных с нами стремлением разбудить *симпатии* человечества и слить все сердца в одной *любви*<sup>284</sup>.

Позитивный метод затребован свойствами неорганической, скептической, эгоистической эпохи, которая к сожалению верит только фактам. *Сутью* учения оказывается любовь и непостижимая, интуитивная, никаким методом не обеспечиваемая *гениальность*. Она сначала совершает открытие; метод разворачивается потом на правах *проверки* гениального замысла. Открытие — в том числе открытие Сен-Симона — *предшествует* методу. Совершая это открытие, гений — творец, пророк, поэт. Спускаясь в холодный мир, он становится позитивным ученым; в органическую эпоху он остался бы поэтом<sup>285</sup>.

Но на языке падшего мира гений напоминает о *мире спасенном, органическом*. В эпоху, когда человечество утратило подлинную веру и любой атеизм честнее чем лицемерное христианство, гений *на единственно теперь понятном языке факта спасает человечество*.

<sup>284</sup> Там же, с. 64.

<sup>285</sup> Там же, с. 68 сл.

Мы не боимся поэтому заявить вместе с вами: всё, что в настоящее время не есть атеизм, является невежеством и суеверием. Но если мы хотим исцелить человечество от этой язвы, если мы хотим чтобы оно бросило верования и обряды, которые мы считаем недостойными его; если мы хотим, коротко говоря, чтобы оно покинуло средневековую церковь, — то откроем ему церковь будущего. Будем наготове, как выражается де-Местр, к огромному событию в божественной области, к которому мы направляемся со всё более возрастающей скоростью, долженствующей поразить всех наблюдателей. Скажем подобно ему: на земле нет больше религии, человеческий род не может остаться в этом положении. Но более счастливые, чем де-Местр, мы не ждем больше *гениального человека*, о котором он пророчествовал и который, по его словам, должен открыть скоро миру *естественное сродство между религией и наукой*: Сен-Симон уже явился<sup>286</sup>.

Новая религия не расстанется ни с чем великим в христианстве, она творчески, *поэтически* его расширит, как сказано. Наука, вторая часть сен-симоновской триады, станет *цельной, единой*. Промышленность, третья часть триады, будет, как говорит само слово, нацеленной вперед, на искание, деятельной мыслью.

В предисловии к Третьей тетради «Катехизиса промышленников», недописанного из-за смерти шестидесятипятилетнего Сен-Симона, он говорит:

Автором третьей тетради Катехизиса промышленников является наш ученик Огюст Конт [...] мы ему поручили труд изложения общих оснований нашей системы<sup>287</sup>.

3. *Огюст Конт* (1798—1857) из семьи монархистов и католиков блестяще учился естественным наукам, в парижской Политехнической школе (1814—1816) расстался и с католичеством, и с монархизмом. С августа 1817 года он личный секретарь Сен-Симона. О расхождении неверного ученика с учителем осенью того же 1824 года, когда Сен-Симон назвал Конта учеником, оставшиеся верными последователи говорили: Конт слишком поглощен наукой, рациональностью, слишком пренебрегает ролью *симпатии* в истории человечества.

[...] Если он усиливается доказать, что *самоотверженность* будет подчинена холодному расчету, что *воображению* будет даваем полет лишь с разрешения медлительного разума, что слова *поэта* сойдут с его уст лишь после

<sup>286</sup> Там же с. 245 сл.

<sup>287</sup> Сен-Симон. Катехизис промышленников..., с. 75.

того, как они будут измерены, взвешены, искромсаны метром, весами, анатомическим ножом *науки*, — то мы говорим: этот человек — ереснарх, он отрекся от своего учителя и, в лице своего учителя, отрекся от человечества<sup>288</sup>.

*Механизация* закона развития человечества у Конта, как обвиняют его сен-симонисты, отводит поэтам роль *обслуживания* научного открытия, его пропаганды<sup>289</sup>. Как всегда, секта нового учения раскалывается; как всегда, расхождения при этом преувеличиваются.

Огюст Конт ввел термин *социология*. Он сам, правда, был не очень им доволен, пользовался часто другим: *physique social*, более наглядно отражавшим вхождение строгого научного метода в пространство социума. С мистификациями пора покончить. Социум, если он здоровый, при всей своей уникальности — не муравейник, а сообщество, содружество разумных существ, — подчиняется законам таким же точным, как звездное небо. *Порядок и прогресс*, т.е. живое равновесие функций и рост, вот двигатель истории. Поскольку социум *не может* не упорядочиваться и не расти, если убраны помехи для этого, поэтическая патетика Сен-Симона оказывается уже лишней. Грубо говоря, нечего особенно волноваться. Надо браться за трудную, практическую, но радостную работу. Ведь нас ждет не меньше чем счастье и бессмертие.

В трех стадиях, которые проходит у Конта всякое знание, — богословской (теологической), метафизической и наконец позитивной, — первая, богословская, *вовсе не ошибка*. Вообще *позитивная философия* никогда ничего *не отвергает*, КАК НИЧЕГО В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА НЕ БЫЛО ЗРЯ. Ломать приходится только то, что начинает уже мешать прогрессу и само готово уйти, как скорлупу ореха, когда он готов уже прорасти. Надо записать значения этого слова, *позитивное*<sup>290</sup>: 1) реальное, не химерическое; 2) полезное, не негодное; 3) достоверно надежное, не сомнительное; 4) точное, не туманное; 5) положительное в смысле организующего, а не разрушающего; и наконец 6) относительное, не абсолютное. Абсолютное знание не зависит от фактов и не привязано к ним, относительное — всё связано с вещами и с другим знанием, хотя и уточняется, но в ходе роста, тогда как абсолютное расти не может.

Степень знания, убежденно видевшая за всеми фактами богов, или Бога, эта первобытная философия, *впервые вырвала ум из*

<sup>288</sup> Изложение учения Сен-Симона..., с. 266.

<sup>289</sup> Там же, с. 274.

<sup>290</sup> Огюст Конт. Дух позитивной философии. СПб, 1910, с. 34.



*оцепенения.* Пусть в воображении, пока в мечте, но она уже позвала из хаоса природного окружения, из лабиринта страстей в мир света, смысла, надежды. Так ребенок мечтает, воображает себя птицей, *но это не заблуждение и не ошибка, хотя построить летательный аппарат может только взрослый человек.* Наоборот, метафизика, целиком зависящая от теологии, только пытающаяся поставить на место Бога что-то из реальных стихий, и лишается непосредственности веры, и бессильна целиком опереться на реальность, нуждается в подпорке абсолютных принципов чего-то всеохватывающего, отвлеченного. Метафизика это ущербный, уродливый вид теологии, она похожа на болезненность подросткового возраста, переходного между младенчеством и взрослостью. Наконец, ум навсегда расстанется с пустым абсолютом, младенческая мечта начинает казаться ему бегством от реальности, и у него появляется вкус к наблюдению действительности. Копт формулирует норму, которую мог бы буквально принять позитивизм XX века (неопозитивизм, логический позитивизм).

Умозрительная логика до сих пор представляла собой искусство более или менее ловко рассуждать согласно смутным принципам, которые, будучи недоступными сколько-нибудь удовлетворительному доказательству, возбуждали постоянно бесконечные споры. Отныне она признает как *основное правило*, что всякое предложение, которое недоступно точному превращению в простое изъяснение частного или общего факта, не может представлять никакого реального и понятного смысла<sup>291</sup>.

Конечно, при этом придется расстаться с мечтательным охватом всех мыслимых миров и верховного бытия. Но зато становится знание, на которое *можно надежно опереться сейчас и в предвидении.* Особенно верное предвидение — надежная проверка позитивного знания. В астрономии, которая исследует самые простые и общие явления, предвидение стало возможным давно. Задачи физики сложнее, ее выход на позитивный уровень совершился позже. В химии — тем более. В биологии — только сейчас. Позднее всех позитивным знанием, допускающим предвидение, становится физика социума, социология.

Основной переворот, характеризующий состояние возмужалости нашего ума, по существу заключается в повсеместной замене недоступного определения причин [...] — простым исследованием *законов*, т.е. постоян-

---

<sup>291</sup> Там же, с. 17.

ных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями. О чем бы ни шла речь, о малейших или важнейших следствиях, о столкновении и тяготении, или о мышлении и нравственности, — мы можем действительно знать только различные взаимные связи, свойственные их проявлению, не будучи никогда в состоянии проникнуть в тайну их образования<sup>292</sup>.

Непостижимая тайна — может быть, в конечном счете Бог? Она *непостижимая*, стало быть сказать, что не Бог, нельзя. Конт и не скажет. Он только уверен, что *и без попыток проникнуть в тайну* у человека много прямого дела.

Движение от метафизики к науке было одновременно превращением науки в позитивную, т.е. научную, философию. Окончательный отказ от теологии (богословия в широком смысле догматической веры) был одновременно превращением научной философии в религию — чем Конт, по его собственному признанию, занялся после «несравненного» 1845 года, под «святым влиянием мадам Клотильды де Во [умерла от чахотки в 1846 г., 33 лет от роду, — второй ангел-хранитель, после матери; его третий ангел — служанка Sophie, которую он удочерил]». Что не удалось в Средние века католичеству, «систематизировать» общество (на языке той эпохи, как и у Гегеля, «система» это органическая связь человечества и всего мира), —

[...] единственно положительная философия может постепенно осуществить этот великий план всемирной ассоциации, который католичество в средние века начертало впервые [...]»<sup>293</sup>

Для этого собственно достаточно только, чтобы эмансипация от теологии и метафизики дошла и до морали и политики. Они остаются отданы страстям — и фантастическим представлениям, будто нравственностью и историей правят абсолютные, не общие природные законы, баланса (равновесия, порядка) и роста. Мнимая абсолютность нравственного закона *мешает* движению к цели, которая не только в улучшении нашего благосостояния, но и в улучшении самой нашей природы.

Да, мораль обязана своим первоначальным введением «теологическому духу», тому самому, первоначально спасительному, мечтательному возвышению над природой. Но теперь, когда большинство склоняется к безверию, или к сектантской, причудливой вере, мораль лишается своего традиционного объяснения — кто

<sup>292</sup> Там же.

<sup>293</sup> Там же, с. 25.

мало верит в церковного Бога, теряет и мораль — «если Бога нет, то всё позволено», — и даже те, кто еще верит, от возрастающего сомнения в вере начинают сомневаться и в морали. Теряя свой авторитет, богословие, может быть, еще поддерживает осколки морали, но подрывает ее корень.

Мораль должна стоять на позитивных основаниях, которые так же невозможно пошатнуть, как математическое доказательство. Пока мы живем среди коллективного лицемерия, когда передовые умы давно уже не верят догмам, но поддерживают наивность массы, чтобы она не дай Бог не отказалась от морали. Кант, величайший из метафизиков, чья «высокая нравственность была поистине достойна его возвышенного ума», показать-то внеразумность религии показал, но оставил ее на месте ради сохранения общественного порядка.

Новая *систематизированная* мораль, т.е. единая со знанием и жизнью, избавит интеллектуалов от роли «благочестивых заговорщиков», которые вынуждены скрывать от массы степень своей умственной свободы. Конечно, громадная разница между высшими умами и массой останется, но теперь по крайней мере ученые не будут учить людей другому, чем сами знают. А разница — матросы не понимают, какая астрономия и математика вложена в приборы, какими они ориентируются по звездам, что не мешает им пользоваться компасом и астролябией. Деление на два класса, носителей духовной истины и работников, прекращается; ученые, познавшие законы общества, *социологи*, станут новым священством, Конт называл себя первосвященником. А Бог новой религии? *Это само светлое стремление духа к совершенству.*

Великое-Существо, Le Grand-Être, есть совокупность (ensemble) всех существ, прошлых, будущих и настоящих [не сказано «человеческих»!], которые содействуют (соревнуются) в совершенствовании вселенского порядка<sup>294</sup>.

Т.е., собственно говоря, совершенный вселенский порядок, или закон, насколько он утверждает себя через разумные воли людей, т.е. насколько присутствует в этих волях, — ему служат, он же и заслуживает высшего поклонения. Власть разума, духовное преимущество знания придут на смену католичеству.

Люди будут поклоняться *своему прямому спасению*, живому роду человеческому, воплощенному в согласном социуме. Ведь

<sup>294</sup> *Auguste Comte. Système de politique positive. Paris: Mathias 1851—1854, 4 Bändet. T. 4, p. 30.*

нет другого спасения — исключая иллюзорное химерическое загробное — кроме как в *родном роде*, где продолжатся все человеческие достижения и где продолжусь я в моих потомках и в моих изобретениях.

В той реальности, которую единственно можно достойно противопоставить религиозным речам, т.е. в *бессмертной*, отдельного человека, индивида нет — так нет и почвы для эгоизма. Положительное (позитивное) мышление социально.

Новая философия во всей ее совокупности будет стремиться обнаруживать, как в действительной, так и в умозраительной жизни, связь каждого со всеми, проявляющуюся в массе различных видов, — дабы сделать невольно обычным чувство тесной социальной солидарности [...] возможно более полное проявление великодушных наклонностей станет главным источником личного счастья [...] Не имея возможности продлить свое существование иначе, как посредством рода, индивид будет таким образом стараться по возможности полнее слиться с ним, прочно связывая себя со всем его коллективным существованием — не только настоящим, но также прошлым и, в особенности, будущим, дабы придать своей жизни всю ту яркость, которую в каждом случае позволяет совокупность реальных законов. Это великое отождествление [...] <sup>295</sup>

Такой смене настроения поможет *всеобщее обучение*, в котором будущая наука о социальном развитии станет выше всех сложившихся теперь дисциплин. «Курс положительной философии» в 6 томах, главная работа Конта, — это проработка в позитивном духе многих известных ему наук, от математики и физики до этики.

4. По ранней учености и многознанию Конт начинал свою деятельность как вундеркинд, но в этом качестве он уступал несравненному *Джону Стюарту Миллю* (1806—1873). Его отец, философ-ассоцианист (ум и познание — результат деятельности нескольких психических законов над материалом, данным в ощущении; «весь человеческий характер формируется обстоятельствами под воздействием универсального принципа ассоциации, а отсюда следует возможность неограниченного улучшения морального и интеллектуального состояния человечества посредством воспитания»; близко к теории «условных рефлексов» академик Павлова) Джеймс Милль, на примере сына решил доказать, что человек создается образованием и воспитанием, и учил его

<sup>295</sup> *Огюст Конт. Дух позитивной философии...*, с. 56.

сам. В три года Джон Стюарт начинает учить греческий, в 8 лет прочитал Геродота, Ксенофона и отчасти Платона, учит латынь, преподает древние языки братьям. На прогулках с отцом он должен рассказывать прочитанное, рассуждать о политике, экономике, вечера посвящены математике. В 12 лет — Аристотель, Рикардо. Про него говорили, что он на четверть века опередил своих сверстников. Только в 14 лет, во Франции для занятий химией, ботаникой и математикой, он впервые дышит немного свободнее. Свою «Автобиографию» он дописал в последний год жизни.

В 15 лет он становится бентамистом, в 1822 г. основывает Utilitarian Society. Скоро принцип пользы становится ему слишком узок. Одно время он появляется в Париже на лекциях Конта. Но кого он <только> не читал, на чьих лекциях не был. Позитивистом он был бы и независимо от Конта. Сам он говорил, что почти всеми своими идеями обязан мадам Тейлор, чьим рыцарем он стал в 1830 году и мужем в 1851-м, когда она овдовела.

Цель Милля, *научная социальная философия*, борьба против «отрицательной метафизики», «позитивное направление» — скорее совпадение с Контом, чем зависимость от него. Как и не от Конта Милль был полон настоящего английского, бычьего упрямого протеста против нечестной игры, тумана, «интуиционистов», которые говорят с потолка, намекая на то, что у них якобы есть особые источники знания. Извольте проверить всё на опыте. Заявка, будто

[...] истины могут познаваться интуицией, независимо от наблюдения и опыта, является основной интеллектуальной опорой ложных истин и плохих институтов<sup>296</sup>.

Об отношении Милля к Конту есть литература; есть и книга Милля «*Конт и позитивизм*» (1865). Это одновременно энтузиазм и ужас — свободолюбивого англичанина, убежденного неконформиста и либерала, автора книги «*On liberty*», перед континентальными тоталитарными пороками — перед «совершеннейшей системой духовного и светского деспотизма, которая когда-либо порождалась человеческим мозгом, за исключением может быть системы Игнатия Лойолы»<sup>297</sup>.

Что наука отвечает по Конту за верно и надежно установленную связь явлений, Милль знал по ассоцианизму отца. Что

<sup>296</sup> Цит. по: Джон Пассмор. Сто лет философии. М., 1998, с. 11.

<sup>297</sup> Mill J. St. Autobiography of John Stuart Mill (1873). New York: Columbia University Press, 1924, p. 213.

только в этом назначение науки, ради которого она должна отказаться от божественных сил и от метафизических «сущностей», привлекало революционной смелостью. Что этику и политику надо поставить наконец на твердую почву, когда рассуждение не уходило бы в неопределимую бесконечность, Миллю хотелось не меньше Конта; он только не был уверен, что простого перенесения в этику методов химии или биологии будет достаточно.

Надо создать «логику моральных наук» — понимая под логичностью доказательную очевидность. Свою логику Милль начинает с анализа имен, существительных и прилагательных тоже. Имена имеют денотат, то, что они именуют, и коннотат, т.е. атрибут, например «человек» имеет денотатом вот этого, коннотатом — разумность и животность. Теперь надо позаботиться о том, чтобы атрибуты, коннотируемые коннотатами, приписывались именам на основании феноменов *опытных*, эмпирических, проверенных, и в имена не проскальзывала метафизика. В понятие *человек* входит разумность, поэтому будьте осторожны: фраза «все люди разумны» ничего не сообщает, это *вербальное суждение*, оно просто разворачивает то, что заложено в *понятии человек*. И опять же будьте осторожны: не надо долго задумываться над какой-то сущностью «разум», присущей человеку: *мы сами* уже вложили в понятие человека разумность, поэтому достаточно просто вспомнить, что у нас при этом было в голове, если там вообще что-то было.

В отношении всякого суждения надо поэтому посмотреть и проверить, какое оно, вербальное — и тогда пожалуйста, оно необходимо, а куда же еще деваться, если оно по сути дело тавтология, просто повторяет то, что уже заложено в имени, — или это суждение *действительное, реальное, настоящее*. И тогда надо проверить, какая серия опытов ему предшествовала, на какой цепочке ассоциаций это суждение стоит. Например, «все люди смертны». Мы всех людей не видели. По крайней мере об одном, Адаме, есть сомнение, что он был всегда с самого начала смертным. Мы, когда думали о *человеке*, подразумевали сразу, коннотировали *смертность*? Некоторые — да, некоторые — нет. Чтобы не быть метафизиками, мы должны поэтому сначала посмотреть и удостовериться, что умрут все люди, что не так просто. Но хоть на каких-то правах это утверждение, «все люди смертны», стоит? Да, и на очень прочных. Мы смертность много раз наблюдали, а бессмертность — нет. Тогда «все люди смертны» законно, *только не в метафизическом абсолютном смысле, а лишь в случае,*

*если мы помним, какая процедура, какое «правило вывода», и как, нами использовалось, когда мы шли к этой формуле.*

Отсюда вывод, пожалуй неожиданный: *не бывает полных индукций, все индукции неполные, imperfect.* «Завтра день начнет становиться длиннее ночи» — индукция из феноменов, которые наблюдались много раз, не больше. Полная индукция бывает только с вербальными суждениями, например «завтра будет»: в понятие «завтра» входит то, что оно будет.

Вне логики располагается огромная область уверенности (belief). Я например уверен что мне холодно. Логика имеет дело с очевидностью (evidence). Термин имеет юридическое звучание. Он предполагает судебскую инстанцию — *критерий обоснованности.*

Джон Стюарт Милль изучается сейчас и ввиду его влияния на Рассела, чьим учеником был Витгенштейн.

1. Не дело логики спрашивать о природе «первоначальных данных». Она занята организацией данных. Представление данных и их упорядочение начинаются с именования. Поэтому логика Милля начинается с «анализа языка». Ради очертания границ осмысленной речи Джон Стюарт Милль предложил в своей «Системе логики» различать а) *general terms* (referring to an infinite number of similar things) and *singular terms* (proper names and complex names referring to specific objects), б) *concrete terms* (*man*, *white*) and *abstract terms* (*humanity*, *whiteness*), в) the connotation and the denotation of expressions <а) общие термины (относящиеся к бесконечному числу схожих объектов) и единичные термины (собственные имена и комплексы имен, относящиеся к специфическим объектам, б) конкретные термины (человек, белое) и абстрактные термины (человечество, белизна), в) коннотацию и денотацию выражений>.

Первое из этих трех двуделений как будто бы допускает существование классов как открытых множеств сходных вещей. Тема нам интересна из-за известного расхождения между Берtrandом Расселом, который оперировал классами, и Людвигом Витгенштейном, от классов решительно отказавшимся. Похоже, что понятие класса у Милля уже ослаблено тем, что оно производное от атрибута (свойства). В привычном понимании суждение *все люди смертны* включает класс «людей» в класс «смертны». Милль сквозь призрачную величину *класс* видит суть дела, а именно опытно установленный феномен регулярно повторяющейся смерти людей. Суждение в целом служит опять же меткой



или памяткой о том, чего нам следует ожидать в определенных обстоятельствах. Класс остается при иллюзорном, условном существовании.

В силу последнего из трех различий мы не должны вообразить себе, будто фраза *завтра будет* обещает нам что-то вроде того, что жизнь будет еще продолжаться. Ничего подобного: она только сообщает нам, что в то значение, которое мы сами вкладываем в слово нашего языка *завтра*, обязательно входит коннотатом, нами же вложено, то, что *завтра* — это нечто такое, что не сейчас и не в прошлом, а в том, чего еще не было. Витгенштейн сказал бы, что *будет* — грамматическое примечание к употреблению слова *завтра*. При правильном слышании фразы *завтра будет* она должна была бы поэтому не внушать нам никаких ожиданий и надежд, а наоборот, опасение, что поскольку *завтра* нет сейчас и еще никогда не было, оно целиком зависит от того, что что-то еще есть такого, чего не было, если такое вообще еще есть, а если его нет, то *завтра* останется уже навсегда только чисто умственной конструкцией, без денотата.

Обескураживающая, во всяком случае — тревожная перспектива, указывающая на то, что сам наш язык устроен так, что мы в каждой почти фразе сами себя успокаиваем, лепим для себя воображаемый уютный мир, но совершенно лишенный строгой научной достоверности. И мало того.

Что такое *два*? Это соединение единицы и единицы другой. Следовательно, *один плюс один равно два* — это полная индукция, т.е. тавтологическая, лишь развертывающая значение, которое мы сами же вложили в слова? Т.е.  $2=1+1$  — коннотативное утверждение, безопасное, оперирующее только с мыслительными сущностями, которые мы так вот именно установили, а не денотативное, не увязывающее в реальности, которую мы всю пронаблюдать не можем и потому полностью ручаться за нее не вправе? Конечно. И всё равно  $1+1=2$  не необходимая истина в строго логическом смысле. В той мере, в какой это суждение не вербальное, а *действительное*, его придется проверить на опыте.

Не слишком ли? Кому кажется, что это пожалуй уже слишком? Что надо еще проверить, будет ли  $1+1$  в действительности 2 или нет?

Мы вернемся к этой теме в разделе о Витгенштейне. Кратко, опережая, скажу: мы живем в удобном мире, где всего много. Но не исключено, что бывают скудные миры, или наш мир станет скудным, предельно нищим, и в своем воображении мы конечно сможем приплюсовывать один к одному и получать два, а в

действительности этой второй вещи не найдем. Уравнение  $1+1=2$  останется безусловно верным, полной (perfect) индукцией, т.е. безошибочной, но при скудости мира придется каждый раз проверять, есть ли силы, чернила, голос, чтобы хотя бы просто назвать или записать вторую единицу.

Зачем, спрашивается, тогда вообще математики пишут и учат,  $1+1=2$ , если всё равно каждый раз приходится проверять, так ли в действительности? Для экономии. Много раз заметив то обстоятельство, что от прибавления того, что мы обычно для удобства называем *один*, к тому, что мы обычно для удобства называем *один*, получается то, что мы привыкли называть *два*, мы обобщаем многократный опыт — лишь бы только не забыть и не вообразить, что там, где мы сделали себе эту заметку для памяти,  $1+1=2$ , располагается какой-то *всеобщий закон*. Индукция неверно понимается как вывод от частного случая к общему положению. Так думать и верить значит обмануть себя и расстаться с наукой. Индукция есть *умозаключение от частного к частному*. Я обжегся о плиту один, другой раз, на третий я отдергиваю руку — и по лености могу вообразить себе общий закон, раскаленная плита жжется. Не дай Бог мне сделать эту логическую ошибку. Научно будет сказать, что я обжегся раз и второй, т.е. провести индукцию от частного опять же к частному столько раз, сколько понадобится. Большей посылкой в силлогизмах такого рода служит единообразие природы: поскольку обстоятельства остаются теми же, я по-видимому обожгусь и в третий раз.

*Обобщающая* индукция типа  $1+1=2$  — просто способ завязать себе узелок для памяти, «сокращенная запись» что в данном случае индукцию от частного к частному я без вреда и с какой-то пользой делал уже много раз и, возможно, сделаю еще раз. Единичные случаи я пожалуй забуду, но у меня останутся заметки, уже без описаний отдельных фактов, но с указанием на то, что те забытые теперь факты дают мне право ожидать. Очень важно уметь правильно читать эти заметки и не превращать условную памятную запись в закон.

Корректную индукцию Милль называет «индукцией через простое перечисление». Такой индукцией получены истины математики, законы природы, как закон причинности. *Это не необходимые истины*. Иначе говоря, *это не вербальные законы*. Мы тут не просто высасываем истину из собственного пальца, мы прикасаемся к самой природе. Ее «принцип единообразия» (uniformity of nature) мы наблюдали множество раз и поэтому на разумном основании вправе ожидать еще раз.

Положение, что порядок природы единообразен (каково бы ни было наиболее подходящее выражение для этого принципа) есть основной закон, общая аксиома индукции. Тем не менее было бы большой ошибкой видеть в этом широком обобщении какое-либо объяснение индуктивного процесса. Я настаиваю, напротив, на том, что оно само есть пример индукции, и притом индукции далеко не самой очевидной<sup>298</sup>.

Наблюдаемую на многих фактах равномерность природы можно условно назвать законом, лишь бы не забыть, что в них нет математической обязательности.

Возьмем к примеру удобную комнату. Она есть, мы ощущаем ее тепло, уют. Выйдя на холодную улицу, помним об уюте и тепле комнаты и почему-то уверены, что она существует даже когда нас там нет. Ошибка! «Постоянное существование квартиры» значит просто, что если мы вернемся по тому пути, по какому из нее вышли, у нас вероятно повторятся ощущения тепла и уюта. *Ожидание этих приятных ощущений соблазняет нас поверить в объективное существование комнаты.*

В очерке «Жизнь и сочинения Беркли» (1871) Милль называет англиканского епископа Джорджа Беркли (1685—1753) автором двух великих открытий. Первое — догадка, что якобы видимое нами есть большей частью действительно *видимость*. Мы *будто бы* видим пространственные формы; в действительности они наши конструкты, и, что важно, наше расставание с исходным ощущением цвета не обязательно доброе приобретение. Второе, связанное с первым, — неизбежность представления «объективных» предметов там, где по-настоящему можно говорить только о группах ощущений, упорядоченных по удобным для нас схемам.

Мы постоянно соскальзываем в стереотипы. Степень нашей настройки на упорядочение и схематизацию ощущений остается недооцененной.

Можно отвечать за существование только того, в чем абсурдно сомневаться, например что вчера я был рассержен, а сегодня голоден.

Всё, что нам известно из (непосредственного) сознания, обладает для нас непрекаемой несомненностью. Если человек что-либо видит или чувствует (телесно или духовно), то он не может сомневаться в том, что он действительно это видит или чувствует. Для установления подобных истин не

<sup>298</sup> Дж. С. Милль. Система логики силлогистической и индуктивной. СПб, 1914. Кн. III. Индукция, гл. 3. Основание индукции, § 1.

требуется никакой науки; никакие правила искусства не могут сделать эти истины более достоверными чем каковы они сами по себе. Для этой части нашего знания логики нет<sup>299</sup>.

Чувство (feeling) равносильно сознанию и мысли. Их сумма складывается в наше «ощущающее бытие». Всё, что нам известно, мы знаем только от него. О том, что находится вне нашего ощущающего бытия, мы по определению ничего не можем знать.

Можно думать о солнце, о Боге, но само солнце, сам Бог — это не наши мысли. Умственный образ солнца или идея Бога суть мысли, состояния духа, а не сами предметы; и уверенность или отрицание человеком существования солнца или Бога суть также состояния духа [...] Домовой, хотя его никогда не существовало, не то же самое что моя идея о домовом, — точно так же как некогда существовавший хлеб не есть моя идея о хлебе, как еще не существующий цветок не есть моя идея цветка<sup>300</sup>.

Радикальная критика разума идет по линии жесткого отличия чувствующего бытия («бытия-сознания», П. Гайденко) от «предметов». Они явно есть, сомневаться в них можно не больше чем в нашем собственном теле, как оно ни таинственно, но «предметы» приходится брать в кавычки ввиду абсолютной невозможности что-либо о них знать. Милль следует здесь за Беркли, Локком и Кантом. По-настоящему честно было бы говорить не о столах, цветах и солнце, а о собраниях ощущений, которые мы привыкли записывать этими словами. Язык причина, почему мы на каждом шагу соскальзываем в иллюзию. Мы *чувствуем* ощущения и *называем* предметы. Дело философии в «чрезвычайно важном» напоминании, что «о предметах мы знаем только, во-первых, ощущения, вызываемые ими в нас, и во-вторых, порядок возникновения этих ощущений», т.е. то, как они вписываются в формы нашего духа<sup>301</sup>.

Может быть, надо по крайней мере надеяться что ощущения хоть как-то похожи на предметы? Ничего подобного. Восточный ветер не похож на ощущение холода, ожог не похож на пары кипящей воды. Внутри нашей тюрьмы мы уверены только в том, что предмета безусловно хватило на создание в нас ощущений. Есть ли причины надеяться, что внутренняя ненаблюдаемая природа

<sup>299</sup> Там же, Введение, § 4.

<sup>300</sup> Там же, кн. I. Имена и предложения, гл. 3. Вещи, означаемые именами. 1. Чувства или состояния сознания, § 3.

<sup>301</sup> Там же, 2. Субстанции, § 7.

того, что мы называем водой, должна быть похожа на ощущения пьющего или утопающего?

О «духе» (mind) мы тоже по совести знаем не больше чем нам приходит на ум, каждому разное. Правда, его существование достовернее чем существование материи. Сомнение в существовании духа доказывает его реальность, тогда как сомнение в существовании материи не доказывает ее существования. И всё же

относительно внутренней природы мыслящего начала (как бы ее ни понимали) мы остаемся (и при теперешних наших познавательных способностях всегда останемся) в таком же совершенном неведении, как и относительно внутренней природы материи<sup>302</sup>.

О том, кто имеет мои мысли, хотя это я сам, я не имеею никакого понятия и ничего о нем не знаю, кроме ряда его сознательных состояний. К чему тогда, ничего кроме этого ряда не зная, говорить о своем я, душе, уме, духе? Никаких тому причин нет кроме привычки и, возможно, сомнительного удобства речи<sup>303</sup>. Конечно, вместо представления длинного ряда ощущений удобно сказать просто я. К сожалению, под я начинают воображать личность, духовную индивидуальность — пустые слова, гипостазируемые до субстанций.

На всё это естественно возразить, что акт питья всё-таки чем-то похож на воду, мои мысли — на мою суть. Почему воде не открывать пьющего, пьющему — воду. Не подумать так Милль не мог. Он говорит против вероятности и с вызовом. Чему он учит, когда жестко отделяет поле симпатии от крайне узкой области строгого знания? Знание сводится по сути к тождеству. Интуиция оставлена вне протоптанных дорог.

Всё, что не цепочка ощущений, которые заявляют только сами о себе, остается неприступным. Общая картина мира исчезает. Ничего не поделаешь, говорит Милль. Ему самому хотелось бы попроще, да не получается.

Все науки сложны, и намного сложнее математики этика (политика). Милль признаётся, достоверная система «политической философии» оказалась намного более сложной и многосторонней чем он вначале представлял. Ее задача «разработать не набор образцовых институтов, а принципы, из которых можно было бы дедуцировать институты, пригодные для любых данных обстоятельств».

<sup>302</sup> Там же, § 8.

<sup>303</sup> Там же, 3. Признаки (или атрибуты) и, во-первых, качества, § 9.

«Принципы, из которых дедуцировать»? разве наука не идет путем индукции от частного к частному? Да, но политическая философия работает обратным, *дедуктивным* методом. Что будто бы метод индукции, да еще в скверном, ошибочном виде от частного к общему, можно приложить к политическим предметам — это вульгарность, признак неразвитости ума. Настоящий философ политики будет наблюдать подробно человеческую историю, потом построит гипотезу о законе, по которому живет человечество, и наконец проверит ее фактами.

Дело в том, что человечество не выводит свои законы из данности. И что такое данность, если о действительном материальном мире сказать ничего нельзя. Мир есть для нас не больше чем достоверная, многожды осуществлявшаяся возможность иметь сложный ряд ощущений. Постулировать отсюда наличие какой-то субстанции, неизменно постоянно существующей, вообразится. Не будем столь глупы, чтобы вообразить ее себе, а потом, не дай Бог, извлекать из плода своего воображения правила своего поведения «в мире». Но если мы хотим жить по каким-то принципам, то пусть они имеют всё-таки более надежное основание чем индукция от частного к частному.

Со всеобщим нравственным законом происходит нечто параллельное становлению моей личности. Как мы уже видели, пусть лучше я не думаю, будто помимо серии моих ощущений, данных в сознании, есть еще какой-то стабильный Я, личностное начало. Тревожно конечно быть всего лишь потоком ощущений, за которым наблюдает сам же этот поток. Но если быть потоком столь тревожно, то пусть тогда, не успокаивая себя иллюзией стабильной духовной субстанции, я возьму себе сам закон, правило, норму. Я буду держаться своего правила и так сам себе обеспечу постоянство самостояния. Но для этого я должен уметь утвердить и поддержать себя как такого, который отличает себя «от любой серии чувствований или их возможностей»

А Бог? Его тоже конечно ненаучно было бы постулировать как самостоятельную сущность? Не совсем так. Для Джэймса Милля христианство было не просто иллюзия, но «великое моральное зло», «величайший враг моральности». Джон Стюарт смотрел иначе. Мы боремся за добро, против зла. То же другие люди, хотя может быть не все. Мы видим однако вокруг, в мире, *похоже всё-таки больше добра*, чем могло бы быть создано нашей борьбой. Главное, мы бываем счастливы — радость, высшее добро, полнота жизни, — и не видим ясно, что сами своей борьбой этого добились: исключить, что о нашем счастье *заботится еще кто-то кроме нас*, мы

не можем. Если мы боремся за добро, то значит в этом есть какой-то смысл, иначе мы бы и не боролись. Тогда есть смысл и в том, чтобы верить, что добра хотим не только мы. Дальше. Мы умны и многое изобретаем, делаем, строим. В природе мы видим мудрые неживые и живые устройства и создания, как круговорот воды, как приспособления птиц для полета, которые в принципе могли бы изобрести и изготовить мы сами. Но круговорот воды в природе и крылья птиц изготовили явно не мы. Следовательно, есть ум, не уступающий нашему, а возможно и намного сильнее нас.

Если сильнее нас, почему тогда ему не удалось, как и нам не удастся, пересилить всё зло? Значит, это существо, хотя оно и мощное, не всесильно. Разговоры о том, что оно всесильно, да только его представления о добре другие чем у нас, Милля бесят.

Я не назову добрым ни одно существо, которое добро не так, как добры мои собратья по творению; и если такое существо может осудить меня на адские муки, если я не стану так его называть, то я готов отправиться в ад<sup>304</sup>.

Бога, у которого такой же ум и такое же понятие добра как у нас, мы собственно просто видим — по названным причинам, что ума (мудрости) и добра в мире явно больше чем мы сами могли бы обеспечить. Не бесконечно много, значит Бог не всесилен. Но Бог, который всемогущ, только у него другой ум и другое добро чем у нас, — мы о нем просто ничего не можем знать, он нас не касается, способов доказать его существование нет, вера в него никак не отличается от бреда.

В книге «Утилитаризм» счастье восстанавливается в правах высшей цели жизни. Оно поэтому критерий добра и зла. На выражение, что достойный человек должен признать высшей целью всё-таки наверное долг, есть ответ: долг мало чего стоит, если его исполнение не захватывает человека. «Удовольствия умственные и нравственные, удовольствия воображения и страсти выше чувственных наслаждений» (гл. 2). В самом деле, умный человек, видя недалекого человека богатым, не захочет превратиться в дурака, и человек честный, обворованный обманщиком, не захочет стать подлым. Нравственность получает дефиницию:

Такие правила для руководства человеческими поступками, через соблюдение которых всему человечеству доставляется существование, наиболее свободное от страданий и наиболее богатое наслаждениями, притом не

---

<sup>304</sup> Цит. по: *Пассмор*. Сто лет философии..., с. 24.

только человечеству, но, насколько это допускает природа вещей, и всякой твари, которая только обладает чувством<sup>305</sup>.

Главные работы. Политика и экономика: *Essays on Some Unsettled Questions in Political Economy* <Опыты о некоторых спорных вопросах политической экономии> (1844); *Principles of Political Economy* <Основы политическом экономии>, 2 vol. (1848; 2nd and 3rd eds. with important differences <2-я и 3-я редакции с важными различиями>, 1849, 1852); *On Liberty* <О свободе> (1859); *Considerations on Representative Government* <Рассуждения о представительном правлении> (1861); *Utilitarianism* <Утилитаризм> (1863); *On The Subjection of Women* <О подчинении женщин> (1869).

Философия и религия: *A System of Logic* <Система логики> (1843); *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* <Исследование философии сэра Уильяма Гамильтона> (1865); *Auguste Comte and Positivism* <Огюст Конт и позитивизм> (1865); *Three Essays on Religion* <Три опыта о религии> (1874).

Другие темы: *Essays on «Bentham»* <«Бентам»> (1838) and <«Coleridge»> <«Кольридж»> (1840) // *Dissertations and Discussions* <Трактаты и дискуссии>, 4 vol. (1859—75); *Autobiography*, ed. by Helen Taylor <Автобиография, изд. Хелен Тайлор> (1873).

2. *Герберт Спенсер* (1820—1903) в своем замысле «Синтетической философии», соединяющей все науки и выявляющей *общие закономерности*, успел подготовить и издать *First Principles* <Основные начала>, 1862 (главная философская работа, первая часть — учение о Познваемом, вторая — о Непознваемом); *The Principles of Biology* <Основания биологии>, 2 vol., 1864—67 (если бы не было Дарвина и «Происхождения видов», которое вышло в 1859 году как иллюстрация закона прогресса, за год до того найденного Спенсером, мы говорили бы, возможно, не о дарвиновском, а о спенсеровском эволюционизме); *The Principles of Psychology* <Основания психологии>, 1855; *The Principles of Sociology* <Основания социологии>, 3 vol., 1876—1896; *The Principles of Ethics* <Основания этики>, 2 vol., 1892—1893.

Другие книги: *Philosophy and religion. The Nature and Reality of Religion* <Философия и религия. Природа и реальность религии>, 1885 (withdrawn from publication <извлечение из публикации>); *Social Statics* <Социальная статика>, 1851; *Education: Intellectual*,

<sup>305</sup> Дж.С. Милль. Утилитаризм, гл. 2. СПб., 1882.



Moral, Physical <Образование: умственное, моральное, физическое>, 1861; The Study of Sociology <Социологические исследования>, 1872; The Man Versus the State <Человек и государство>, 1884; Facts and Comments <Факты и комментарии>, 1902; Essays: Scientific, Political, and Speculative <Эссе: научные, политические и философские>, 3 vol., 1891; Autobiography <Автобиография> (скорее интеллектуальная чем личная), 1904.

Отец Спенсера школьный учитель, вольнодумец как отец Милля, неконформист, передал сыну вполне эти свойства — настолько, что когда дядя, пастор Томас Спенсер, предложил послать его в университет в Кембридж, Герберт гордо отказался. Образовал сам себя по книгам; вслед за отцом попробовал учительство в школе, немного, и все годы, когда другие учатся, с 17 до 22 лет, работал железнодорожником.

В публицистику вошел памфлетом *The Proper Sphere of Government* <Надлежащие границы государственной власти>, 1843, где спрашивал, а чем собственно занято правительство? Радикализуя Бентама и Милля, он указывал правительству, чем оно должно заняться: обеспечением естественного права человека на счастье; вся остальная активность просто вред.

Публицист Спенсер развернулся с 1848 г. в журнале *The Economist*. В 1851 г. в книге *Social Statics*, опять же радикализуя Бентама, который прославился защитой ростовщичества под *любые* проценты без ограничения, Спенсер выступил за *беспредельный* социальный и экономический *laissez-faire* <принцип несмешательства (фр. *laissez-faire* — пусть делают)>. Как у Конта, как у Милля, у Спенсера с 1850 г. была божественная женщина в жизни, Marian Evans (George Eliot, 1819–1880), свободомыслящая, объявившая в 1842 году своему отцу что уже не может ходить в церковь, переводчица «Жизни Иисуса» Давида Штрауса и «Сущности христианства» Людвиг Фейербаха; романистка («Мельница на Флоссе», «Сайлес Марнер»).

Биолог-дарвинист Томас Генри Гексли и Джон Стюарт Милль были друзья Спенсера. Дядя, терпимый к его вольномыслию, оставил ему в 1853 г. наследство, и Спенсер перестал быть обязан добывать на жизнь публицистикой. Через два года появились «Начала психологии» и ряд других работ. Как бы выполняя задание Милля, Спенсер начал в 1873 г. серию «Описательной социологии» первобытных и развитых обществ, которую завещал продолжить после своей смерти — к 1934 году в ней было 19 томов.

Что у животных нервная система, сцепляющая организм в одно, то в человеческом обществе правительство; что у живот-

ных добыча питания, то в обществе промышленность; что в организме кровеносная система, то транспорт и телеграф в обществе. Разница между организмом и социумом: там одно сознание, тут, в социуме, такого нет, и ввиду высшей ценности сознания общество должно существовать ради его членов, не наоборот.

Есть общества военной силы, деспотические, дурные, примитивные — но *индустриальные* (понимая Индустрию по Сен-Симону и Конту, которого Спенсер слушал) без планирования, без централизма самоорганизуются в лучший порядок. Тори, консерваторы — рудимент военных деспотических настроений, либералы — исходно за *индустриальный* порядок. Однако теперь, во второй половине XIX века, они изменяют своим принципам: вводят ограничение часов рабочего дня, ограничение продажи спиртного, еще хуже, создают централизованное медицинское обслуживание, и совсем дурно, всеобщее обучение. Это откат к невиданной форме деспотии, подготовка «грядущего рабства».

При простоте и доходчивости этих идей они легко распространились. Так же элементарно доходчивы и убедительны философские тезисы Спенсера. Посмотрите, говорит он, с чего начинается наука: мы окружены непонятным миром, мы его познаём. А чем кончается наука? Посмотрите на настоящих ученых, на их новейшие открытия: все последние научные идеи непостижимы, как например *электрическое поле* — что это такое? Непостижимый в начале исследования, мир восстанавливается в том же качестве и на вершинах науки. Подлинный ученый «лучше других знает, что о последней природе вещей мы ничего не знаем». Реальность высвечивается из Непостижимого и потом, после ее полного познания, снова в Непостижимое уходит. Наука таким образом в принципе никогда не может противоречить вере.

Тем более что Непостижимое не пустота, а Сила. Мы ее непосредственно ощущаем; у нас есть «беспредельное и не формулируемое сознание» Абсолюта. «И это сознание Непостижимой Силы есть то самое сознание, на котором покоится религия»<sup>306</sup>.

На росте своего самообразования, на интеграции собственной философской системы Спенсер наблюдает *процесс эволюции*. Универсальный закон повышает повсюду степень сложности, разнообразия, разнородности и организации. Суть эволюции не в содержании процессов, а в повышении их качества. Действительность полна движения, которое подчиняется единому ритму. Единообразие (*uniformity*) природы, признанное Миллем, Спен-

<sup>306</sup> Цит. по: *Пассмор. Сто лет философии...*, с. 31.

сер переформулировал в «постоянство количества силы» и «постоянство отношений между силами». Сила не может возникнуть из ничего и превратиться в ничто. Сила стоит в ряду категорий пространства и времени.

Всякое движение обнаруживает чередования — будь то движения планет по их орбитам или колебания молекул эфира, каденции речи или повышение и понижение цен; постоянство силы делает неизбежным это постоянное колебание движения между определенными границами<sup>307</sup>.

Бодрая надежда на то, что для нашего счастливого устройства не нужны трансцендентные субстанции, пожалуй единственное, что объединяет первых позитивистов. За пределами этой общей установки начинаются расхождения. Так Спенсер справедливо возражает французскому рецензенту, который склонен видеть в англичанине только последователя Конта. Спенсера угораздило назвать, не зная о том, одну из своих книг контовским термином: «Социальная статика». У Конта, мы помним, тут имеется в виду разумно организованная сбалансированная фаза социума, в противоположность стадии его роста. Спенсер имел в виду «закон равной свободы», связанный с общим принципом постоянства силы.

Вовсе не допуская, чтобы общество могло быть перестроено философией (как думает Конт), оно [сочинение «Социальная статика»] говорит, что общество может быть перестроено только накопленными влияниями общего склада привычек на отдельные характеры. Цель книги есть не усиление правительственного контроля над гражданами, а ослабление его<sup>308</sup>.

За четырьмя звездами внутри так называемого первого, или классического позитивизма шла неисчислимая армия популяризаторов. В России к ним принадлежали многие.

3. **Григорий Николаевич Вырубов** (1843—1913), химик-кристаллограф по образованию, с 1864 г. жил главным образом в Париже. Вместе с **Полем-Эмилем Литтре** (1801—1881), увековечившим свое имя в названии составленного им словаря французского языка, при жизни верным Конту, его спонсором, только после смерти Конта сказавшим о разногласиях с ним, Вырубов

<sup>307</sup> *Herbert Spencer. First Principles* (Основные начала), тл. 25 § 185 (пер. А.С. Богомолова). С.-Петербург, издание Л. Ф. Пантелеева, 1897. 473 с.

<sup>308</sup> *Герберт Спенсер. Классификация наук. Со статьей о причинах разногласия с философией Конта.* СПб, 1866, с. 60.

издавал «La philosophie positive», международный журнал позитивизма, и продолжал борьбу против материализма и идеализма. Позитивное мировоззрение призвано координировать усилия разрозненных наук. Человеческое знание включено во вселенскую эволюцию. Логика входит частью в общую психологию, которая в свою очередь подчинена биологии.

4. *Петр Лаврович Лавров* (псевдоним Миртов, 1823—1900), теоретик социализма, в 1858 г. полковник-артиллерист, военный математик, в 1867 г. арестован и сослан в Вологду, с 1870 г. в Париже, участник Парижской коммуны, потом в Лондоне, друг Маркса и Энгельса, соединивший в себе левогегельянство Фейербаха и Бруно Бауэра с контовским позитивизмом, в своей русской рецензии на книгу Джорджа Генри Льюиса и Милля о Конте справедливо понимает позитивизм — который он отличает от материализма — как широкое и главное в его время европейское движение.

[...] Распространение позитивизма далеко не может быть ограничено теми, которые признают свою связь с Ог. Контом, насколько бы они ни отходили в частностях от его учения. Замечательные умы, весьма мало знавшие о Конте, другие, на которых его влияние, по-видимому, было крайне ограничено, наконец, третьи, прямо оппонировавшие Конту, при ближайшем беспристрастном рассмотрении должны быть поставлены с позитивизмом в более близкую связь [...] Всё это аналогические явления, имеющие одно и то же законное основание в духе времени<sup>309</sup>.

Широкий позитивизм Лаврова умел собрать в себе почти все современные ему европейские идеи. *Эклектик*, говорят поэтому о нем. Его статьи «Гегелизм» (1858) и «Практическая философия Гегеля» — хороший обзор гегелевской и гегельянской мысли<sup>310</sup>. Свое учение он изложил сам в «Биографии-исповеди» (1885—1889) — это *антропологизм*, впервые проявившийся у Протагора («человек мера всех вещей»), упроченный скептиками и эмпиристами, старыми и новыми, основательно подготовленный Кантом, подтвержденный Людвигом Фейербахом, исправленный и дополненный неокантианцами, особенно Альбертом Ланге. Мы знаем только то, что знаем мы, люди; невозможно знать вещи в себе. Забудем о метафизической *сущности*; будем организовывать то знание, какое дают нам наши ощущения. *Критика*, всесторон-

<sup>309</sup> П.Л. Лавров. Философия и социология. Избранные произведения в двух томах. Том I. М., 1965, с. 579 сл.

<sup>310</sup> См. особенно: там же с. 332 сл.

няя, беспощадная, пусть будет нам проверять всё. Она разрушит быстро религию, с ее иллюзорными образами, но верно ли, что критика противоположна вере? Не наоборот ли? Вспомним, как у Бруно Бауэра, развертывающего Гегеля, подлинная вера есть отпущенная на безусловную свободу критика.

[...] Если вера моя не есть следствие критики, т.е. не имела случая подвергаться возражениям, то кто мне поручится, что в минуту действия поводы, побуждающие меня действовать несогласно с этой верою, не пошатнут ее?

Лишь критика созидает прочные убеждения. Лишь человек, выработавший в себе прочные убеждения, находит в этих убеждениях достаточную силу веры для энергического действия [...] Как [...] случается, что личность не падает духом? Почему, сознавая свое малосилие, она не оставляет своего безумного предприятия? [...] Критика привела человека к убеждению, что истина и справедливость *здесь*. Он верит, что истина и справедливость, явная для него, будет очевидна и для других, он верит, что мысль, одушевляющая его к деятельности, победит индифферентизм и враждебность, его окружающие. Неудачи не утомляют его, потому что он верит в завтра. Вско-вой привычке он противопоставляет свою личную мысль, потому что история научила его падению самых упорных общественных привычек перед истиною, в которую верили единицы<sup>311</sup>.

**5. Николай Константинович Михайловский** (1842—1904), социолог и теоретик либерального народничества, с 1868-го по 1884 год в «Отечественных записках», с 1892 г. до смерти фактически ведет «Русское богатство» (другой соредaktor которого — Владимир Галактионович Короленко, 1853—1921), считается только популяризатором позитивизма. У него в форме радостного, уверенного принятия главные темы, почти как у Лаврова, философии его эпохи: антропоцентризм Фейербаха, отказ одинаково от идеалистических и материалистических фикций, абсолюта или атома; мы знаем то, что знаем и не больше, и безусловной общезначимой истины нет и не предвидится настолько, что вместо истины лучше говорить «удовлетворение познавательной потребности человека», вместо лжи — «уклонение от известного нам типа»<sup>312</sup>. Имя Михайловского связано с важным спором, долго еще после его смерти длившимся, о личности и массе; и для Михайловского вырвет массу из «покорности ходу вещей, неверию в собствен-

<sup>311</sup> П.Л. Лавров. Исторические письма (1868—1869). Письмо пятнадцатое. Критика и вера // Там же, т. 2, с. 230—241.

<sup>312</sup> Н.К. Михайловский. Полное собрание сочинений, т. 3. СПб, 1897, с. 349; 353.

ные силы» герой — «неделимый» (термин Михайловского, означающий *индивид*), сильный своей верой, как у Лаврова, но уже не с таким подчеркнутым отождествлением веры и критики. И посмотрим на расходящиеся и слабеющие круги. Тождество веры и критики у Гегеля настолько само собой разумеется, что почти не тематизируется. Для Бауэра это уже истина, о которой надо *говорить*. У Лаврова вера и критика пока еще неотделимы друг от друга, но они уже не одно и то же, а две фазы психологического процесса. У Михайловского они обе необходимы, но их взаимопринадлежность уже не очевидна.

6. Пока по Европе расходились всё шире и мельче круги первого, классического позитивизма, поднималась его вторая волна. *Эмпириокритицизм* учел невозможность, всё-таки, собрать науки в одно целое, как мечтал Огюст Конт. Их стало слишком много и разных. *Эрнст Мах* (1838—1916) своими именно многими и разными работами в физике, аэронавтике, астродинамике, акустике, оптике, физиологии, психологии ощущений, психофизике (слух), походя философии, — он, как сказал о нем Эйнштейн, «подорвал догматическую веру в механичность физических процессов», открыв дорогу квантовой механике XX века. «Величие его скепсиса» (Эйнштейн, который, кстати, со своей теорией относительности только развивал «принцип относительности Маха», где движение тела может быть фиксировано и определено только относительно другого тела; как и мы — «теория Маха-Брейера-Брауна» — воспринимаем только ускорения и замедления, но не скорость и неподвижность сами по себе; и конечно Эйнштейн шел уже по хоженному пути после Маха, который показал, что важна не столько сама по себе скорость летящего в воздухе тела, сколько *отношение* его к скорости звука в воздушной среде,  $v/a$  «число Маха»<sup>313\*</sup>), полная свобода от предрассудков, редукция знания строго и только к ощущениям, недоверие к идеализму, с одной стороны, и к материализму, с другой (атом — «мнимое понятие»), наша исходная, с детства, слитность с миром, растворение Я в потоке опыта — это

---

<sup>313\*</sup> Характеристика теории относительности здесь слишком конспективна и производит впечатление существенной неточности. Теория Маха-Брейера-Брауна относится вообще не к физике, а к физиологии вестибулярного аппарата, «число Маха» параметр аэродинамики, Эйнштейн же называет «принципом Маха» положение о том, что инертная масса тела (то есть абсолютное ускорение, а не скорость) определяется гравитационным взаимодействием со всеми телами вселенной. — Прим. А.В. Ахутина.

всё мы уже знаем, это было в «первом» позитивизме. Вольнодумство в семье, воспитание и обучение у отца — это мы тоже знаем у ранних позитивистов, Сен-Симона, Милля, Спенсера.

Как атом, так энергия и энтропия — лишние, мешающие понятия, они путаются под ногами, упрощают и утюжат действительную глубину вещей. То же — время, пространство, движение. «Для меня существуют только смещения тел относительно друг друга». Но лишние и масса, материя: от этих понятий надо отказаться, переопределив их через *ускорение*. Для освежения науки нужна ее история, с возвращением к оригинальным трудам, потому что слишком быстро достижения окостеневают в абстрактных схемах.

«Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen» <Анализ ощущений и отношение физического к психическому> (Иена 1900, рус. пер 1908): покончить с делением физического и умственного, объекта и субъекта — с дуализмом Декарта. Нет градаций или делений науки, вся разница между науками только в точности и глубине наблюдений. Ощущение — одновременно физика и ум. Элементы мира не вещи, тела, а цвет, тон, напор, место, долгота. Как в ощущении нет *внутри* и *вне*, так нет и внешнего мира. Нет причинности: всё это — метафизика, порча науки. «Не хочу вводить новую философию в науки, но освободить их от старой и изжитой». Единство наук, таким образом, не спускается в них планированием сверху, а <обеспечивается> их способностью уходить в детальную подробность вещей.

Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung <Познание и заблуждение. Очерк по психологии исследования> (1905, рус. пер. 1909). Ощущения тоже обманывают. Тогда *неверно* говорят о Махе, что познание дано в ощущениях? Да, неверно! Знание достигается *проверкой* ощущений, если хотите — *критикой*! Или еще так: знание создается знанием, наука создается наукой. Жизнь создается жизнью. Я живу — и мое достижение, мое биологическое благополучие имеет форму познания. Научные понятия не просто слова и концепции, в них отложился опыт роста. Лишь бы не соблазниться — общая тема позитивизма — и не вообразить на месте понятий сущности: понятия *мой опыт*, и только. Никаких *законов* в природе нет — есть наблюдаемые случаи, из которых многие повторяются.

И вот, как жизнь есть приспособление моей мысли, или мое приспособление мыслью к миру, так в области мысли идет такое же приспособление, упорядочение этой области внутри себя — Denkökonomie. Ее цель — расположить опыт, фактический, с наи-

меньшей затратой интеллектуальной энергии. И это *внутреннее* приспособление, упорядочение, похоже, а всё-таки не поток ощущений, создает рост науки.

Мах действительно был каким-то мостом между столетиями. Третий позитивизм, Рассела, Мура и Пирса в англо-саксонской области, Шлика, Нейрата, Франка, Карнапа в континентальной был таким смелым в немалой мере благодаря Маху. То, что известно как «Венский кружок», первоначально называлось «Обществом Эрнста Маха».

7. Что подразумевалось у Маха — что дело не в ощущениях, а в продолжающейся работе с ними, — назвал и тематизировал *Рихард Авенариус* (1843—1896), со своих 34 лет и до конца жизни профессор философии в Цюрихе в *Kritik der reinen Erfahrung* (1888—1890, перевод обоих томов в Москве в 1907—1909). Чистый опыт — *очищенный* до своей основы, первичной жизни, от метафизики? Конечно, но только с той трезвой поправкой, что все формы и инструменты науки берутся от метафизики, но крайней мере вначале — больше неоткуда. Вспомним, что у Конта первая, теологическая фаза познания была и остается необходимой для начала движения познания. Всё самое совершенное познание это *трансформация* донаучных форм и инструментов. Жизни уютно и тепло внутри этих донаучных мечтательных форм. Всякое познающее ощущение поэтому — как выход из материнского тела в незащищенность, с «родовой травмой», собственно *уже смерть*, с последующей войной за то, чтобы *освоить* чужое, внешнее, враждебное, восстановить «жизненный мир» (этот термин считается гуссерлевским) как целость, связь внутреннего и внешнего с «принципиальной (исходной) координацией» Я и среды. Очень серьезная философия, зря обруганная Лениным в «Материализме и эмпириокритицизме». Верно замеченное Лениным, что единство субъекта и объекта, суть «принципиальной координации», было например у Фихте<sup>314</sup>, — не возражение. Скорее хорошо, что кто-то уже после падения философии в середине XIX века еще мог сказать что-то на уровне классического немецкого идеализма.

8. Ленин громит в той же книге эмпириомонизм *Александра Александровича Богданова* (1873—1928, умер, ставя на себе эксперимент с переливанием крови как директор Института переливания крови), чья «Тектология» впервые в трех томах вышла в

<sup>314</sup> В.И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. М., Л., 1928, с. 55.



1913—1922 гг. (на Западе сейчас удивляются и жалеют, что книга стала лишь недавно известна и только входит в научный обиход: законы организации, системный подход: вселенная, вся, «выступает перед нами как беспредельно развертывающаяся ткань форм разных типов и ступеней организованности — от неизведанных нами элементов эфира до человеческих коллективов и звездных систем»<sup>315</sup>), в частности его важное определение: человек есть прежде всего определенный комплекс непосредственных переживаний. Если сначала ощущения, а потом наше тело и вся природа как конструкт, то это «чистейшая философия поповщины»<sup>316</sup>. В своем вышедшем годом позднее возражении Богданов, наоборот, в позиции В. Ильина видел претензию на истину абсолютную, вечную, т.е. метафизику, против которой выступает наука. Тон книги Вл. Ильина авторитарный и религиозный: «Религиозное мышление, твердое в словесном исповедании, но смутное в понятиях»<sup>317</sup>.

Богданов называет два главных отличия эмпириомонизма от учения Маха и Авенариуса.

[...] Махисты признают [...] элементами [опыта] цвета, тоны, формы, запахи и т. под. Эмпириомонизм находит, что элементами опыта являются *процессы возникновения или исчезания в опыте* цветов, тонов, форм и т. под., т.е. на место «махистских» *статических* элементов ставит *динамические* [...]

Вторая особенность эмпириомонизма и его отличие от школы Маха-Авенариуса заключается в том, что связь элементов опыта он понимает как *организацию* элементов, а не как простое их *соединение* в комплексы и ряды с известной закономерностью<sup>318</sup>.

Психическое от физического отличается формой организации. И что, у психического более высокая форма организации? Наоборот.

Комплексы психические характеризуются более низкой, *ассоциативной* формой организации, или, что то же, «субъективной»; это — *индивидуально-*

<sup>315</sup> А.А. Богданов. Тектология. Всеобщая организационная наука, в 2 кн. Кн. 1. М., 1989, с. 73.

<sup>316</sup> В.И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм..., с. 187.

<sup>317</sup> А.А. Богданов. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм») // Вопросы философии 1991, № 12, с. 52 (в ВФ перепечатана вторая часть книги: А. Богданов. Падение великого фетишизма (Современный кризис идеологии). Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М., 1910, с. 144—223).

<sup>318</sup> Там же, с. 59 сл.

организованный опыт. Комплексы же физические, «тела», и «процессы», которые мы считаем «данными» нам в нашей «среде», обладают более высокой формой организации, «объективной закономерностью», за которой скрывается коллективный процесс труда и познания, вырабатывающий всё более стройные и сложные группировки элементов; это — *социально-организованный опыт*.<sup>319</sup>

Такие неожиданности и заставляют теперь на Западе и у нас обращать на Богданова внимание снова. Может быть, индивидуальному опыту удастся с низшей ступени психики подняться до закрепления в физике, от информации в смысле обмена мнениями взойти до уровня необратимой генетической информации. Этого будущего Богданов ждал для России. Организации мешало возвращение к статике в «абсолютном марксизме».

Вампир исполняет свою работу. Он проникает в ряды борцов, присасывается к тем, кто не разгадал его под его оболочкой и никогда достигает своей цели: превращает вчерашних полезных работников в озлобленных врагов необходимого развития пролетарской мысли [...]

Перед нашим классом и нами — великая работа: создание новой культуры, для которой всё прошлое и настоящее — только материал, для которой формы лишь смутно намечаются. Вместилище бесконечно-развивающегося коллективного содержание в бесконечно-гибкие и пластичные рамки — такова задача этой культуры; гармоническое сотрудничество коллектива — ее орудие!<sup>320</sup>

Но пока таким образом широко расходились по Европе волны второго позитивизма, махизма и эмпириокритицизма, эмпириомонизма, накатывалась уже третья его волна, почти уже наша современная. О ней в разделе о Витгенштейне.

<sup>319</sup> Там же, с. 60.

<sup>320</sup> Там же, с. 77 сл.

**Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг** (1775—1854), гениальный молодой человек, в 23 года без защиты диссертации получивший по рекомендации Гёте «экстраординарную профессиуру» в Иенском университете, почти каждый год в течение пятнадцати лет выпускал по книге и больше. Из них главные «О возможности формы философии вообще» (1794), «Идси к философии природы» (1797), «Первый набросок системы натурфилософии» (1799), «Система трансцендентального идеализма» (1800). После «Существа человеческой свободы» (1809) Шеллинг однако не напечатал загадочным образом уже ни одной книги, хотя возмущался, что по конспектам лекций его идеи широко заимствуют без упоминания об источнике.

К этому времени, в 1809 году, он оказывается один. Союз трех гениальных швабов, живших в одной комнате в тюбингенском богословском Штифте, распался. За два года до того в «Феноменологии духа» Гегель разошелся с ним. Гёльдерлин уже шесть лет как был «взят своими Богами под охрану безумия», von seinen Göttern in den Schutz des Wahnsinns hinweggenommen<sup>321\*</sup>. За три года до того, в 1806 г., почитание Фихте, ради которого в 1794 году Шеллинг оставил богословие ради философии, кончилось резким памфлетом против учителя. С одним из верных друзей, Фридрихом Шлегелем, пришлось расстаться, когда жена Шлегеля ушла от него к Шеллингу. В 1809 г. Каролина умерла. «Мне остается только вечная ничем кроме смерти не снимаемая боль», говорит он тогда в одном письме. Социальное одиночество было отражением рискованной независимости его мысли, искавшей, изменявшейся, опиравшейся всегда только на свою силу.

---

<sup>321\*</sup> *Martin Heidegger*. Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Tübingen, 1971, S. 3.

Одиночество Шеллинга неизбежно из-за его особенного, более выраженного чем у Канта, у Фихте и даже у Гегеля, ухода — не как исследователя, а как *живущего* — в бессознательное творчество. Фрейд, по его словам, последнюю часть «Толкования сновидений» написал в наведенном на себя полубессознательном состоянии, пытаясь использовать мощь бессознательного. То, что было новостью для Фрейда и его читателей, давно было родной реальностью для немецкой мысли. Не приемом, а *органикой* было для Шеллинга, инстинктивно, чем и отмечена его ранняя гениальность, *братъ из глубины творческой интуиции*.

Шеллинг происходит из семьи протестантского пастора в Леонберге, Швабия — почти там же родился Иоганн Кеплер. 10-летний был послан в латинскую школу в Нюртинген, где Гёльдерлин тогда жил, но через год отца попросили взять мальчика из школы, потому что его уже нечему учить. Протестантская семинария в Бебенхаузене отозвалась о нем: *ingenium praeceps*. В 15 лет он студент в Тюбингене. «Монадологию» Лейбница он прочел еще до университета.

Этот труд остался решающим для всей его будущей философской работы. О Канте Шеллинг еще не знал. В том же 1790 году, когда Шеллинг поступал в Тюбингенский университет, появилась однако та работа Канта, которая стала фундаментом для молодого поколения и формирования немецкого идеализма, «Критика способности суждения»<sup>322</sup>.

В Тюбингене Шеллинг слушал 2 года философии и 3 года теологии. Магистерская диссертация семнадцатилетнего была философским разбором гл. 3 Книги Бытия (*Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum*, 1792). С самого начала обозначилось внимание к мифологии (*Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, 1793).

Восемнадцатилетний Шеллинг друг Фихте и продолжает его мысль в манифесте «О возможности формы философии вообще» (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, 1794). Формально, т.е. в принципе философию можно

---

<sup>322</sup> Dieses Werk ist für seine ganze künftige philosophische Arbeit entscheidend geblieben. Von Kant wußte Schelling noch nichts. Im gleichen Jahr aber, 1790, als Schelling die Universität Tübingen bezog, erschien dasjenige Werk Kants, das für das junge Geschlecht und die Gestaltung des deutschen Idealismus ein Grundstein wurde, die «Kritik der Urteilskraft» (*Martin Heidegger*. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). GA 42. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988, S. 8).

строить только на *основополагании всех полаганий*. Абсолютно безусловная начальная самость, никем и ничем не положенная, сама полагающая

есть не что иное, как изначально положенное посредством самого себя Я [...] его положительное бытие не определено ничем, кроме него самого [...] <sup>323</sup>

Так ли? Я, как мы его знаем, обусловлено генетикой, социумом. Если оно *полагает*, то только в смысле мнений и предположений, а вовсе не в смысле «абсолютной причинности» <sup>324</sup>? Таким образом, вовсе не мое, твое, не *конечное* Я имеется в виду. Безусловное Я высоко, но его необходимо предполагать существующим, иначе философия останется перебором мнений, хороших и лучших. Не всё человеческое знание зависит от условий своего возникновения (Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen, 1795). *Реальное* первоначало философии останавливает круговорот сменяющихся воззрений. В нем, таком первоначале, мир наших мыслей *сомкнется с несомненным, надежным бытием*. Все вещи конечно причастны бытию, но в разной и ненадежной мере. Тем более такие вещи как наши мнения и предположения. Свыкнувшийся с ними, т.е. обусловленный, «о-вещившийся» (be-dingt) субъект надежным основанием быть не может. Искать надо всё же в субъекте, обнимающем множество вещей, но в той его ранней чистоте, где он еще не впал в зависимость. Найти такой мы в состоянии? Нет: искать его, доказывать его возможность или действительность уже значит опредметить, определить его, т.е. промахнуться мимо абсолютного и безусловного! К счастью, не обязательно вступать на этот путь. Не нужно ничего никому никогда доказывать. Пусть недоказуемое ненаблюдаемое *абсолютное Я* само скажет о себе *Я есть*. Оно в философе берет на себя этот поступок. Если в *Я есть потому что я есть* мыслитель сумеет *положить* (постановить) свое бытие так, чтобы он и бытие были одним — разумеется не в лексике, а в подвиге жизни, — после этого всё, что он *полагает*, наделяется этим его безусловным бытием. — Это Фихте. Трактат «О Я как начале философии» считается «лучшим комментарием к «Основе всего Наукоучения» (1795) Фихте» <sup>325</sup>.

<sup>323</sup> Ф. Шеллинг. О возможности формы философии вообще // Ф. Шеллинг. Ранние философские сочинения. СПб., 2000, с. 12.

<sup>324</sup> Там же, с. 13.

<sup>325</sup> И.Л. Фокин. Комментарий // Там же, с. 411.

Безусловное бытие дарит мне оправдание (*Neue Deduktion des Naturrechts*, 1796). Абсолютное Я обнаруживается как последнее и неизменное во мне. Если я *знаю* в себе этот абсолют, весь мир размыкается для меня. Он выходит из тени и хаоса. Я узнаю своё в его сути. В недрах любого существа не может быть ничего другого как открытого мною в себе абсолютного безусловного. Я спасаю этим пониманием вещи от их вещности, от их внеположной им самим объектности, даю им свободу. Тем самым я бесконечно расширяю свою свободу; ведь я во всём узнаю себя. В равенстве меня со всем сущим, природным и духовным — основа естественного права.

То же равенство стоит и в начале натурфилософии раннего Шеллинга. В природе прослеживается единое духовное начало (Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки, 1797). Вещи и наши восприятия изначально одно. Генетический анализ наших представлений о природе разворачивает саму природу.

В курсе лекций, читавшемся в Иене начиная с зимы 1798 года и опубликованном в апреле 1800 года под названием «Система трансцендентального идеализма», Шеллинг еще не остыл от увлечения натурфилософией. Он повторяет тут ее принципы:

Наивысшей степенью совершенства естествознания было бы полное одухотворение всех законов природы, которое превратило бы их в законы созерцания и мышления. Феномены (материальное) должны полностью исчезнуть; остаться должны только законы (формальное) [...] Совершенной была бы такая теория природы, в которой природа полностью растворилась бы в интеллигенции. Мертвые и бессознательные продукты природы суть лишь ее неудавшиеся попытки рефлексировать саму себя, а так называемая мертвая природа вообще не что иное, как не достигшая зрелости интеллигенция; поэтому в феноменах природы, хотя и бессознательно, уже сквозят проблески интеллигенции. Высшую свою цель — стать самой себе объектом — природа достигает только посредством высшей и последней рефлексии, которая есть не что иное, как человек<sup>326</sup>.

Природа разглядывает сама себя в своем высшем произведении, человеке. Он сам для себя природа. Но познающая интеллигенция ускользнет от себя, если сделается своим объектом. Натурфилософия должна быть дополнена способом мышления, который поднимается до объективации того, что абсолютно не

<sup>326</sup> Ф. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Введение, I, 4 а // Ф. Шеллинг. Сочинения в двух томах. Том I. М., 1987, с. 233.

подлежит объективации<sup>327</sup>. Вторая половина философии, делающая своим предметом интеллигенцию, называется трансцендентальным идеализмом. Она не сможет увидеть свой предмет, если не избавится от основного человеческого предрассудка — иллюзии, будто вне нас существуют какие-то вещи. Во всём, что делает молодой Шеллинг, чувствуется хватка гения, успевающего по крайней мере назвать темы философии жизни, первого и второго позитивизмов, феноменологии, аналитики присутствия, грамматики поэзии. «Скверный предрассудок», внедренный в человека от природы, с упоминания которого вводится в 1800 году необходимость «трансцендентального идеализма», будут разоблачать в конце века Мах и Авенариус. Предрассудок настолько распространен, что для всего человечества кроме одного философа он самая очевидная истина, из которой, т.е. из лжи, исходят все люди. За главным предрассудком тянется множество производных. Он в том, что вещи якобы существуют вне нас. Вне меня ли моя рука? моя голова? мой мозг? Луна или яблоня через вещество, через эфир, через органы чувств вошли в меня опущением, мыслью, соображением о них. Они лишь относительно меньше внутри меня чем моя рука. И наоборот, ничего от яблони ко мне не приходит и в принципе не может прийти иначе как через лучи моего зрения, обоняния моего носа, представления и еще прямее через интуицию, через мои мысли.

У Шеллинга всё органичнее и живее чем у наукообразного позднего позитивизма. Он не строит научно свой опыт, а полагается на первичную данность. То, что никаких вещей вне нас нет и они суть наше принятие («знание») их, заслонено для обыденного предрассудка иллюзией. Выгнать этот предрассудок невозможно; он, как сказано, природный. Нам всегда будут мерещиться фигуры вне нас. Трансцендентальный философ и только он вглядывается в реальность, не разделенную на субъект и объект. Там он видит самосознание как единственный абсолютный акт — установления вещей? Мы не знаем чего, и если бы знали, то опять же имели бы это *что* только в акте его полагания. Всё, что мы имеем и о чем говорим, суть наши *акты*. То, что вещей вне нас нет, не значит что реальности нет? В мере, в какой Я полагает свое бытие, оно дарит его своим актам. Это подарок предельного, полного бытия, реальнее которого нам ничего не дано. Существуют ли я? Вопрос встает сам собой при встрече с искусством. Оно подвигает художника к изображению и высказыванию, а меня к угадыва-

<sup>327</sup> Там же, Введение 2, 3.

нию немыслимо глубоких вещей. Вдохновенное искусство — откровение (*Offenbarung*), которое от века показывало человечеству путь. Оно чудо, которое, даже однажды совершившись, должно было уверить нас в абсолютной реальности высшего бытия (IV 1). Раздвоение внутри самого Я на глядящего и рассматриваемого снимается чудом искусства, в котором навстречу нам выступает *абсолютно тождественное* до его раскола на пару, получающегося в первом же акте сознания. Искусство окунается в бессознательное. Оно прячется там от осмысления.

В одном из афоризмов Новалиса «философия — грамматика поэзии». В «Системе трансцендентального идеализма» поэзия *документ*, с которым работает философия, свидетельство бессознательно-сознательного творчества, не поддающегося формуле. Здесь открывается святое. Всё вне этого источника окажется уже раздвоенным на противоположные пары. С этими парами мы «возимся», как сказано в одном старом русском переводе «Системы», безысходно, но не бесконечно. Как философия и другие науки на заре знания родились из поэзии, так можно надеяться, что теперь (в *наше* время) науки совместно с философией обратнo волеются в океан поэзии.

И нетрудно сказать, что явится посредствующим звеном в этом возвращении знания к поэзии; ведь такое звено уже существовало в форме мифологии еще до того, как произошел невоссоединимый, как нам ныне кажется, разрыв. Как возникнет эта новая мифология — не измышление одного отдельного поэта, но результат работы целого поколения, которое станет как бы единой творческой личностью? Ответа на вопрос надо ожидать единственно от будущих судеб мира, от последующего хода истории (VI 3, 2, конец)<sup>328\*</sup>.

В первом издании «Системы трансцендентального идеализма» 24-летний Шеллинг дал к процитированному месту примечание, что «уже много лет» готовится и «в самом близком будущем» выйдет в свет работа «О мифологии». Откровение и мифология стали темой курсов старого, уже ничего не публиковавшего Шеллинга.

Термин *Я* в этом трансцендентальном идеализме идет от Фихте. Бессознательная поэзия как длящееся откровение заявляет о новом пути мысли. Гегель уже мог теперь претендовать только на *заполнение* открытого Шеллингом размаха. Шопенгауэр был только усиленным повторением шеллинговского опыта узнава-

<sup>328\*</sup> Ср. рус. пер. И.Я. Колубовского в изд.: *Ф. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма*. Л., 1936, с. 395.



ния *себя* в целом мире. Фихте остался в прошлом. Прочитав «Систему трансцендентального идеализма», он заметил: «У Шеллинга, очевидно, иное понятие о трансцендентальном идеализме»<sup>329</sup>. Начался и быстро стал непоправимым разрыв.

Философия у Шеллинга делается *только внутренним чувством*. Всё, с чем оно имеет дело, *существует лишь постольку, поскольку продуцируется*, т.е. живет в творческом создании. И вот я не могу начать продуцировать, творить по своему намерению и желанию, как и «внутренним чувством» не могу обладать потому что захотел быть таким богатым. Грубо говоря, я продуцирую *когда мне что-то прекрасное приснилось*. Откуда, из каких глубин идет творчество, я не знаю и знать не могу.

Это первое, исходное, которое раньше и *Я*, потому что *Я* с его *Я* *есть* им тоже продуцировано раньше любой определенности, Шеллинг называет отрицательно, *бессознательным*, и положительно, *тождеством*, потому что все противоположности в первоначале сходятся в *едином*.

[...] Высшее не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но лишь *абсолютным тождеством*, в котором нет никакой двойственности и которое именно потому, что условие всякого сознания есть двойственность [сознающего и создаваемого], никогда не может быть осознано. Словно извечное солнце, сияющее в царстве духов немеркнущим светом, это извечное бессознательное, никогда не становясь объектом, тем не менее наносит на все свободные действия отпечаток своей тождественности, есть одновременно одно и то же для всех интеллигенций, тот невидимый корень, по отношению к которому все интеллигенции суть только потенции<sup>330</sup>.

У исследователей есть неодолимое стремление классифицировать, подразделить «периоды» философов. Говорят о *философии тождества* у раннего Шеллинга между 1800-м и 1804 г., потом *философия свободы* до 1813 года, и *положительная философия, или философия откровения* последний период. Но уже в «Системе трансцендентального идеализма», стало быть в очень ранний период, абсолют-бессознательное-тождество «может быть лишь *откровением*»<sup>331</sup>. Без расчленения мыслителя на периоды иметь с ним дело труднее, но зато появляется шанс уловить мысль его одного, а не разбегающихся в разные стороны от него троих. Дру-

<sup>329</sup> W.F.J. Schelling. System des transzendentaler Idealismus. Leipzig, 1979, S. 296.

<sup>330</sup> Шеллинг. Сочинения в двух томах, т. 1. М., 1987, с. 462 сл.

<sup>331</sup> Там же, с. 463.

гое дело, что Шеллинг много раз начинал всё сначала, с абсолютного и даже считал такое обнищание обязанностью философа.

Даже Бога должен оставить тот, кто хочет поставить себя в начальную точку истинно свободной философии. Здесь это значит: кто хочет это удержать, тот это потеряет, и кто это отдает, тот это найдет. Только тот достиг основания самого себя и познал всю глубину жизни, кто однажды всё оставил и сам был оставлен всем, для кого всё потонуло и кто увидел себя наедине с бесконечным: великий шаг, сравненный Платоном со смертью<sup>332</sup>.

Годы в Иене были самыми богатыми для Шеллинга. Гегель всё это время молчал. Почти одновременно, Гегель в 1807 г. «Феноменологию духа», Шеллинг в 1809 г. «Философию свободы», они издали свои главные книги, только для Гегеля это было начало ряда работ, составивших эпоху, для Шеллинга — последней книгой, после которой до своей смерти в 1854 году он ничего не публиковал крупного. «Философия откровения», «Философия мифологии» и другие лекционные курсы были изданы посмертно. А ведь было время, после Гегеля его видели продолжателем, философом нации! Пять лет лекций в Берлине, с 1841-го по 1846 г., не дали ничего похожего на триумф там Гегеля в последнее десятилетие его жизни. Не столько Шеллинг ослаб, сколько эпоха уже стала прощ. Младогегельянцы переходили от теории прямо к революции.

В мюнхенском лекционном курсе Шеллинга 1827 года «К истории новой философии» за Гегелем признается только одна заслуга. Он потребовал от философии вернуться к чистой мысли и объявил ее единственным непосредственным предметом понятия (Begriff). Будь этот *негативный* (логический без вещного содержания) принцип проведен с решительной отрешенностью, он обязательно толкнул бы Гегеля к *позитивной* философии. Претензия на охват *всего* понятием, которое якобы и есть *сама вещь*, испортила всё в хорошо начатом предприятии и оставила другому честь быть начинателем философии *положительной*.

В чем Кант подчеркнуто отказывал разуму, то приписывает своей философии Гегель: совершенное познание Бога и даже христианских догматов. Злостно оставляя от тела гегелевской мысли сомнительный скелет, Шеллинг выставляет его в стиле доноса перед мюнхенской католической иерархией: вот, Бог-Отец до творения есть чисто логическое понятие; развертывая категории бытия, он открывает (offenbart) или отчуждает (entäußert, овнеш-

<sup>332</sup> IX, 217 сл. Цит. по: Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Band 42, S. 8.

няет) себя в мире и Боге-Сыне. Логическое тут — по неспособности понять, намекает Шеллинг, философию, из которой Гегель всё берет, — перепутано с природным. Наконец, чтобы снять такое отрицание своего чисто логического бытия и вернуться в Себя, Бог приходит к совершенному сознанию Самого Себя через человеческий дух, одновременно Дух Святой, в искусстве, в религии и полноценно в философии. Подчеркнув, правда, некоторые логические отношения, не столь ясные в предшествующей философии, Гегель создал в целом что-то чудовищное. Он переходящий эпизод.

Тощее бытие без содержания, с которого начинается гегелевская логика, — откат от богатого, конкретного бытия, к которому благодаря работавшим до Гегеля мысль уже успела привыкнуть. Натяжки Шеллинга в этом месте изложения особенно видны<sup>333</sup>. Гегель воображает, будто его мысль подвижна собственной внутренней необходимостью. Чем больше философствующий силится скрыть от собственного сознания цель своих жизненных стремлений, тем сильнее она бессознательно действует на ход его рассуждения. В тезисе «чистое бытие *есть* ничто» скрыто, во-первых, *полагание* бытия как ничто — причем Гегель запрещает себе догадаться, что сам же он и пожелал увидеть бытие таким образом, а во-вторых, что такое собственно глагол-связка *есть* применительно к бытию? Нет и намек на объяснение. Гегель любит неопределенность выражений, так легче выдать тривиальное за необычайное.

Диалектика Гегеля заимствована у «предыдущей философии», но превратилась в монотонное, почти усыпляющее перемещение, в котором злоупотребление лексикой заменяет нехватку истинной жизни. Видимость неостановимого движения выдаст лишь претензию на полноту системы. Над всем тяготеет несвобода, даже гегелевский Бог обречен на вечный непокой. Он снова и снова делает то, что уже сделал, и суббота никак не настает. «Его жизнь — круговорот образований, когда он постоянно отчуждает [овнешняет, об-наруживает, *entäußert*] себя, чтобы снова вернуться к себе, и всегда возвращается к себе, лишь чтобы снова себя об-наружить»<sup>334</sup>.

Система обещает развернуть абсолютную идею в своем итоге. Не видно края работе погружающегося в материю духа. В «предшествующей системе» абсолют, наоборот, есть одновременно ис-

<sup>333</sup> Ф.В.Й. Шеллинг. Сочинения в двух томах, т. 2. М., 1989, с. 500 сл.

<sup>334</sup> Там же, с. 525.

ходная и завершающая точка. Он не «чистое бытие», а чистый субъект. *Помыслить* такой субъект без объекта невозможно. Поэтому он назван субъект-объектной равнозначностью, равномощностью, безразличием (*Gleichgültigkeit, Gleichmöglichkeit, Indifferenz*), а позднее живым, вечно подвижным, ни к чему не сводимым тождеством субъективного и объективного. Такой абсолют начало и предпосылка, он же конец и полнота. Моменты (явления) бытия располагаются под этим абсолютном и вне его; он длящегося бытия духа, не сходящего вниз в становление. «Более ранняя система» обходится таким образом без раздвоения на логику и реальность. Ее абсолютный субъект уже погружен с первого шага в природу.

Гегель как-то с горечью заметил, что Шеллинг «развивается перед публикой». Он работает со словопонятиями, которые могут быть видимо расположены в схему перед аудиторией. В эти слововещи вымывается глубокое философское содержание. Гегель работает в невидимом и его термины сами по себе не складываются, как у Шеллинга, в убедительный ряд без самостоятельного читательского вдумывания. Терминологические заботы не отпускают Шеллинга на свободу. Не случайно ворчание старого Шеллинга на кражу у него идей и подсчитывание, где и сколько раз в его сочинениях встречаются слова «интеллектуальное созерцание», «абсолют»<sup>335</sup>. Мысли украсть не легче чем личность. Присвоить можно только лексику, которая находится в общем пользовании. «Развитие перед публикой», возможно, помешало Шеллингу развернуть пожалуй лучшую из его гениальных догадок, о сквозном *тождестве*, проходящем «через всё»<sup>336</sup>. Интуиция увязла в упрямии упорядочить в опоре на нее ворох понятий, прежде всего *абсолют*, затем *идеальное и реальное, первообраз и противообраз*.

К блестящим плохо понятым у самого их автора догадкам относится предсказание популярности Гегеля. Шеллинг возвращает ему упрёк в свой адрес. Гегель приманивает широкую публику, обещая ей, что знание людей о Боге есть самосознание самого Бога, всё то знание, которое Бог имеет о себе. Здесь звучит расчетливый тон доброжелательного расположения к массе. Когда высшие ученые высокообразованные сословия вырастают над

<sup>335</sup> Там же, с. 514—517.

<sup>336</sup> Там же, с. 516 (*Das durch Ganze Hindurchgehende aber nannte jene Philosophie nicht das Absolute, sondern die absolute Identität, eben um jeden Gedanken an ein Substrat, an eine Substanz zu entfernen*). <См.: *F. Schelling. Sämtliche Werke. Erste Abt. 10. Bd. Stuttgart und Augsburg. 1861. Schriften zur geschichtlichen Philosophie (1821—1854). S. 149—150*>.

определенной системой идей, она спускается в более низкие слои и там держится, когда наверху о них уже никто не говорит.

И вот легко заметить, что эта новая вышедшая из гегелевской философии религия [!] нашла своих главных приверженцев в так называемой *широкой публике*<sup>337</sup>.

Беда в том, что логически истинные соотношения были переведены в действительные, и вся их необходимость пропала. К философии тянется всякий, кто страдает от непостижимости высоких предметов. Но когда ему предлагают некую противоестественную систему, то лучше остаться с грузом незнания<sup>338</sup>.

Последними при жизни Шеллинг издал в 1809 году «*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*». Эти «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» можно считать его самым большим достижением и одновременно

[...] eines der tiefsten Werke der deutschen und damit der abendländischen Philosophie<sup>339</sup>.

Всемогущество Творца не оставляет просвета для нашей свободы. Как Солнце гасит звезды на небе, так бесконечная сила должна гасить конечную. Если, как знает христианство, причины всего собраны в Едином, Кто не делится своей мощью абсолютно ни с кем, на долю твари остается абсолютная пассивность. Дело обстоит не так, будто бы, заготовив мир, Бог сдал его внасм; более правдоподобно, что творение ежемгновенно возобновляется. Выпусти Бог его из рук хотя бы ненадолго, кто обеспечит его бытием? Что такое вещи без бытия? Если всё так, где здесь лазейка для свободы? Неужели с нами играют, даря нам для утешения иллюзию воли? В такое не верится. «Бог есть не Бог мертвых, но Бог живых. Невозможно понять, как всесовершеннейшее существо могло бы довольствоваться машиной, пусть даже самой совершенной»<sup>340</sup>.

<sup>337</sup> Там же, с. 526.

<sup>338</sup> Там же, с. 529.

<sup>339</sup> <...одним из глубочайших произведений немецкой, а вместе с ней и западной философии> *Martin Heidegger*: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). GA 42. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1988, S. 3.

<sup>340</sup> Ф. Шеллинг. Сочинения..., т. 2, с. 97.

Связана ли человеческая свобода с исходным не поддающимся сознанию тождеством? Свободу Шеллинг не называет свойством или возможностью человека. Наоборот, человек — собственность свободы. Она та охватывающая и захватывающая суть, возвращаясь к которой, человек только и становится самим собой. *Существо человека коренится в свободе* (у Гегеля: природа человека есть свобода). Свобода — выше всякого человеческого бытия определение *собственно бытия*. Хайдеггер в своем курсе о «Существо человеческой свободы» предлагал студентам записать как ключевое слово, краткий тезис, *Merkwort*:

Freiheit nicht Eigenschaft des Menschen, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit<sup>341</sup>.

*Человеческая свобода* распространяется таким образом на бытие в целом. Человек *есть* только если не уклоняется от вещей, а это значит — оказывается в их середине.

Шеллинг пользуется главным методом своей эпохи, идет путем разбора *противоположностей*, ища их *примирения*, и вот

Настало время для выявления высшей или, скорее, подлинной противоположности — противоположности между необходимостью и свободой, рассмотрение которой только и вводит в глубочайшее средоточие философии.<sup>342</sup>

Мысль Шеллинга быстро набирает высоту. Его философия идеал-реализм, т.е. она опирается на *всю* полноту жизни. И в своем идеализме, и в своем реализме Шеллинг прежде всего говорит от неповторимого личного опыта. Его теряют из вида, когда пытаются уловить его схемами *пантеизм*, *спинозизм*. Хорошо при этом знать, что означают эти термины. Пантеизмом Шеллинг называл философию Гегеля, у которого, кстати, ступенчатость изложения создает иллюзию постепенного накопления, хотя результат всегда уже дан в первом импульсе.

Личный опыт свободы, если он развит до философии, т.е. потенциально всеобщего закона, для Шеллинга историческое событие важнее любой революции. В самом деле, ведь опыт свободы, если этому опыту не изменили, не предали его, если его сохранили, втягивает в себя всего человека: он ставит себя *на основание сво-*

<sup>341</sup> <Свобода не свойство человека, но: человек собственность свободы>. *Martin Heidegger: Schelling...*, S. 15.

<sup>342</sup> Ф. Шеллинг. Сочинения..., т. 2, с. 86.

*боды* — конечно странное, бездонное основание. Признав в свободе *свое собственное* основание, он узнаёт его как *основание собственно*, т.е. как бытие вообще. Он понимает, что не может быть никакого другого основания вещей, как уже говорилось, и, узнавая в вещах не что-то чужое, а самого себя, он отдает всем вещам *в их полной реальности* свободу как свое и их существо. Поэтому

[...] основу всего действительного (природы, мира вещей) составляет деятельность, жизнь и свобода или, пользуясь терминологией Фихте [...] не только Я (Ichheit) есть всё, но и, наоборот, всё есть Я (Ichheit). Мысль сделать свободу основой всей философии освободила человеческий дух вообще — не только по отношению к самому себе — и произвела во всех отраслях науки более решительный переворот, чем какая-либо из предшествующих революций. Идеалистическое понятие есть подлинное торжество высшей философии нашего времени и особенно ее высшего реализма [...] Лишь тот, кто вкусил свободы, может ощутить потребность уподобить ей всё, распространить ее на весь универсум. Тот, кто приходит к философии не этим путем, лишь следует за другими и подражает им в их действиях, не чувствуя, чем эти действия вызваны<sup>343</sup>.

Во второй половине этого отрывка Шеллинг говорит об уникальности своего опыта свободы так, как изобретатель может патентовать небывалый аппарат, способный изменить всю цивилизацию. То, что опыт *его уникальный*, что он, Шеллинг, *абсолютно один*, его не смущает: если истина открыта, в нес не сможет не войти всё человечество. Вопрос, может быть, только времени, как быстро опыт свободы разгорится во всех, распространится на живой и неживой мир. Такое не бездеятельное, возвращающее жизнь к свободе знание будет исполнением истории.

Интересно, что в мистическом опыте Шеллинга *Бог по сути дела раздваивается*. Отсюда непокой, тревога, в конечном счете неоконченность во всей мысли Шеллинга — черты, в которых он упрекает Гегеля и которые привлекали к Шеллингу экстастического активиста Бердяева. Как у Гегеля, у Шеллинга нет знания, которое не было бы *моим*. У Гегеля принцип *строгой феноменологии*, т.е. *невыхода за пределы того, что мне непосредственно явлено*, проведен строже. У Шеллинга этой четкости не может быть из-за непроглядного облака *бессознательного*, в которое он постоянно погружается. Мы спотыкаемся в своем знании о бессознательном, или вязнем, тонем в нем.

<sup>343</sup> Там же, с. 101 сл.

Называть ли непроглядное бессознательным или хаосом — дело идет опять же о непосредственном опыте, которому точного имени нет, важно не упускать самый опыт, — он беспокойный, если хотите жуткий.

[...] Всё есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и кажется, что оно когда-то может снова вырваться наружу; нет уверенности, что где-либо порядок и формы изначальны; всё время представляется, будто упорядочено лишь нечто хаотичное. Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложено в разуме, но вечно остаётся в основе вещей [...] Без предшествующего мрака нет реальности твари; тьма — ее необходимое наследие. Только Бог, сам Бог существующий, пребывает в чистом свете, ибо только он один существует посредством самого себя<sup>344</sup>.

Такую основу, Grund, с равным успехом можно назвать — Шеллинг и называет (вслед за германским мистиком знаменитым Якобом Бёме и Францем Баадером) — первоосновой, Urgrund, и безосновной бездной, Ungrund.

Бог неудобным образом двоятся на себя самого, чистый свет, разум, мудрую волю, и свою собственную хаотическую основу, которая не есть Он сам. Чем скреплены эти две стороны в Нем? Мы должны сказать: только правдой феноменологического опыта, из которого говорит Шеллинг.

Если мы хотим сделать эту сущность [то в Боге, что есть основа Его существования, но не есть Он сам — величину действительно трудно понятную] понятнее с человеческой точки зрения, то следует сказать: это — Sehnsucht [тоска как неудержимая тяга, стремление, желание] порождать самого себя, которое испытывает вечно единое. Такое стремление не есть само единое, но оно так же вечно, как единое. Оно хочет порождать Бога, т.е. непостижимое единство, однако тем самым в нем самом еще нет единства [...] Всякое рождение есть рождение из тьмы на свет; семя должно быть погружено в землю и погибнуть во тьме, чтобы мог подняться и раскрыться под лучами солнца прекрасный светлый образ. Человек формируется в чреве матери, и лишь из мрака неразумного (из чувства, из желания — прекрасной матери познания) вырастают светлые мысли. Следовательно, изначальное стремление, движущееся к разуму, которого оно еще не знает, следует представлять себе подобно тому, как мы жаждем неведомого, безымянного блага<sup>345</sup>.

<sup>344</sup> Там же, с. 108 сл.

<sup>345</sup> Там же, с. 109.



Так из неопределенной жажды *самого себя* рождается Бог. Но жажды Бога не было бы, если бы не было Бога! Бог таким образом *раньше* основы (безосновной бездны), которая ему предшествует! Этим конечно обеспечивается *единство* основы, которая *не есть само единое*, и Бога, который безусловно един, но так, что внутри этого единства есть то, что не едино. Единство бездонной основы и светлого Бога как будто бы снимает их двойственность — но тут же снова вводит другую, потому что высшее единство основы, которая не есть Сам Бог, и Бога, разве другое чем Бог?

Это высшее единство Шеллинг видит естественно в том, кому оно открылось, — в человеке.

В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же — вся сила света. В нем — глубочайшая бездна и высочайшее небо [...] Из-за того, что человек возникает из основы (что он тварен), он содержит в себе относительно независимое от Бога начало; однако из-за того, что именно это начало преображено в свет, не переставая вследствие этого быть темным в своей основе, в нем одновременно зарождается нечто высшее, дух<sup>346</sup>.

*Человек оказывается сложнее, богаче Бога и в этом отношении выше Бога* так же, как в библейском и христианском богословии человек выше ангелов. Человек может не успеть разумно и прекрасно распорядиться своим богатством, он может выставить свою самость вперед еще *до* проявления своей темной бездны — и тогда в мир вторгнется вся мощь темного начала *без его просветления божественным*, т.е. возникнет зло.

Сама эта сложность отношений между человеком и Богом многим естественно кажется более трезвым пониманием дела чем кантовское самоограничение разума и гегелевское отождествление Бога с разумом.

В поздней «*Философии откровения*» Шеллинга ищут разгадку «тайны его первоначальной конструкции»<sup>347</sup>. Здесь, как считается, шеллинговская «позитивная философия» тем, что она поставила существование (Existenz) раньше сущности, определила экзистенциализм, а тем, что назвала себя «философией жизни», угадала одноименное философское направление конца

<sup>346</sup> Там же, с. 112.

<sup>347</sup> А.Л. Пестов. Философия откровения и откровения философии Ф.В.Й. Шеллинга // Шеллинг. Философия откровения. Том 1. СПб., 2000, с. 5.

XIX века. Допустим, почему бы нет. Шеллинг очень богат. Верно и то, что

[...] никто чаще него не менял свои взгляды, в каждой последующей работе [Шеллинг] начинал всё сначала и так и не доводил дело до конца.<sup>348</sup>

Если Шеллинг действительно уже в курсе «Мировые эпохи», 1810—1811, начал тяготиться чистой мыслью и занялся историей (тогда его можно считать, пожалуй, родоначальником и историзма в стиле Дильтея), то в «Философии откровения» мы могли бы ждать выхода из, надо признать, неудобной схемы Бога, который имеет в Себе бездну, не являющуюся им самим. Но, хотя таких формул мы здесь уже не найдем, сложность остается. В полном согласии с христианской догматикой Бог теперь, правда, есть весь *actus purus* или *actus purissimus* без разделения на возможность и действительность, всеединство. О нем Шеллинг красиво и опять же вполне догматично говорит, что если бы даже его не было, если бы даже оно было прервано, уничтожено, оно всё равно бы было. Бог как *actus purus* выше бытия и небытия, он *может и так*.

[...] Всеединный [...] был бы таковым, даже если бы не был им *действительно*, в бытии, и не мог бы перестать быть им, даже если бы тот *actus purissimus* его бытия был прерван, даже выступающим противоположным, каким-либо образом наступившим напряжением уничтожен.<sup>349</sup>

И всё же мучительная сложность схемы остается. Как *такой*, Бог предполагает нечто другое ему. В это другое Бог свободно, как бы в равновесии безразличия, может вступить или не вступить — в каком-то важном смысле это Ему всё равно. Поясняется снова примером самого себя:

Подлинная свобода, например для меня самого, есть только там, где для меня не имеет значения, в отношении меня самого совершенно безразлично [...] быть тем или другим образом, поступать так или иначе.<sup>350</sup>

Сама по себе эта картинка, или этот тип, свободы безразличия (имеется в виду примерно вот что: та степень моей дисциплины и моей справедливости, когда для меня *совершенно*

<sup>348</sup> Там же, с. 5 сл.

<sup>349</sup> Ф.В.Й. Шеллинг. Философия откровения. Т. 1, с. 335.

<sup>350</sup> Там же, с. 336.

*всё равно*, ровно ничего не делать в отношении человека, который несправедливо со мной поступил и оставить всё как есть, или наоборот со всей энергией, уверенностью в своей правоте и силе начать действовать и быстро поставить его на место) очень красива. Бог как бы может и спокойно оставить всё в мире как есть или *без всякого различия для него самого в могуществе своей свободы* вступить, вмешаться и сделать так, как Он хочет. Ответ в Исх 3, 13—14 Бога на просьбу Моисея, сказать Свое имя, слова *я буду тем, кем я буду*, Шеллинг толкует в духе такого великолепного безразличия, одинакового свободного равнодушия к тому, какой образ действий или бездействие будет выбрано:

Слова «я буду тем, кем я буду» могут означать или: я буду тем, кем я захочу [...] или [...] я буду тем, кто я *[уже и сейчас]* есть, т.е. я буду и при этом всё же останусь тем же самым, я буду без убытка и без изменения меня самого<sup>351</sup>.

Но эта блестящая картинка, этот образ из тех, собственно жестов гениального ума, которых много у Шеллинга, не меняет главного: схема остается сложной, вещественный мир висит как *другой* Богу или творимый Им из *другого* себе.

В поздних курсах «Философии мифологии» Шеллинг вдувается в ту духовную почву, на которой стало возможно божественное Откровение. Мифология оказывается не только достойна философии; она основа ее, как и поэзии, глубокая как сам язык. До начал мифологии дотянуться не намного легче чем до начал языка. Гомер даст уже ее поэтическую, Гесиод — раннюю философскую обработку. Воображать ее созданием одного или нескольких человек не умнее чем верить в изобретение языков собранием мудрых старцев.

Поэзия поэтому — верная, нужная особенно сейчас мысль — гораздо ближе к философии чем к мифу.

От подлинно поэтических образов требуется не меньшая *всеобщность и необходимость* чем от философских понятий. Впрочем, если иметь перед глазами новейшее время, лишь очень немногим редкостным мастерам удалось вдохнуть всеобщее и непреходящее значение в образы, которые они могли почерпать лишь в случайной и преходящей жизни, и облечь их чем-то подобным мифологической мощи, но вот эти немногие и есть подлинные поэты, а остальных просто называют так. В свою очередь философские

<sup>351</sup> Там же, с. 337.

понятия должны быть не просто всеобщими категориями, но настоящими определенными сущностями, а чем больше они таковы, чем больше придает им философ реальную особенную жизнь, тем более явно они сближаются с образами поэзии<sup>352</sup>.

В мифологии они были в единстве, но не в смысле сотрудничества поэтов и философов.

---

<sup>352</sup> *Ф. Шеллинг. Историко-критическое введение в философию мифологии // Ф. Шеллинг. Сочинения..., т. 2, с. 200.*

На нескольких всемирных конгрессах в 1988 году к двухсотлетию рождения *Артура Шопенгауэра* (1788—1860), этого «архипессимиста» и «франкфуртского Будды» (где умер, хотя родился в Гданьске) философы, литераторы, художники и постмодерни открывали заново: «черного Шопенгауэра читали совершенно набело». В свое время он звучал наивно, нетехнично, его отставили со столбовой дороги, но сейчас его наивность кажется более убедительной. В его время, в эпоху хрустальных дворцов, всемирных промышленных выставок и железных дорог не было очевидно то, что он предсказывал, что этот прогресс принесет ад на землю. *Святость как мера человека* — это вовсе не звучало в том веке, когда была мода на просвещенный антиклерикализм. *Подростковая философия* Шопенгауэра, невзрослая (хотя психологический возраст Гегеля тоже 12 лет). Даже пугливость Шопенгауэра — он постоянно боялся пожара и грабежа, человеческие дела ему виделись как жуткая свалка всеобщего взаимного калечения, *das furchtbare Getöse des gegenseitigen allgemeinen Mordens*, насколько была странна в век упорядоченного существования, настолько понятнее теперь. Интересно, что антигегельянство Шопенгауэра *теперь используется, чтобы раскопать настоящего Гегеля из-под Гегеля панлогиста*. Надолго Шопенгауэра заслонил Ницше — пессимиста преодолел классический нигилист, — но теперь воля в шопенгауэровском понимании оказывается проще и прозрачнее; в таком понимании *воля* имеет почти такую же широту, как в этом слове русского языка. У классического нигилиста Ницше к ней примешано ненужное насильственное, волевое. Шопенгауэровское *нет* миру, казалось Ницше и многим, вроде

бы преодолевалось Заратустрой, который говорил свое великое полуденное *да*. Но это было надрывное, почти страдальческое преодоление. Ему грозило устать в своем усилии.

Демонстративная беспомощность, безвольность Шопенгауэра рассчитана на устойчивость. Он всё силился передать и не мог как следует, что у него, как у Гераклита, состояние мира вызывало вой и истерику, *Heulen und Zähneklappen* — но сама эта бесхитростная растерянность как-то живее и правее чем активизм и сверхнапряжение тотальной мобилизации.

И вот интересно. Осваиваемый теперь, в том числе католическим богословием, онтологический вопрос, *почему всё есть, хотя было бы так сказать естественнее чтобы ничего не было*, Эммануэль Левинас предлагает заменить этическим вопросом, *тем, что я есть, я увеличиваю бытие в мире или наоборот, не мешаю ли я бытию своим существованием, не тесню ли других*. Но такая же первичность этики перед онтологией есть у Шопенгауэра. Правда по-другому чем у Левинаса, который может спокойно говорить о Я. Шопенгауэру это Я напоминает Фихте и Гегеля, его от Я тошнит. Это Я для него однодневка и недоразумение, скорее бы оно кончилось, скорее бы субъект кончился, чтобы начался «человек в нас».

Он учился у Шлейермахера и Фихте в Берлинском университете, но диалектика и идеализм и этих его учителей, и Шеллинга, и особенно Гегеля (еще бы, в его Берлине, где он был приват-доцентом как раз в гегелевское десятилетие, которого почти не слушали, и Гегель рядом с ним, гремел на всю Европу, все бежали к этому «умствешному калибану», «пошлому и бездарному» изобретателю «грубой бессмыслицы», «наглый фабрикант пустых словосплетений, которые раньше можно было услышать только в домах для умалишенных») его крайне раздражали. Его авторами были — надо признать наличие вкуса — Платон и Кант. И совершенно серьезно надо прислушаться к тому, что он говорит о судьбе Канта в Германии. Фихте, говорит Шопенгауэр, питался конечно Кантом, кем еще, но

[...] у него хватило дерзости и недомыслия совсем отбросить вещь в себе и построить систему, в которой не только формальная, как у Канта, но и материальная сторона представления (т.е. всё его содержание) выводилась мнимо априорным путем из субъекта. Он рассчитывал при этом — и вполне правильно — на безрассудство и глупость публики, принимавшей шлохне софизмы, фокус-покусы и бессмысленную пачкотню за доказательства: тем самым ему удалось отвлечь внимание публики от Канта, сосредоточить его на себе и дать немецкой философии то направление, в котором она была

поведена далее Шеллингом и достигла наконец своего предела в бессмысленной зауми Гегеля<sup>354</sup>.

Кроме Платона и Канта он увлекся также Гёте и к 1816 г. — ему 28 лет — закончил трактат *Über das Sehen und die Farben* <О зрении и цветах>. К тому времени он уже больше двух лет как писал большой, свой главный и собственно единственный, труд *«Die Welt als Wille und Vorstellung»* <Мир как воля и представление> (напечатал его в 1818 г.). Книга, которая действительно, появившись негромко, росла со временем, возможно что действительно и до сих пор, и из которой вышли, или на которой учились, или которая помогла Ницше и Витгенштейну.

*Одна-единственная мысль* составляет эту книгу, и попробуем ее назвать. Как у Гегеля, как у Шеллинга, вообще как во всей хорошей философии эта мысль конечно важный, определяющий мистический опыт, откровение.

Шопенгауэр в начале предисловия к первому изданию «Мир как воля и представление», написанном в Дрездене в августе 1818 года, говорит об *одной-единственной* мысли этого трактата. (Примечание сюда: если слово *мысль* говорит немец, то это будет конечно опыт, откровение, мистическое переживание, ответом на которое, *благодарностью* за которое будет эта мысль, этимологически *das Gedächtnis* и *der Gedanke* связаны с *der Dank*, благодарность, т.е. мысль как память, благодарна, о подарке). Как же одна, представление и воля, по крайней мере уже две мысли. — Да, но они обе пока еще не шопенгауэровские. Дело стало быть не в них.

Что будто есть мир вне нас, помимо нашего представления, — скверный, хотя и природный, предрассудок, это мы читали например неделю назад у Шеллинга, могли бы прочесть и у Фихте, *expressis verbis*, а постаравшись, легко бы вычитали по-настоящему у Канта, у Лейбница. Шопенгауэр:

Новизной эта истина не отличается. Она содержалась уже в скептических размышлениях, из которых исходил Декарт. Но первым решительно высказал ее Беркли: он приобрел этим бессмертную заслугу перед философией, хотя остальное в его учениях и несостоятельно. Первой ошибкой Канта было опущение этого тезиса, как я показал в приложении. Наоборот, как рано эта основная истина была познана мудрецами Индии, сделавшись фундаментальным положением философии Вед [...]<sup>355</sup>

<sup>354</sup> А. Шопенгауэр. Собрание сочинений в шести томах. Том 1. Мир как воля и представление. М., 1999, с. 368 (о Гегеле см. там же указатель).

<sup>355</sup> Там же, с. 19.

У Шопенгауэра читаем словно пересказ Шеллинга, для которого об отсутствии вещей вне нас знает, мы помним, только один философ. Начало «Мир как воля и представление», книга первая, «О мире как представлении», § 1: только человеку с философским взглядом на вещи становится ясно,

[...] что он не знает ни солнца, ни земли, а знает только глаз, который видит солнце, руку, которая осязает землю; что окружающий его мир существует лишь как представление, т.е. исключительно по отношению к другому, к представляющему, каковым является сам человек<sup>356</sup>.

Понятно? Кто не понял? И очень грустно что понятно.

[...] Daß die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist [...]<sup>357</sup>

Окружает его мир или не окружает? Всё-таки стало быть окружает. Значит мир не только наше представление? Мир загорожен, как он есть вокруг нас, представлениями о нем. Если перейти от представлений к нему самому, то мир уже не будет представлением. Надо выйти из тесноты наших представлений на волю, увидеть мир в его истине. Не так ли.

Почему не так. Что здесь не так. Вот он есть, мир, окружает нас, загороженный представлениями, например нам кажется что солнце движется, на самом деле оно благополучно стоит совершенно неподвижно на месте, исправьте представление еще и в том отношении, что Солнце всё же незаметно движется среди светил, уточните еще и это представление научно. А, не нравится? Придет другая наука которая уточнит еще лучше, откроет о чем мы не подозревали? За ней другая, и мир как он есть мы установим может быть когда Солнце погаснет, небеса свернутся как свиток и уже будет всё равно, мир представление или нет? Да, мир вот он, окружает нас, но толку нам от того мало, потому что даже не любя свои представления о нем никакой критикой представлений мы к нему не приблизимся.

Человечество сколько мы его помним собственно только и занимается тем, что пробиваясь сквозь свои представления хочет видеть истину. Сил на это потрачено столько. *Воля к истине* ведет человека. Воля — вторая тема Шопенгауэра, более оригинальная чем мир-представление, хотя тоже в сущности пока не его мысль.

<sup>356</sup> Там же, с. 18.

<sup>357</sup> <... Что окружающий его мир существует лишь как представление ...> Arthur Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. Erster Band. Leipzig s.a., S. 33.



Но чтобы понять связь мира-представления и воли, сначала шопенгауэровская поправка к Канту. Время и пространство у Канта — априорные, т.е. созданные разумом до опыта, самые общие *формы*, достаточно широкие чтобы туда вставить — бесконечность времени, бесконечность пространства всё вместит — любые представления. А нет ли тогда, спрашивает Шопенгауэр, еще более общей, для пространства и времени как подвидов, единой формы представления. Да, в самом деле есть. Есть общий закон представления, всякого представления, в который вписаны и исходные представления пространства и времени, — это положение об основании. Этот абсолютно всеобщий закон велит видеть во всем *основание* в смысле чего-то такого, что *под* вещью. Птица села на дерево — она *прилетела* туда, стало быть была раньше, в другом месте, она такая, следовательно ей предшествует вид и род, она насторожена *потому что* боится меня. Пример Шопенгауэра: я взглянул на часы, идет вот эта секунда, стало быть предшествующая уже прошла, следующая еще не наступила, настоящим не всё время исчерпано, под ним запас прошлого или будущего, настоящее стрелка в обе стороны, весь временной ряд его основание. *И так вообще ничто не бывает одно отдельно и без связи.*

[...] Как время, так и пространство, и как оно, так и всё, что есть в нем и во времени, т.е. всё, что вытекает из причин и мотивов, всё имеет только относительное бытие, существует только через другое и для другого, однородного с ним, т.е. существующего тоже лишь таким образом. Сущность этого взгляда стара: в нем выражал Гераклит свое сечение на вечный поток вещей; Платон [...] Спиноза [...] Кант [...] наконец, древняя мудрость индийцев гласит: «Это *Майя*, покрывало обмана, застилает глаза смертным и заставляет их видеть мир, о котором нельзя сказать — ни что он существует, ни что он не существует; ибо он подобен сновидению» [...] То, что все эти мыслители имели в виду и о чем они говорили, и есть не что иное, как рассматриваемый теперь нами мир как представление, подчиненное закону основания<sup>358</sup>.

Всякая вещь отсылает к другой, которая в свою очередь указывает на что-то еще. Всё связано цепью, за которую лучше не хватываться, чтобы тянуть: она бесконечна, так что с самого начала можно было бы за нее и не браться. То, что мир видится связанным — это и есть майя, его покрывало, обман.

Т.е. собственно *мир как представление и закон основания*, *der Satz vom Grund*, или *der Satz des Grundes* (родительный падеж

<sup>358</sup> А. Шопенгауэр. Собрание сочинений..., т. 1, с. 22.

показывает, что речь идет не о философском тезисе относительно основания, а об универсальном законе для всего) — это одно и то же! Сказать, что мир нам доступен только как представление, и что мы не умеем видеть вещи иначе как в цепи вещей, не умеем быть в связи с другими — одно и то же.

Еще раз: сущность времени — закон основания. Сущность времени та, что оно *всегда тянется*, за одним тянется другое, оно протяжение. Сущность пространства — тот же закон основания, пространство по сути сводится опять к протяжению, что за одним тянется другое. Кстати, поэтому нелепо говорить, что время кончится или пространство кончится: они по определению *тянущиеся*, концом времени может быть только выход из времени, попробуйте выйти из него, концом пространства — только выход из пространства, и не в другое измерение, а вообще из всякого измерения, попробуйте выйти из всякого вообще измерения. От закона основания не уйдешь.

А материя? Ее сущность тоже закон основания, поэтому искать в материи мельчайшую частицу *это всё равно что искать в материи нематериальное*. Материя тоже *тянется*, только к пространству и времени в ней прибавляется *действие*, одно *действительное* тянется в ней за другим.

Закон основания называется также законом *достаточного* основания. Это уточнение имеет немного тавтологический смысл. Оно означает как раз то самое, что всего, с чем бы мы ни имели дело, т.е. всего в нашем мире самого по себе как оно есть, нам еще *мало*, недостаточно: как момента *теперь* нам отчаянно мало, к нему нужен следующий. Нам необходимо будущее. Основание, почву, причину, источник мы ищем как восполнение этой недостаточности, но тем самым только подчеркиваем ее.

В ранней работе 1813 года «*О четверояком корне закона достаточного основания*» он определяется так:

[...] *все наши представления находятся между собой в закономерной и по форме a priori определяемой [т.е. до опыта узнаваемой как наличная, имеющая место] связи, в силу которой ничто для себя пребывающее и независимое, а также ничто единичное и оторванное, не может стать для нас объектом*<sup>359</sup>.

Почему мы не можем увидеть для-себя-пребывающее? Потому что наши глаза так устроены. Мы видим через представление,

---

<sup>359</sup> А. Шопенгауэр. Афоризмы и истины. Москва; Харьков, 1999, с. 36 сл.

сами набрасываем на вещи это «покрывало Майи» (Māya — от mā, мерить, *отмеривать*, оценивать, строить, готовить).

Этот закон, что «существенная форма всякого объекта» — наличие основания, т.е. «всякое объективное бытие» — имеет контекст<sup>360</sup>, закон, о котором надо знать, что он более основной и общий чем даже закон расположения всего во времени и в пространстве, верен? Похоже что да. Но это правда, что уникальное, небывалое, единственное в своем роде, *удивительное* не может стать для нас объектом? Разве не может? Это верно?

Пусть этот вопрос пока зависнет. Кто знает на него ответ, пусть молчит про себя.

Итак, мы имеем дело с *представлениями*. А наше тело? Оно тоже представление: ведь мы имеем его опыт только таким, каким он доходит до нас. Как, разве нет разницы — телом мы можем распорядиться, а вещами нет, разве что через тело, пользуясь телом как инструментом? Мало что можем распорядиться. Хотя бы ввиду безумной сложности тела и его процессов; оно конечно есть вокруг нас, но как мир, оно доступно нам только в нашем представлении.

Разница обнаруживается вот как. Если бы и наше тело тоже было отдано закону достаточного (т.е. стало быть всегда недостаточно выявленного) основания, мы бы сидели над своим телом, разглядывали его бесконечную сложность и не могли понять его концы и начала, как не знаем концов и начал времени и пространства. Но мы так не сидим над телом, оно как-то нам доступно — пусть не всё, всем телом мы конечно не владеем, хотя бы малой частью, — и иначе чем представление. Мы справляемся с телом еще и другим способом, чем исследованием его связей в погоне за достаточным основанием — оно движется по моей воле! И больше того: оно всё — моя объективированная воля. Я хочу есть — и это желание объективировалось в зубах, которые могут кусать яблоко, в желудке; у меня есть сексуальное влечение — и вот, его объективация мои гениталии. Т.е. *тело мне дано два раза, и как представление и как воля!* Хорошая формула:

Субъекту познания, который в силу своего тождества с телом выступает как индивид, это тело дано двумя совершенно различными способами: во-первых, как представление в созерцании рассудка, как объект среди объектов, подчиненный их законам; но в это время оно дано и совершенно иначе, а именно как то, что непосредственно известно каждому и обозначается словом *воля*<sup>361</sup>.

<sup>360</sup> А. Шопенгауэр. Собрание сочинений..., т. 1, с. 27.

<sup>361</sup> Там же, с. 98.

Там тело было непосредственным объектом, а тут оно — объективация воли. И не так, что я безразлично перехожу от одной точки зрения к другой, сама *действительность* принуждает меня: рука конечно объект и царапина тоже объект, но боль-то от царапины уже не объект, мне досадно, я ее не хотел, она против моей воли, обращена к моей воле и требует такого движения воли, чтобы другой царапины уже не появилось. Кто-то мне будет внушать: боли нет, смерти нет, отвлекись, царапина *только* объект. Я и отвлекусь, но отвлекусь-то всё равно от *воли*; она никуда не денется, останется как то, от чего я *волей* отвлекаюсь.

И дальше — общий ход классического немецкого идеализма, который мы видели у Гегеля, у Шеллинга: *если я открыл в себе истину своего подлинного бытия, первичную, исходную — это представление, с одной стороны, и воля, с другой, — то я тем самым открыл истину просто, истину чего угодно. Весь мир, всё в мире, в целом и по отдельности, имеет своей истиной то же, что и я.* Это эгоизм, солипсизм — думать, что всё во мне? Нет, наоборот: только эгоист будет думать, что он один исключительный и ни на что не похожий. Но его надо считать в сумасшедшем доме.

Итак, выясненное теперь двоякое, в двух совершенно различных видах данное нам познание о сущности и деятельности нашего собственного тела мы будем употреблять в качестве ключа к сущности всякого явления в природе. Все объекты, которые не есть наше собственное тело и потому даны нашему сознанию не двояко, а лишь как представления, мы будем рассматривать по аналогии с телом и признаем поэтому, что как они, с одной стороны, подобно телу, суть представления и в этом смысле совершенно однородны с ним, так и, с другой стороны, если устранить их бытие в качестве представлений субъекта, то полученный остаток по своему внутреннему существу должен быть тем самым, что мы в себе называем *волей*<sup>362</sup>.

Ход, я говорю, знакомый, например у Шеллинга мы то же читали о *сознательном и намеренном, для исправления предрассудка*, поступке признания за всеми вещами той же сущности, какую я знаю в себе. *Волей* Шопенгауэр называет то, что у Шеллинга *продукция*, продуцирование. Но у Шеллинга продукция собственно бессознательная или по большей части, в своей основе бессознательная?

Да, но у Шопенгауэра тоже. Воля, говорит он, у человека *случайно* сопровождается знанием, сознанием, а может и идти во-

<sup>362</sup> Там же, с. 102 сл.

обще без всякого знания о ней. Воля первична в сравнении со знанием. Видеть в объектах волю надо поэтому очистив волю от сознания. Воля камня падать, например, проходит по-видимому без всякого сознательного мотива. Воля во мне собственно это мой характер, мой нрав (норов). Я вовсе не всегда знаю или даже замечаю, как оригинально заставляет меня вести себя мой норов. Так надо понимать волю.

Волю в этом смысле Шопенгауэр отождествляет с *вещью в себе* Канта. Сохраняется кантианская непознаваемость вещи в себе: кроме того, что воля бессознательна-непознаваема, она еще и хоть одна и родная мне воля, —

Как волшебный фонарь показывает много различных картин, но при этом один и тот же огонь делает их все видимыми, так во всех многообразных явлениях, которые в своей рядоположности наполняют собою весь мир и в качестве событий вытесняют друг друга, является только *единая воля*, и всё предстанет ее видимостью, объектностью [как мое тело объективация моей воли], а она остается неподвижной в этой смене [как мой нрав неизменен]: только воля есть вещь в себе, всякий же объект — это явление, феномен, говоря языком Канта<sup>363</sup>.

— но содержание воли вещей еще менее известно мне чем содержание моей бессознательной воли. Закон основания, т.е. поиски того, что стоит за вещью, чего вещи не хватает, распространяется только на объекты, или, говоря как Шопенгауэр часто делает языком Канта, на явления. Об их причине мы не можем не спрашивать. Закон основания не распространяется на субъект. О том, почему воля такая, спрашивать поэтому бессмысленно. Потому что она такая<sup>364</sup>. Почему я хочу существовать? Потому что хочу<sup>365</sup>.

Шопенгауэр с трезвой ясностью признает, что мир как представление мысль общая, а мир как воля тоже в общем известная. В чем же одна-единственная собственная мысль его книги? Она та, которая дала увидеть, что мир есть представление и воля! Это невозможно было бы видеть, если бы всё было представлением и волей. Это увидеть можно было только извне, оттуда, где представления и воли нет. Такое место нельзя измыслить, вычислить. Никакая наука, никакое познание его не даст. Всякое познание, и обыденное и научное, служит воле и оперирует представлениями.

<sup>363</sup> Там же.

<sup>364</sup> Там же, с. 149.

<sup>365</sup> Там же, с. 150.

[...] Познание остается на службе у воли, как оно и возникло для этой службы и даже как бы выросло из воли, словно голова из туловища<sup>366</sup>.

Хорошо сказано. Но человек, продолжает Шопенгауэр, повторяя Канта, не зря держит высоко голову на плечах. Может быть, этой голове когда-то, иногда, совсем редко, удастся подняться не только над землей, где лежат объекты воли, но и над самой волей тела.

Возможный, но который приходится считать лишь исключением, переход от обычного познания отдельных вещей к познанию идеи происходит внезапно, когда познание вырывается из рабства у воли [...] становится чистым, безвольным [...] уже не прослеживает отношения между вещами [стало быть уже не в рабстве у них], не измеряет их мерой закона основания, но в устойчивом созерцании предстоящего объекта, вне его связи с какими-то другими, покоится и в нем растворяется [...] всё свое сознание дает заполнить спокойному созерцанию оказавшегося вот сейчас перед ним природного предмета [...] целиком в этом предмете тонет, теряет себя [...] как если бы предмет был один, без кого бы то ни было кто его воспринимает, и уже нельзя отделить созерцающего от созерцаемого, но они стали одно [...]»<sup>367</sup>

При выходе на такой уровень становится безразлично, какому предмету, одному дереву, отдастся видящий: уникальный опыт соединяет его с вселенским целым.

Кто сказанным образом так далеко погрузился и растворился в созерцании [...] тот [...] непосредственно воспринимает (*wird inne*) что он как таковой есть условие и значит носитель мира и всего объективного бытия, поскольку оно отныне предстает зависимым от его бытия (*Dasein*, присутствия) [...]»<sup>368</sup>

*Условие и носитель* мира больше чем его часть. Здесь уже не только узнавание себя во всём через единство сущности, а поддержание через меня здесь всего мирового целого, тот же акт, что создание мира (или бытия).

От *спасительности* опыта несения мира — шаг к шопенгауэровской этике, которая у него конечно везде, но особенно в *«Две основные проблемы этики»* (1841), где Шопенгауэр объединил

<sup>366</sup> Там же, с. 159.

<sup>367</sup> Там же, с. 159 сл.

<sup>368</sup> Там же, с. 161.

два трактата, «*О свободе воли*» (1837) и «*Об основе морали*» (1839). Основа его этики — естественная симпатия всего живого, освобождающаяся от ограниченности, насколько живое освобождается от принципа индивидуации, *principium individuationis*.

Индивидуальность — это своего рода ошибка, недосмотр, нечто такое, чему бы лучше не быть и отрешение от чего является целью жизни<sup>369</sup>.

Убрать индивидуальность, чтобы узнать себя. Убрать эту помеху, и всякий *ты* становится *я*. Сила сохранения жизни распространяется на всё. Чтобы ее убрать, воля, которая «сама по себе бессознательна и представляет собой лишь слепой, неукротимый порыв»<sup>370</sup>, пусть узнает себя. Небольшая мысль сама по себе, действительно «всё это сочинение [«Мир как воля и представление»] представляет собой лишь развитие единой мысли»<sup>371</sup>, — но она действительно, как уже замечено, переворачивает всё представление о том, что надо понимать под мыслью. Мысль вроде бы гораздо *меньше*, чем орудие изменения жизни или построения будущего, —

[...] согласно [...] старому взгляду, человек должен только сообразить, *каким* ему больше всего хочется быть, и таким он и станет: в этом и состоит свобода воли [...] человек — это дело собственных рук при свете познания. Я же говорю: человек есть дело собственных рук до всякого познания, и последнее только приходит, чтобы высветить его. Поэтому он не может решиться быть таким или иным и не может стать другим; нет, он *есть* раз и навсегда и постепенно познаёт, *что* он такое. Согласно прежней теории, он *хочет* того, что познал; на мой взгляд, он *познаёт* то, чего сам хочет<sup>372</sup>.

Привычно представлять себе идеал и подтягиваться к нему. Обманутый человек познаёт себя, чтобы стать тем, кем хочет быть, субъектом представления и воли.

Шопенгауэра называют пессимистом, пока не дочитали до этого поворота. Для *индивидуальностей* и здесь и в другом мире ничего не припасено и не будет кроме страдания, с передышками при переходе от одного страдания к другому.

Сначала оно представляет собою лишения, нужду, заботу о существовании. Если посчастливится (что очень трудно) изгнать страдание в этом

<sup>369</sup> А. Шопенгауэр. Избранные произведения. М., 1990, с. 113.

<sup>370</sup> А. Шопенгауэр. Собрание сочинений..., т. 1, с. 236.

<sup>371</sup> Там же, с. 245.

<sup>372</sup> Там же, с. 251.

облике, оно тотчас же возникнет в тысяче других форм, меняясь сообразно возрасту и обстоятельствам; оно придет как половое чувство, страстная любовь, ревность, зависть, ненависть, гнев, страх, честолюбие, сребролюбие, болезнь — и т.д. и т.д. Если наконец оно не может найти себе доступа ни в какой другой форме, оно явится в траурной, серой одежде пресыщения и скуки [...]»<sup>373</sup>.

Когда попал в колючие кусты, лучше не метаться, большее будет; лучше смириться и спокойно сказать себе, что царапают и будут царапать. *Надо понять наконец раз навсегда, что страдание никуда не уйдет.* Здесь Шопенгауэр тоже кантианец; Кант понимал предсмертные хрипы умирающего как звук избавления, облегчения наконец от привычного страдания, каким была вся жизнь в каждом дыхании начиная от первого крика поворожденного. Высшее наслаждение, предельное счастье индивида — может быть снять сапог, натерший ногу.

Всякое удовлетворение или то, что обычно называют счастьем, по существу всегда имеет лишь *отрицательный*, а не положительный характер<sup>374</sup>.

Как бы эту жалкую мораль назвал Гегель, каким бы одним презрительным жестом без слов ответил на батарею шопенгауэровских ругательств в свой адрес. Какой жалкой тварью он назвал бы человека, который сам согласился с рабством у природы и учит других, что жизнь

[...] мучительная тоска, сопровождаемая рядом тривиальных помыслов, сонное блуждание шаткой поступью через четыре возраста жизни вплоть до смерти. Люди подобны заведенным часовым механизмам, которые идут, сами не зная для чего; всякий раз, когда зачат и рожден новый человек, опять заводятся часы человеческой жизни, чтобы нота в ноту и такт за тактом, с незначительными вариациями, повторить шарманочную пьесу, уже игранную бесчисленное множество раз<sup>375</sup>.

Такова судьба индивидуальности в мире воли и представления. На этом основании Шопенгауэра называют пессимистом. Но ведь надо же всё-таки и дочитать человека. Тоска и страдание вдвойне позорны, что они только наказание за «ошибку, недосмотр». *Мы сами себя обманули, заперевшись в индивида.* Выйдите из клет-

<sup>373</sup> Там же, с. 269.

<sup>374</sup> Там же, с. 273.

<sup>375</sup> Там же, с. 275.



ки. Ах это трудно. Да, трудно, для большинства недоступно<sup>376</sup>. Ну, тогда нечего делать. Ничего, подождем. Может быть, простая правда дойдет до всех, не сейчас, так через тысячу лет. Так же спокойно Гегель говорил, что не беда если принцип свободы собственности сейчас невразумителен. Вот христианство ждало 2 000 лет, чтобы дожидаться своего верного понимания.

Во все века бедной истине приходилось краснеть за то, что она была парадоксом, а это, однако, не ее вина. Она не может принимать на себя вид всюду царящего заблуждения. И вот она, вздыхая, взирает на своего бога-покровителя — время, который обещает ей победу и славу, но взмахи крыльев которого настолько велики и медленны, что индивид успевает умереть<sup>377</sup>.

Но рано или поздно короткая европейская память вернется к тому, чему учился Пифагор. Индийская мудрость вернется в Европу и «совершит коренной пересворот в нашем знании и мышлении»<sup>378</sup>.

С одной стороны, казалось бы, со сломом индивида, загородки между индивидом и миром (в Ригведе это делает Индра, *ṛigamdaṛá*, раздиратель городов или индивидов, *ṛiga* имеет оба значения укрепленного города и телесной личности) всё страдание мира входит в человека, для которого

[...] целена Майи, *principium individuationis*, стала так прозрачна, что он не проводит уже эгоистического различия между своей личностью и чужою, а страдание других индивидов принимает так же близко к сердцу, как и свое собственное, и потому не только с величайшей радостью предлагает свою помощь, но даже готов пожертвовать собственной индивидуальностью, лишь бы спасти этим несколько чужих, то уже естественно, что такой человек, узнающий во всех существах самого себя, свое сокровенное и истинное Я, должен и бесконечные страдания всего живущего рассматривать как свои собственные и разделить боль всего мира<sup>379</sup>.

Это так. Мысль Шопенгауэра, та же самая единственная, или его откровение, говорит ему однако и больше. Надо, что-

<sup>376</sup> Там же, с. 303.

<sup>377</sup> А. Шопенгауэр. Две основные проблемы этики // А. Шопенгауэр. Афоризмы и истины..., с. 460.

<sup>378</sup> А. Шопенгауэр. Собрание сочинений..., т. 1, с. 304 сл.

<sup>379</sup> Там же, с. 322.

бы страдание таким образом увеличилось до края, тогда что-то произойдет.

[...] В ком зародилось отрицание воли к жизни, как бы его положение ни казалось со стороны жалким, безотрадным и исполненным всяких лишений, проникнут внутренней радостью и истинно небесным покоем. Это не мятежный порыв жизни, не ликующий восторг, предшествующим или последующим условием которого является великое страдание (таков путь жизнерадостного человека); нет, это — невозмутимый покой, глубокий мир и душевная ясность, состояние, которого мы [авторское мы] не можем видеть, о котором не можем думать без величайшей тоски [влечения к нему], ибо оно представляется нам как единственно должное, бесконечно превосходящее все другие вещи мира, и всё, что есть лучшего в нашей душе, зовет нас к нему [...] каждое исполненное желание, отвоеванное у мира, всё-таки подобно милостыне, сохраняющей нищему жизнь сегодня, чтобы завтра он голодал; отречение же подобно родовому поместью: оно освобождает владельца от всяких забот навсегда.

Не будет ошибки сказать, что мы читаем кантианца. Шопенгауэр красивая, талантливая картинка, иллюстрирующая ближайшим образом Канта, и, за Кантом, Платона.

Кроме природных, естественных продолжателей Канта, как Шопенгауэр, существовала, хотя и не как институт, кантианская школа в Европе, от многочисленных откликов на работы Канта до фронтальной комментаторской работы.

«Разъясняющее изложение “Критики чистого разума”» (И.Г. Шульц) успело выйти за три года до 2-го варианта «Критики», в котором Кант думал, что разъясняет сам себя.

Проблема была конечно как всегда не в качестве и количестве разъяснений, а в том чего даже сам наивный и доверчивый Кант не понимал: мысль это опыт, который не у всякого есть и не у каждого в принципе может быть.

*Карл Леонард Рейнгольд* (1758—1823), который с «Письмами о кантовской философии» (1786—1787) тоже опередил второе издание «Критики» и обозначил именно ту трудность, о которую спотыкались почти все: вещь в себе. В самом деле, если она действительно неприступна и непознаваема, почему ее назвал, тематизировал Кант? Вещи в себе возможно нет, она проекция сознания, которому надо за своими представлениями что-то предположить. Если ее для нас нет, значит вопрос снят; или какая-то загадка велит о ней говорить? Какая именно загадка? «Элементарная философия» Рейнгольда находит исходную стихию в *Vorstellungsvermögen*, представляющей способности, которая лежит в основе представляемого (объекта) и представляющего (субъекта). До всяких представлений уже даны формы связи материального содержания. Существует «закон сознания» (ср. с «законом основания» у Шопенгауэра), по которому сознание пред-полагает какую-либо «вещь в себе», чтобы объяснить появление и содержание восприятий. Представление так устроено, что вводит всё представляемое в свою форму.

**Соломон Маймон** (1753 или 1754—1800), гениальный самоучка, был захвачен одновременно Кантом и его критикой. И он конечно тоже отбросил вещь-в-себе, назвав Ding an sich Unding, вздор. Есть множество чувственных данных, есть воля к единству, и соединение их, работа сознания, создает связный мир. В истории еврейской мысли Маймон имеет сильного предшественника, ради которого переименовал имя (Heiman), — великого рабби Моше бен Маймона (ум. в 1204 г.), логика-аристотелика и богослова иудаизма, автора руководства для растерянных More nevukhim (Guide of the perplexed). Мой самый чуткий критик, назвал его Кант<sup>380</sup>. В идеализме Маймона продуктивное воображение создает не только формы восприятия, но и идеи.

**Йоганн Готтлиб Фихте** (1762—1814), чья ранняя вещь, «Versuch einer Kritik aller Offenbarung» <Опыт критики всяческого откровения>, написанная по Канту, изданная анонимно в 1792 году и принятая за работу Канта, собственно создала ему имя, расправился с вещью-в-себе введением такого мощного *абсолютного Я*, что оно производит из себя весь мир. Религия откровения не прозвучала бы, откровение не было бы услышано — нечем его было бы слышать, — если бы для нас не было основы в *абсолютных требованиях нравственного закона*. Религия утверждается как вера в то, что этот наш известный нам в опыте нашей совести нравственный закон *имеет божественную природу*. Вера в Бога — практический постулат, необходимый для того чтобы придать *силу* нравственному закону. Тому, кто уже подчиняется высшему закону внутри нас, откровение не скажет ничего нового. Оно становится совершенно необходимо когда низкие порывы пересиливают уважение к закону совести. Откровение открывает то, что уже есть. Оно дает божественную санкцию той способности, которая в человеческом создании неотделима от него.

От этого стихийного, неизбежного как ветер и судьба кантианства — как в солнечный день надо принять специальные меры, чтобы его лучи не грели, — надо отличать *неокантианство*, которое определило и обозначило себя спустя полвека после смерти Канта (скоро будет грандиозно отмечаться, готовьтесь к новым открытиям, двухсотлетие его смерти) лозунгом «Назад к Канту!».

Это движение шло от науки. **Герман Гельмгольц** (1821—1894), физик, физиолог, психолог, еще в ранних работах, тридцатилет-

<sup>380</sup> S. Maimon. «Versuch über die Transzendentalphilosophie».

ним, заметил, что предположение, в духе Шеллинга и Гегеля, в глубине природы и поиски там разумных или диалектических структур мало помогают науке; она идет в своих открытиях иначе, и во всяком случае природа при взглядывании в нее конечно много открывает, но странным образом не так, что рассказывает человеку что-то, а так, что оказывается соответствующей, отвечающей его гипотезам. «Вещь в себе» не проясняется. Развертывается в структурах нашего познания *не она*; развертывается, если хотите, само познание. У науки каждый раз, оказывается, *уже есть* в распоряжении например математические структуры, внутри которых помещаются, как показывает эксперимент, явления природы. Это похоже на кантовские *априорные формы восприятия*, которые не из опыта, не из наблюдения выводятся, а нашим разумом созданы, причем так, что, трезво надо признать, внутри этих форм только мы и способны что-то видеть. Вовсе не так, что нам дана материя, которую мы разворачиваем и разгадываем. В важном, определяющем смысле наука умеет разглядеть — или наоборот не увидеть — то, что у нее, *грубо говоря, уже есть*.

*Герман Коген* (1842—1918) на 31-м году жизни защитил диссертацию в Марбурге и через три года стал там профессором на тридцать шесть лет, до 1912 года. Его *неокантианство* конечно стало отождествляться с Марбургом. Коген видит надежду для продолжения философии в науке, ее *факт* должен стать делом осмысления. Но что такое научный факт. Например, новые неевклидовы геометрии. Их пространство не опытное, наблюдать не может. Есть геометрии — так называемые проективные, — которые оперируют мнимыми элементами и бесконечно удаленными, которые опять нельзя наблюдать. Исчисление бесконечно малых имеет дело с чем-то совершенно невидимым. Где здесь чувственные данные? Какой позитивизм и неопозитивизм, эмпириокритицизм? Какие потоки ощущений в математике? Решение Когена, близкое, между прочим, к Маймону: наука и шире, мысль, и шире, искусство, и шире, всякое творчество имеет дело с чем они находят нужным иметь дело, с чем надо, с тем и имеют дело, да хотя бы и с чувственными ощущениями — только не говорите мне будто эти ощущения что-то исходное и первичное, — и *именно и только в ходе этого имени дела с тем, что под руками, создается предмет*. В создании предмета участвуют наши априории, априорные и в этом смысле неизбежные и необходимые формы нашего восприятия, от них никуда уйти, за них никуда выйти мы не можем. Пространство, время, категории разума работают над созданием

предмета и предметного мира. Предмет мы не обнаруживаем, не находим, а строим активностью субъекта, почему бы и не воображения, оно и по Канту делает важную работу. Место здесь вещь-в-себе? — Пожалуйста если хотите и вещь-в-себе, но зачем? Всё равно кроме построенных нами предметов — чем удачнее построенных тем лучше — у нас в руках ничего нет и никогда не будет, так что без понятия «вещи в себе» можно спокойно обойтись.

Пожалуйста, говорит Герман Коген, вещь-в-себе, если очень хочется, пусть существует, но она создание нашего мироустроительного усилия. Она пужна экономии (хозяйству) нашего умственного целого. Мысль не имеет никакого начала вне самой себя. Чистая мысль и только она порождает знание, работая. Повторяем, с чем она при этом имеет дело, не имеет значения, с чем угодно, только не говорите что с «восприятиями», потому что восприятия уже сконструированы мыслью, и не говорите что с «вещью в себе»: вообще обратите внимание, что за что бы мы ни взялись, мы беремся уже так сказать руками мысли и значит с самого начала уже повернули так, чтобы можно было взять.

Мы начинаем с мышления. Мышление не может иметь никакого начала вне самого себя [...] Чистое мышление само по себе и только оно само должно порождать чистое познание<sup>381</sup>.

Логика познания — это логика мысли, теория ее природы. Акты мысли не синтез, а *порождения*. Ступенями порождающих актов идет *генетическое конструирование*. Но и первоэлемент конструируемого предмета опять же создается порождающим актом. Так в математике первым актом мысленного порождения рождена *точка*. Ее бесконечная малость обманчива, точка очень богата и заряжена возможностями дальнейшего развития.

Порождение природный процесс. В него лучше поэтому не вмешиваться. Чтобы не вмешиваться в процесс, надо знать его. Это *надо* — главный императив этики, и вместе с *этикой религии тоже*. Чем в большей чистоте хранятся акты генетического конструирования, тем больше истинной религии в человеческом творце. Религия собрана таким образом вокруг аскезы, которая одновременно философия.

За свои 36 лет профессорства в Марбурге Герман Коген обучил многих, в частности Ортега-и-Гассет его слушал («десять лет кантианская мысль была моим воздухом, моим домом и моей

<sup>381</sup> H. Cohen. Logik der reinen Erkenntnis. B. 1902, S. 12.

тюрмой»), но самый, может быть, верный его последователь, которого иногда наравне с Когеном называют со-основателем Марбургской школы, *Пауль Наторп* (1854—1924), пришел к нему уже на двадцать седьмом году жизни. В 1887 г. Коген и Наторп стали вместе издавать «*Philosophischen Monatshefte*», журнал своей школы. Их генетический идеализм (конструирование объектов мыслью) почти одинаков:

[...] Метод, в котором заключается философия, имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем познаёт эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает<sup>382</sup>.

Эти два немца хороший пример долгой работы в одном направлении в добром согласии друг с другом. Сильной стороной Наторпа была античность («Учение Платона об идеях. Введение в идеализм», 1903: идеи надо понимать как приемы мысли, очищенные от чувственности) и воспитание (*Sozialpädagogik*, 1898). Только когда неокантианский идеализм, построение всех объектов мыслью, как-то перестал звучать, его спокойному продолжению помешала 1-я мировая война, Наторп стал искать других путей, одобрил Гуссерля и стал говорить уже не о *генетическом конструировании*, а о *генетической феноменологии*.

*Эрнст Кассирер* (1874—1945) считается марбургским неокантианцем, потому что он действительно учился у Когена и в его русле разрабатывал теорию познания. В так называемый его второй период, опять же после 1-й мировой войны, когда неокантианство стало неактуальным, Кассирер известен как философ *символических форм* культуры.

Как почти все кантианцы, как Маймон и Фихте, Коген и Наторп, Кассирер отделяется от «вещи в себе»: эту кость, брошенную Кантом, никто не мог перегрызть. Многообразие нашего культурного опыта создается работой мышления. Пространство, время, число, величина, каузальность, взаимодействие и подобные инструменты, без которых нельзя обойтись в этой работе, Кассирер называет «функциональными формами» или «фундаментальными отношениями» как рационального, так и, что в сущности то же, эмпирического познания. Вы помните, как

<sup>382</sup> *Пауль Наторп*. Кант и марбургская школа // Новые идеи в философии. СПб 1913, вып. 4, с. 93.

Герман Коген искал первоэлемент конструируемого предмета, создаваемый в порождающем акте, *Ursprung*. Для Кассирера таким порождающим началом становится *ряд*. Посмотрим каким образом.

Вслед за Когеном Кассирер основным *фактом* берет научный объект. Наука строится на математике. Математический объект не наблюдается, предметы математики сугь

[...] то, чем их сделало наше идеальное построение, они до конца исчерпываются этим построением<sup>383</sup>.

Физические объекты наоборот наблюдаются. Но ведь и само наблюдение создается и формируется познанием, и стало быть физический объект тоже. Другое дело, что в достоверности чистых математических объектов сомневаться нельзя, они именно такие как мы их сконструировали, а физические объекты, хотя мы их тоже конструируем, «ненсчерпаемы». Мы их сразу же кое-как, как могли, давно сконструировали, но не до конца, надо уточнять. И похоже, что доконструировать их до конца мы никогда не сможем. Физический объект создается, таким образом, так же как математический, строго и исключительно мыслью, но всякий раз, когда теоретический конструкт сопоставляется с фактами наблюдения, оказывается, что объект недопостроен, нужны новые усилия.

Разница в том, что математика никогда не доходит до индивидов, существующих *здесь и теперь*. Отвлеченная наука имеет дело с тем, что есть всегда и везде. Математика, так сказать, чиста от индивидов. Применение ее к индивидам оказывается всегда неокончательным, оставляет желать более точного.

Единичное определяет, как бесконечно далеская точка, направление познания<sup>384</sup>.

Создается картина *схематическая*, всегда доступная изменениям. Опорные пункты этой картины, как атом в химии,

Атом здесь является как бы мысленным единым центром координатной системы, служащей для упорядочения всех наших суждений о разнообразных группах химических свойств<sup>385</sup>.

<sup>383</sup> Э. Кассирер. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб 1912, с. 328.

<sup>384</sup> Там же, с. 302.

<sup>385</sup> Там же, с. 271 сл.



Атом не бытие, а *метод познания*. По хорошему выражению Кассирера, «мы познаём не предметы, а предметно», оформляя познаваемое в виде предметов.

Понятие *ряда* близко к когеновскому началу творческого порождения (как точка, вернее, бесконечно малое начало, *Ursprung*). Кассиреру нравится *динамичность* ряда.

Мы говорим, что некоторое [...] многообразие логически постигнуто и упорядочено, когда члены его не находятся друг подле друга без всяких взаимных отношений, но вытекают и располагаются в необходимом порядке из одного определенного начального члена. Тождество этого творческого отношения [лучше бы было перевести *отнесения*, потому что мы же сами и строим ряд], остающееся неизменным при всём разнообразии отдельных содержаний сознания, и составляет специфическую форму понятия<sup>386</sup>.

С переходом, после I-й мировой войны, от, в основном, теории познания к теории культуры Кассирер сохранил и перенес в нее понятие *ряда*. Есть мнение, что, познакомившись с понятием ряда (символического) при чтении Гёте, который был возможно главным авторитетом Кассирера, он сначала приложил это понятие в математическом естествознании, а потом в теории культурных символических форм<sup>387</sup>.

В большой кассиреровской «Философии символических форм», которая писалась уже отчасти в Америке, куда он эмигрировал во время войны, Кассирер отрицает возможность вообще какого-либо непосредственно данного созерцания. Такого в принципе не существует. Всякое созерцание и восприятие уже прошло через общезначимые структуры языка. В истории, теории искусства, литературоведении нелепо разделять между фактом и теорией: в обоих случаях действует создание познанием своих предметов при помощи своих инструментов, которыми в гуманитарной области служат символические формы.

Одна и та же основная функция, функция символического как таковая, развертывается [...] и создает всё новые образования. Совокупность этих образований и есть то, что характеризует и отличает специфически-человеческий мир [...] Мы живем в словах языка, в образах поэзии и изобразительного искусства, в формах музыки, в образах религиозного представления и религиозной веры. И только в этом мы познаём друг друга<sup>388</sup>.

<sup>386</sup> Там же, с. 27.

<sup>387</sup> А.А. Кравченко. Логика гуманитарных наук Э.Кассирера. Кассирер и Гёте. М., 1999, с. 151.

<sup>388</sup> E. Cassirer: Zur Logik..., S. 75—76.

Поздняя работа «An Essay on Man» <Опыт о человеке>, обзор человеческой культуры в свете ее символических форм, изданная по-английски в 1944 году, сделала Кассирера надолго, отчасти и до сего дня, чуть ли не главной фигурой культурной антропологии. Постмертно вышел «The Myth of the State» <Миф о государстве> (1946), где Кассирер грустно разбирает, как не хуже чем в древности умами и, что прочнее, чувствами владеют и всегда будут владеть мифы.

Традиционно считая самопознание высшей целью философского исследования, не находя при анализе существующих концепций такой, которая выводила бы из тупика, Кассирер принимает как факт (цитируя при этом Макса Шелера<sup>389</sup>): никогда еще человек не был такой проблемой как в наши дни. С тех пор, как это заместили философы, такая мысль, говорит Хоружий, к нашему времени успела закрепиться в массовом сознании.

Глобальный кризис обретает новую природу — антропологическую [...] обнаружилась предельная — или скорей уже, беспредельная — изменчивость, подвижность, пластичность не каких-то отдельных атрибутов и акциденций, но самой природы, натуры человека [...] существует назревшая нужда в новых принципах для антропологии, новом подходе к феномену человека и в создании новой антропологической модели<sup>390</sup>.

Ариаднину нить для выхода из лабиринта Кассирер нашел в *символе*. Он ключ к природе человека. *Жизнь* «есть высшая и самодостаточная реальность»<sup>391</sup>. Мы видим, что вся жизнь на планете сцеплена в единство.

Жизнь совершенна всюду — она одинакова и в малом, и в великом. Каждый организм, даже низший, не только в неопределенном смысле адаптирован (*angepasst*), но и целиком приспособлен (*eingepasst*) к своему окружению. Сообразно с его анатомической структурой он обладает системой рецепторов (*Merknetz*) и системой эффекторов (*Wirknetz*) [...] Система рецепторов, посредством которой биологические виды получают внешние стимулы, и система эффекторов, через которую они реагируют на эти стимулы, всегда тесно переплетаются. Они образуют звенья единой цепи, которую Икскуль называет *функциональным кругом* (*Funktionskreis*) живого существа<sup>392</sup>.

<sup>389</sup> М. Scheler. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, 1928.

<sup>390</sup> С.С. Хоружий. Человек и его три дольных удела. Новая антропология на базе древнего опыта // ВФ. 2003, № 1, с. 38 сл.

<sup>391</sup> Эрнст Кассирер. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988, с. 27.

<sup>392</sup> Там же, с. 27 сл. Излагается *Uexküll J. von. Theoretische Biologie*. Berlin, 1938; *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin, 1921.

Человек тоже встраивается в окружающую среду. То, что его «функциональный круг» шире, например включает строительство городов, не так отличает его например от термитов, как наличие, кроме системы рецепторов и эффекторов, которые есть у всего живого, еще и третьего звена — *символической системы*. Мир человека не просто шире, но дополнен новым измерением. На внешний стимул человек реагирует с задержкой «из-за медленного и сложного процесса мышления». Утрата *непосредственности* делает «размышляющего человека», по Руссо, «просто испорченным животным».

Но хорошо это или плохо, человек стал таким и не может уже избавиться от нового приобретения. Он должен принять условия своей жизни одновременно в физическом и в символическом универсуме.

Язык, миф, искусство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта [...] Человек уже не противопоставляет реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалляется по мере того, как растет символическая активность человека [...] Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов [...] Он живет среди вообразяемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез<sup>393</sup>.

Человек конечно «разумное животное». Но не в меньшей мере мифологическое. Формы человеческой жизни — символические.

Вместо того чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку, — путь цивилизации<sup>394</sup>.

Миф есть форма мысли, форма восприятия (*Anschauungsform*) и форма жизни. Человеческая культура разворачивается как «диалектика мифического сознания», *Dialektik des mythischen Bewußtseins*.

<sup>393</sup> Эрнст Кассирер. Опыт о человеке..., с. 29.

<sup>394</sup> Там же, с. 30.

А.Ф. Лосеву не дало доработать мифологическое понимание человеческой действительности. Тем более не мог он услышать внутри России разумную критику. Арест и исправительные работы за взгляды сослужили дурную службу, оправдав их и увековечив. Стало казаться, что им сказано последнее слово философии.

В Германии в те самые годы и месяцы, когда А.Ф. Лосев писал «Диалектику мифа», в «Deutsche Literaturzeitung» была напечатана рецензия Мартина Хайдеггера «Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen». 2. Teil: Das mythische Denken. <«Эрнст Кассирер: Философия символических форм. 2-я часть: Мифическое мышление» Berlin, 1925. Хайдеггер кратко излагает цель книги: развернуть «миф» как форму человеческой жизни. Кассирер уверенно следует здесь за Шеллингом. Мифология не поддается редукции, пересчету в рациональную систему, переводу на другой язык. Миф есть «судьба народа», «объективный процесс» (Шеллинг). Мысль подчинена мифу, и если мысли удастся встать на свои ноги, то никогда не так, что она отменяет миф. В мифе есть «созидающая образотворческая сила» (eine eigene bildende Kraft, тоже Шеллинг).

В отличие от Шеллинга, работающего с историсофскими схемами эпох (монотензизма, многобожия, Откровения, Последнего откровения), Кассирер строит «феноменологию мифического сознания». Он называет это расширением трансцендентальной проблематики в неокантианском смысле. Единство природы по Канту создано законами духа: он не способен познавать иначе как внутри форм пространства и времени, созданных a priori (до всякого опыта) продуктивным воображением. Нельзя ли охватить и культуру (человеческую цивилизацию) как единство, созданное *мифом*? Он закономерно создан человеческим духом. Поэтому он объективно существует — не меньше чем субъект, который по своей сути не может его не творить. Миф есть самостоятельный духовный «созидающий принцип мирообразования, Weltgestaltung».

Основной категорией мифического мышления оказывается *мана*. Это свойство всего чрезвычайного, состоящее в противоположности — Кассирер называет ее Grundgegensatz — к рядовому, обычному. Теперь уточнено, что в меланезийских обществах это религиозно-политическое обозначение особого статуса властей, санкция для их действий или объяснение их неудач. Диалектическим движением на базе *мана* создается религия.

Критика Хайдеггера: если присутствие действительно *брошено*, т.е. обнаруживает себя в таком-то мире, то как создается «основная противоположность» между обычным и святым? Если

для брошенного всё необычно, откуда обычное? Исследование Кассирера вклад в философию мифа. Но для того чтобы быть философией, оно должно было бы взяться за фундаментальные и с древности не решенные вопросы.

Не соглашаясь подчиниться «символическим формам» и их магической власти, Хайдеггер как-то сказал в публичной дискуссии с Кассирером, что не обязательно и не всегда мы обязаны быть обезьянами цивилизации.

Раймонд Клибански говорит, что дискуссия 1929 года была событием, когда в известном смысле «дело шло о будущем немецкой философии». Станным образом спор был как бы продолжением дискуссии в Марбурге 400 лет назад между Лютером и Цвингли о реальном присутствии Божества в евхаристии. Обсуждалась та же дилемма: бытие или смысл, субстанция или функция, действительность или значение, словом — «чистота бытия против ущербности явления»<sup>395</sup>.

**Вильгельм Виндельбанд** (1848—1915) считается основателем другой, второй — или первой — Баденской, или фрейбургской, или гейдельбергской, словом, юго-западнонемецкой школы неокантианства. Ее самосотчетливое, наверно внешнее, отличие от Марбургской школы: ориентация с самого начала на *Geisteswissenschaften* и, наоборот, отчетливое отличие их от наук о природе — те генерализирующие, *помететические*, а эти *идиографические*. Именно эта терминология принадлежит Виндельбанду. Он обращал внимание на то, что и естествознание может быть *идиографическим*, например в исторической геологии.

**Генрих Риккерт** (1863—1936) защищал диссертацию «Учение о дефиниции» у Виндельбанда. Его разделение наук такое же.

Существуют науки, цель которых не установление естественных законов, ни даже образование общих понятий, и это суть исторические науки в самом широком смысле слова. Они не хотят производить «готовые платья», которые годятся как Павлу, так и Петру, а это значит: они хотят излагать действительность, которая никогда не бывает общей, но всегда индивидуальна в ее индивидуальности; поэтому, едва лишь речь заходит об этой действительности, как естественнонаучное понятие обнаруживает свою несостоя-

---

<sup>395</sup> R. Klibansky. Erinnerung an ein Jahrhundert. Gespräche mit Georges Leroux. Frankfurt am Main, 2001, S. 44. См. также Cassirer-Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation. Hg. Dominik Kaegi und Enno Rudolf. Hamburg: Felix Meiner, 2002.

тельность, ибо его значение основывается как раз на исключении им всего индивидуального как «несущественного»<sup>396</sup>.

Но естественные науки имеют законы, пусть обобщенные, однако именно этим ценные. Что может им противопоставить *идиографическая* наука, по определению тонущая в неповторимых деталях? *Ценность!* Через мир культуры, истории, религии проходит один, одинаковый во всех индивидах, *закон*, если хотите, или вернее *норма ценностная*, и соответственно идея *долга*, долженствования. Она объединяет все неповторимые индивидуальности.

Марбургское неокантианство иногда называют и неофихтсанством: создание мира деятельным разумом и отказ от вещи-в-себе оправдывают такое именование. Но и фрейбургское, гейдельбергское, южное неокантианство тоже называют неофихтсанством. В работе Риккерта *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1915) предмет гуманитарного познания как у Канта дан *априори*, не в каком-то бытии вне сознания: отыскивается познающим всегда *ценность*, или *должное*. Это закон в нас. Что бы мы ни познавали, мы ищем *целое*, судим следуя *должному*.

Во Фрейбурге слушал философию у Риккерта и в Гейдельберге получил доцентуру у Виндельбанда *Эмиль Ласк* (1875—1915). «Величайшая надежда немецкой философии», если бы не погиб на фронте, он может считаться ступенью между Гуссерлем и Хайдеггером. В тексте «Мой путь в феноменологию» Хайдеггер ставит имя Ласка *перед* Эдмундом Гуссерлем и Брентано. О Ласке поэтому лучше говорить поэтому в контексте Гуссерля и Хайдеггера, позже. Он кроме того слишком большая фигура чтобы относить его просто к баденскому неокантианству.

<sup>396</sup> H. Rickert. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen, 1921, S. 60 f.

**Вильгельм Дильтей** (1833—1911) оказался величиной, значение которой продолжает раскрываться до сих пор. До конца XIX века он был мало известен, разве что благодаря 1-му тому «*Einleitung in die Geisteswissenschaften*» (1883) и работой 1870 года «Жизнь Шлейермахера». Различение наук в общем то же что у Виндельбанда. Дильтея называют основателем традиции *философии жизни*. Возможно, интенсивные занятия биографией, философией Шлейермахера, его архивом отчасти помогли ему убедиться: дух историчен, причем конкретно историчен. Ценности создает не познающий субъект и не разум, а вон тот и вот этот человек в условиях его жизни.

В жилах познающего субъекта, которого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как чистой мыслительной деятельности. Меня же психологическое и историческое изучение человека вело к тому, чтобы положить его — во всём многообразии его сил, как желающее, чувствующее, представляющее существо — в основу объяснения познания<sup>397</sup>.

Неокантианство, строго говоря, занималось всё же *отдельными, частными* вопросами: наука, познание. Дильтея называют ранним неокантианцем, его работу называют «критикой исторического разума». Но его значение больше. Дело вот в чем. После крушения классического немецкого идеализма осенью 1831 года, с внезапной смертью Гегеля, собственно философия начала понемногу, пока еще незаметно подниматься от шока позитивистского разоблачения всякой метафизики и от неогегельянского саморазоблачения во взаимной грызне идеологов или даже политиканов,

<sup>397</sup> W. Dilthey. Gesammelte Schriften, Bd. I, 1911, S. XVIII.

только в незаметной поначалу работе Дильтея. Дильтей принял на себя удар позитивизма, полностью принял то, чего позитивизм хотел, но не так, как позитивизм хотел. Дильтей распростился с миром философских отвлечений, для него и чистый разум трансцендентального субъекта и диалектические схемы были миражами. Но и позитивизм Конта, Милля, Спенсера пуст: науки распыляют природу и жизнь, мечты о соединении наук остаются бессильным пожеланием. Позитивистские догмы такая же абстракция как метафизические: отрицание трансцендентного начала такая же догматика как его принятие. Единственный здравый путь знания всё-таки просто понимание того, что было и есть, путь *действительной истории*. Историей становится не всё, а только то, что прошло через человека, проверено его переживанием, подняло его достоинство, обогатило жизненную цельность.

Дильтей преодолел таким образом позитивизм тем, что пошел дальше его в *требовании конкретности гуманитарного знания!* Позитивистские глобальные схемы прогресса и социума он отправил на ту же свалку что и метафизику. Вместе с тем Дильтей принадлежал к основной, классической линии философии. Его задача, как у Гегеля, была в узнавании себя. Но не через диалектику, а через *погружение в историю духа* он хотел вернуть человека самому себе.

У Гегеля было хорошее начало, говорил Дильтей. Почвой Гегеля могла по крайней мере стать историческая школа Винкельмана, Гердера, патриарха немецкой историографии Лопольда фон Ранке. В ранних теологических работах Гегеля, которые мы подробно читали, Дильтей еще видел уважение к полновесной жизненности всего человеческого существа. Поздний Гегель со своим агрессивным панлогизмом подчинил жизнь абстрактным конструкциям.

В работе, которая считается его основной, «Введение в науки о духе», Дильтей строит такой метод исследования, который учитывал бы фактор свободы, стало быть, без примитивного позитивистского переноса приемов науки в гуманитарную область, — а в то же время не уступал бы по строгости естественным наукам. Этот метод — герменевтика с ее главным инструментом, *пониманием*, т.е. умением видеть за событием движение ищущего человеческого духа. Проникнуть в «переживание» исторического человека даст *только такое же переживание исследователя*. В основе человеческой истории есть творческая тайна, *тайна свободы* — и *приоткрыть ее дано только такому же началу творчества и свободы*. Творческая стихия в науке ведет разговор с той же самой



стихией в человечестве и в его истории. Она в исследователе откликается сродной ей в истории через разность меняющихся языков и цивилизаций.

Интересно, что в научный век, вплоть до довоенного начала XX века, разговоры о «жизни», «переживании», «чувствах» казались нехорошим туманом. Для Гуссерля, до того как у него открылись глаза, опыты Дильтея были скептическим релятивизмом, для Риккерта антифилософией, принципиальной беспринципностью, для Виндельбанда разрушением философской мысли, от которой остались только философская историография и психология. Потом Гуссерль сказал, что читал Дильтея невнимательно, работы его нисколько не устарели, «содержат гениальное предвидение и первую ступень феноменологии». В феноменологической редукции Гуссерля увидели близость со сведением явлений к единому началу жизни.

Дильтей — это не сразу замеченная трудно дававшаяся ему самому переходная ступень между немецким классическим идеализмом (его всё-таки продолжением был *трансцендентальный идеализм* неокантианства) и новым словом философии XX века у Эмиля Ласка, Гуссерля и Хайдеггера. В самом деле, последняя большая работа Дильтея, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* <Построение исторического мира в науках о духе> (1910), кажется опережением Кассирера: человек живет «в мире выражения», и характер опыта имеет в основном *языковую природу*. Но если у Кассирера это *единственная* среда обитания человека, то у Дильтея формам выражения, объективациям жизни, противостоит *переживание* — противостоит в принципе так же, как у Хайдеггера несобственным модусам человеческого присутствия, которые он разбирает в «Бытии и времени», противостоят другие, противоположные, те, к которым зовет голос *совести*.

*Переживание*, *Erlebnis* — одно из слов Дильтея, за которые его с разбегу обвиняли в субъективной психологии. Мало ли какие у кого бывают переживания. Надо знать, что у Дильтея это строгий опорный термин, означающий, что если мы, живые, знаем или чувствуем или нам кажется что мы знаем и ценим жизнь, то мы должны и знать, когда жизни больше, когда она выше и когда наоборот. Под переживанием у Дильтея имеется в виду *включение жизни в саму себя*, отмеченный особой жизненностью и потому всегда замеченный, заметный интенсивный момент, когда она начинает светиться и освещать сама себя. Высвечивая сама себя, жизнь становится самодостаточной и тем самым она становится миром. Она

тогда не имеет инстанции выше себя, которая бы ее объяснила. Наоборот, она становится ясна для себя и проясняет собой всё.

В том же смысле и внутри той же традиции Хайдеггер говорит о «переводе» в дискуссии с Кассирером. *Dasein* — это *структура*. Не так, что человек закован в тело и оттуда взглядывает вверх в свободу, но *Dasein*, брошенное среди сущего, ответно бросает себя, на что решается, внутри сущего. Это его вмешательство в сущее всегда исторично и в серьезном смысле случайно, т.е. привязано к конкретности. Высшая форма экзистенции достигается только в немногие и редкие моменты между жизнью и смертью. В очень редкие мгновения (*Augenblicke*) человек экзистирует на вершине своей собственной возможности, в остальном движется вместе с сущим, в которое брошен<sup>398</sup>.

Повторим, этот момент отмсчен только самой же жизнью на ее подъеме. Надо слышать в *Er-lebnis*, *пере-живании* превосходение жизнью ее самой. Всякое переживание есть упрочение жизненной связи, т.е. жизни как *целого* (поскольку в переживании собрано всё богатство жизни). Эта вспышка жизни как связи происходит раньше всякого научного познания.

Весь душевный склад участвует в переживании. Почему синтез исходит именно изнутри и только, нельзя ли было обойтись без этого ограничения? Нет, Дильтей настаивает: синтез только изнутри. Рассыпанное бесконечное множество вещей беспокоит, дразнит одинаково и обыденный и научный ум. Беспокойство провоцирует и всегда будет провоцировать упорядочения, которые, накладываясь извне, *никогда не превратят россыпь в целое*. Только в *переживании* дана связь, разрозненные ощущения дают от себя только пестроту.

Целое — это прежде всего тоже переживание, настроение. Оно окрашено совершенно иначе чем беспокойство. Настроение приходит изнутри, даже когда оно создано наблюдением далекого леса, поля, заката: благодаря настроению это *свой* интимный лес, родное поле, закат *моей* жизни. В магнитном поле целостного настроения любое рассыпанное множество *без всякого своего изменения*, т.е. для непереживающего взгляда оставаясь хаосом, превращается в единство мира.

Для науки, занятой упорядочивающими операциями с множеством (например в смысле Маймона-Когена-Риккерта), настроение целого иррелевантно. Наука вне настроения, она даже, иногда говорят, вне оценок. Но Дильтей обращает внимание: *для выделе-*

<sup>398</sup> М. Heidegger. GA I, Bd. 3. Frankfurt/Main, 1991, S. 289—290.

ния любого объекта в единство заранее должна уже была быть осознанная или неосознанная первичная интуиция целого. Она могла быть дана только в настроении, переживании, хотя оно теперь забыто. Наука опирается на интуицию целого на каждом своем шагу. Но, едва получив свой объект из рук интуитивного целого, она в увлечении своими операциями о переживании забывает.

В принципе понято может быть только целое. Орудием понимания, как сказано, служит *моя душевная целость*, связность моей жизни, открытая переживанием. Насколько человек распался, настолько он неспособен к пониманию. Если я разный утром и вечером, мои взгляды могут противоречить.

Понимающий действует как агент жизни через момент ее подъема в тематизируемом им своем или другого человека переживании.

Высшее и самое живое в жизни по Дильтею, как конечно и по Хайдеггеру, это моя мысль, мое участие, творчество. Чтобы держаться высшего, оказывается нужно всего больше поступков *необходимых*, в смысле единственно возможных и обязательных, иначе утрачивается цель движения. Моя свобода в том, что *необходимое мне всегда открыто, доступно*. Наличие многих возможностей и их перебор тревожны. Освобождает только догадка о *моем единственном действительно необходимом действии среди и в окружении этого множества*. С этим Дильтей связывает строгость искусства, поэзии, художества, теорией которых он много занимался.

«Философия есть *акция* (Aktion), которая *возвышает до сознания и продумывает до конца жизнь*, т.е. субъекта в его отношениях как *жизненность*»<sup>399</sup>.

**Вильгельм Дильтей и Лев Толстой**<sup>400\*</sup>. Толстой в философских записях уже с 1860 годов считает возможным по-настоящему понять только жизнь в ее полноте, или, как он говорит, в *ее движении подъема*. Всякое другое знание, в том числе научное, опирается в конечном счете на это первичное. Между тем научное знание забывает в увлечении предметом о своем происхождении. Возвращает к началам понимания раскрытие в самом себе жизненного

<sup>399</sup> Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877—1897. Halle (Saale): Niemeyer, 1923, S. 8.

<sup>400\*</sup> См. также: В. Биbihин. Русская философия жизни: Дильтей и Толстой // Герменевтика. Психология. История. Вильгельм Дильтей и современная философия. М., 2002, с. 194—203.

движения, т.е. психология, которая есть для Толстого осмысление жизни в ее ближайшем явлении, в самом себе.

Дневниковая запись 1868 года (Зап. кн. № 2), лаконичная, для самого себя<sup>401\*</sup>:

Микроск[опические] исследования — бесконечность. Астрономические — бесконечность. — Нет надежды конца и уяснения.

Психологические всё откроют.

Жизнь берется в ее полноте, включая тело, чувство, волевое стремление, которое Толстой называет *силой*. Другая запись примерно тех же лет, из многих подобных:

На чем основано подразделение единиц тел? На физическом строении человека (Дневн. 12.2. [1873]).

Кислород и азот смогли обратить на себя внимание науки, получить в ней определенность (стать *единицами* и тем самым предметами) только на том основании, что наше тело может дышать и задышаться. Наука разрабатывает только то, что так или иначе коснулось нас физически и духовно. Она опирается только на те основопонятия, которые созданы исходно жизнью в порядке ее самовысветления.

*Жизнь*, центральная во всей мысли Толстого, была конечно словом эпохи. Философия жизни Толстого складывалась самостоятельно. Вильгельм Дильтей, который был на 5 лет младше Толстого (и умер через год после него) гораздо позже обозначился на философском небе Запада как вторая или может быть даже первая величина в поколении, которое с честью устояло перед волной радикального позитивизма, не уклонившись от него и не поддавшись ему. Национальная мысль — яркая черта обоих. Как Толстой уютно себя ощущал в русском, так Дильтей в немецком. Они принадлежали к двум великим народам в эпоху их здорового роста. Оба мыслителя считали совершенно пустым Гегеля. Оба презирали систематику и мыслительные конструкции. В дильте-свском *понимании* («природу мы объясняем, психическую жизнь понимаем») восстанавливается значение интуиции. В «Описательной психологии» (1894) Дильтей вдумывается в то, как жизнь в ее высшей собранности, когда она умеет достичь полноты цело-

---

<sup>401\*</sup> Л.Н. Толстой. Полное собрание сочинений в 90 томах. Юбилейное издание (1828—1928). Т. 48. Далее ссылки на это издание после цитат в круглых скобках.

го, становится своим собственным прояснением. Удавшаяся полнота самой себя — цель жизни. Так же у Толстого: цель жизни есть повышение жизни. Дильтеевскому *Er-lebnis* соответствует у русского уже упоминавшийся *подъем*. Две мысли, германская и русская, в этом ощущении жизни близки друг другу до совпадения. Дильтея долго считали просто чутким наблюдателем вещей, эстетом. У него нашлись ученики и коллеги, которые поняли, хотя и не сразу, какой строгости подчинился этот ум. В России насколько Толстой изучен в его литературе, настолько еще мало поняты в его философии, особенно философии природы.

При большом сходстве бросается в глаза расхождение. Ясное Толстому — наука ограничивает зрение, микроскоп и телескоп уводят в дурную бесконечность и сковывают мысль, — было конечно очевидно и Дильтею. Дильтею тем не менее в своем различении *Naturwissenschaften* и *Geisteswissenschaften* фактически узаконивает научное объяснение и «психологическое» понимание как два равноправных акта. Он тем самым отказывается от иерархии знания. Толстой этого демонстративно не делал, постоянно подчеркивая производность науки из жизненного опыта. По учению Толстого, после предвидимой им реформы всей новоявленной европейской науки, естественной и гуманитарной, вся область знания должна быть основана исключительно только на исходном опыте осознания жизнью самой же жизни. Научным интеллектуальным операциям, таким как прояснение законов природы и построение картины мира в пространстве и времени, оставалось тут никак не равноправное, а безусловно подчиненное место.

Забегая вперед, я предлагаю думать и предполагаю проверить, что расхождение мыслителей, возможно, не идет так далеко и создано только трудностью того одного, к чему они пробиваются.

В сравнении с иерархическим монизмом знания у Толстого дуализм Дильтея кажется непоследовательным. В самом деле, интроспекция, т.е. высветление жизнью себя же самой, для Дильтея дает первичное и надежное знание. Научное причинное объяснение такого знания дать не может. Тем самым явно складывается иерархия наук, не предполагающая ни их равноправия, ни рядоположности. По крайней мере в дильтеевской терминологии однако они равноправны.

Одним из решений этого противоречия может быть следующее. Вся картина изменится, если базовую науку, математику, вывести из рядоположности с естественными науками. Удастся ли нам найти у Дильтея тезис, аналогичный уверенности Льва Толстого, что математика это физика, а не постройка нашего ума?

Всё, всё, что делают люди — делают по требованиям всей природы. А ум только подделывает под каждый поступок свои мнимые причины [...] Шахматная игра ума идет независимо от жизни, а жизнь от нее. Единственное влияние есть только склад, который от такого упражнения получает натура. *Воспитывать можно только физически*. Математика есть физическое воспитание (Дневник 3.3.1863 // т. 48).

Понимание, что математика не сводится к операциям абстракции, дедукции и конструкции, у Дильтея было. Естественные науки для него «пропастью» отделены от математики и никогда не смогут перекинуть мост в ее независимое пространство. Однако Дильтей не сделал шага, который казался естественным Толстому. *Математика есть физика* у Толстого значит: математика встроена в наше живое существо. В этой своей основе она тоже плод осознания жизнью самой себя (в терминологии Дильтея Selbstbesinnung). Отделить науки о духе с их основанием, психологией, от наук о природе с их основанием, математикой, становится тогда невозможно. Во всяком случае приходится в отношении этих двух классов наук говорить о двух полосах *чего-то одного*.

Представляется и другой подход к согласованию позиций Толстого и Дильтея в отношении естественных наук. Никогда не будет лишним напомнить, что интроспекция (интуиция, симпатия), самоосмысление у Дильтея посвящены не предмету, а *наблюдателю* предмета. В формальном смысле наблюдатель, сам оказавшийся под наблюдением, конечно тоже предмет, но уникальный. Лишь бы только не заменить реального наблюдателя в его живой полноте одним из его конструкторов. Дильтей строил свой метод как умение вглядываться в глядящего, объективно видеть субъекта и узнавать субъекта в объекте, т.е. узнавать себя.

Предмет Geisteswissenschaften есть *акт* выделения факта из жизненного потока. Такой акт не бывает без того чтобы факт высветился сам. Дильтей описывает в своей психологии не уже высветившийся факт, а выступание на свет, акт создания факта. Свет связывает в целое что? разве факт? Факта до света не было и в момент высвечивания он стал уже другим. Он успел втянуть в себя и высветившего и совокупную массу — Zusammenhang — других, в конечном счете всех вещей. В основе дильтеевских Geisteswissenschaften не явления духовной жизни, а их связь. Связью обеспечивается то, что не всё исчезает в потоке. Например, я через минуту всё еще тот же, признаю себя тем же, связал себя теперешнего с собой ставшим и наступающим. Разрывы конеч-

но имеют место, но они фиксируются уже на основе первичной связи. Существенно, что связь продолжает действовать таким образом и тогда, когда ее нет. Возможно даже, что в чистом виде связь без разрывов вообще не существует. Она однако принадлежит к тем вещам, которые не теряют своей действительности и при несуществовании.

Формально говоря, если связь не существует, то ее невозможно и описать. Тем не менее Дильтей уверенно делает ее предметом описательной психологии. Он поступает так на основании нашего интимного опыта связи или бессвязности, чаще, обычно или всегда, конечно, этой последней. Жизнь не комплекс, а *связный* комплекс.

[...] Связанные комплексы первоначальны и [...] даны в переживании: жизнь существует везде лишь в виде связного комплекса<sup>402</sup>.

Строго говоря, связь, существует она или нет, предшествует жизни. Метод Дильтея был дисциплиной расставания с такой позицией внутри мира, когда мы исходно предполагаем наличие в нем множества вещей и затем вносим в их беспорядок закон. Где-то навык приведения хаотической массы в порядок, возможно, нужен, но в философии Дильтея на всякое упорядочение извне наложен запрет. В жизни, как она сложилась в своей истории, каждый момент ее, каждый факт, тем более каждый акт идет от связи и представляет собой наслоение связей. Упорядочение жизненного материала извне равносильно наложению на него дополнительных искусственных связей вразрез с теми, органическим наслоением которых этот материал является.

Можно даже считать, что строго говоря нет переживаний помимо связи. Сначала она, в ней и от нее всё. На верхнем этаже всех бесчисленных конкретно образующихся связей у Дильтея — связь этих связей, «живая связь человеческой души», «связь в живом сознании». Переживание как соединение связью в единство есть у Дильтея то, что философская традиция называла бытием. Связь — «исходящий изнутри синтез», т.е. целое. Весь душевный состав участвует в переживании, но восприятия сами по себе дают только рассыпанное множество вещей. Их соединение в целое приходит только изнутри. Даже когда единящее переживание навеяно извне гармоничной природой, например видом леса, поля, заката, это свой интимный лес, родное поле, закат моей жизни.

<sup>402</sup> В. Дильтей. Описательная психология. Пер. Е.Д. Зайцевой под ред. Г.Г. Шпета. М., 1924 (перепеч. СПб., 1996), с. 16.

Рассыпанное множество без всякого своего изменения превращается в целое, когда окрашено переживанием в единый цвет. Исходная связь, заявляющая о себе в переживании, знает, что делать с собой и что делать вообще. Исследователь Дильтей действует агентом жизни через момент ее подъема в тематизированном им переживании. Обнаруживая в своем истоке по существу ту же связь, что ведет психолога-описателя, жизнь раскрывается ему в своей полноте. Проясняя себя, она освобождает от необходимости прибавлять связь извне. Сказать «душевная жизнь есть связь» — укорененный в европейских традициях личный поступок Вильгельма Дильтея. Он дает обещание, беря на себя выполнение, что наука, построенная на углублении в жизненную целостность, и наука о духе, исходящая из первичной связности жизни, будет работать на успех предприятия европейской культуры. Здесь одновременно и нравственное требование к своему обществу, и уверенность ученого в том, что Европа как школа личности, традиция духовности имеет будущее. Целость участия в общей работе входит в дильтеевское понятие связи. Связь связей предполагает участие в ней всего волящего, становящегося человеческого существа.

Европейская наука о природе тоже опирается на жизненную связь, которую философская психология Дильтея обнаруживает в основе всех исторических явлений. Отличительная особенность частной науки однако в том, что она ограничивает связь, лежащую в основе жизни, привязывая ее к определенному извне предмету. Исходный импульс, тот же, что в науках о духе, увязает в материале, становится невидим. Естественная наука неизменно опирается на интуицию целого, но, уловив благодаря этой интуиции свой частный предмет, забывает о ней. Наука о духе, наоборот, не перестает вглядываться именно в жизненную связь, причем, как сказано, энергией самой же этой возрастающей жизненной связи. С этой точки зрения науки о природе и науки о духе располагаются на онтологически разных уровнях. Есть существенное неравноправие между исследованием, которое забыло о начале изучаемого им движения, приняв свой материал за независимую от исследовательского порыва данность, и пониманием, которое не прошло мимо тождества жизненного начала в наблюдателе и наблюдаемом. Но это неравноправие касается исследователя, а не предмета. Разница между науками оказывается по существу не та, что у одной предмет дух, у другой природа.

То кажущееся большим различие, что *Naturwissenschaften* имеют очерченный предмет, а *Geisteswissenschaften* изучают свободный дух, оказывается не очень существенно (в конце концов



предмет и там и здесь) по сравнению с различием между тем, как многие ученые исследователи готовы принять свой предмет (иногда это и дух) за внеположную им данность, и как философия, которую строит Дильтей, упрямо отыскивает за любой данностью то же движение связи, которое движет и ею. Во втором случае происходит включение жизни в саму себя. Это жизнь в ее подъеме, которую Дильтей называет *Erlebnis*, пере-живанием, превосхождением жизни себя самой. В качестве связи *Erlebnis* есть существо жизни, которая высвечивает тут свою собственную суть. Всякому естественнонаучному познанию тоже предшествует вспышка жизни. Без увлечения нет исследования. Здесь источник, в котором естественные и гуманитарные науки едины.

Так же понимает дело жизни Толстой. В свете этой близости немецкой и русской мысли тем важнее попытаться понять, почему Толстой полностью отрицал за естественными науками автономию или равноправие рядом с тем, что он называл наукой жизни.

Причина принижения естественных наук у Толстого отчетливо формулируется так: науки о природе природу не изучают. Они развертывают и изучают только формы нашего рассудка.

Как только человек начинает прикладывать свой ум, только свой ум [а не полноту жизненного порыва], к чему бы то ни было, так неизбежно он приходит к уничтожению того самого предмета, который он рассматривает: к сознанию только форм своего ума. (Зап. кн. № 4, 12.3.1870, Я[сная] П[оляна] // т. 48, с. 116)

Этому своему убеждению Толстой находит опору в философии Канта, которого ставит выше всех новоевропейских мыслителей. Слова «только свой ум» означают, что ум без тела, втянутого через труд в природу, может создать только ненужный, ущербный продукт. Слова «к уничтожению того самого предмета» напоминают об исходной полноте вещи, устраняемой операциями науки. Поднятие телескопа к бесконечности неба не достижение, а упущение данности, ускользание от живого опыта в мысленный конструкт. *Бесконечное* пространство не более видимо в телескоп чем невооруженным глазом. Наоборот, мой живой опыт включенности в мир всегда исходно уже включает и то, что получило название бесконечности. Я ухожу вниманием от этого опыта, когда выстраиваю бесконечность в научной картине мира.

Даже формы, к[оторыми] представляются человеку явления мира, не формы мира, а формы ума, выражаемые логикой, математикой. Что значит

то, когда мы говорим, что небесные тела движутся по эллипсам (зак[он] Кеплера). Разве это значит, что они так движутся? Это значит только то, что мне представляются они в движении, и время, и пространство, и эллипсы только формы моего ума, мои представления (там же, с. 117).

Орбиты небесных тел вписаны в систему координат. Отнимите ее или, вернее, не примысливайте ее, ведь на небе системы координат на самом деле нет. Мы получим *проваливание*, взаимное, разных тел, в промежутки между ними, с проваливанием их групп в промежутки между группами, повторяемость, т.е. закономерность движений которых наблюдается между ближайшими телами, уже меньше между далекими и почти вовсе не наблюдается на уровне галактик. Так видит мир мистик Толстой.

Движение, пространство, время, материя, формы движения — круг, шар, линия, точки — всё только в нас.

Для того, чтобы понимать это [чтобы понимать то, что формы только в нас и не в настоящем], нам дано в математике указание несоизмеримыми величинами. Всё, что нам нужно всего знать, всё, что составляет самую сущность предмета, выражается всегда несоизмеримыми величинами (там же).

Здесь предвидится возвращение математики, которую сделал своим инструментом современное естествознание, к ее античным темам, к проблеме несоизмеримости и бесконечно малых.

Итак, разум имеет дело не с настоящим (не с «сущностью предмета», можно было бы говорить, не с «вещью в себе», потому что Кант тут же и упомянут), а с формами самого разума.

Естественники решают фил[ософские] метаф[изические] задачи, а если бы они прочли Канта, вся работа их не имела бы места. — (Зап. кн. 4, 13 М[арта] 1870 г. // там же, с. 118).

Здесь однако «Критика чистого разума» кончается. Куда Кант не делает шага, в «вещь саму по себе», расположенную до форм пространства и времени, Толстой пытается шагнуть. Ему кажется, что есть ключ, может быть даже в его собственных руках, который вырвется из форм голой мысли, из научной метрики и отойдет настоящее.

Работа [научной] мысли приводит к тщете мысли. Возвращаться к мысли не нужно. Есть другое орудие — искусство. Мысль требует чисел, линий, симметрий, движения в пространстве и времени и этим сама убивает себя.

Одно искусство не знает ни условий времени, ни пространства, ни движения, — одно искусство, всегда враждебное симметрии — кругу, дает сущность (там же).

Если Толстой отказывается от европейской науки и возвращается в библейский, ведийский, гомеровский мир, то он должен серьезно подготовить свой инструмент знания. Он и готовит его работой всей жизни. Наука и искусство жизни, вернее, знающая, видящая жизнь поддерживает тот *подъем жизни*, в котором единственное назначение человека.

26 Марта (1870). Всё, что разумно, то бессильно. Всё, что безумно, то творчески-производительно.

В воспитании (теории), в госуд[арственном] управлении (теории), в хозяйстве — любовь плотская и духовная — поэзия — есть ли что-нибудь более безумное? Разумны теории.

Но что это значит? Что значит то, что всё, что разумно, то непроизводительно, а что безумно, то производительно? —

Это значит — другими словами, что то, что и есть сама сущность жизни, непостижимо разумом, а постижимо разумом ничто — самый разум. —

Возьмитесь разумом за религию, за христианство, и ничего не останется, останется разум, а религия выскользнет с своими неразумными противуречиями. То же с любовью, с поэзией, с историей.

Но если я понимаю недостаточность моего разума для постигновения сущности, то чем же я понимаю то, что есть сама сущность с своими законами? Чем? Сознанием себя — части непостижимого целого. Признанием Бога (там же, с. 122).

Сумасшедший, но зато настоящий мир неприступен для тех *нас (мы)*, которые рассуждаем и планируем, но он близок другим нам, потому что мы сами он и есть.

21 Июля 1870. Все теории философии (новой от Картезиуса) носят ошибку, состоящую в том, что признают одно сознание себя индивидуума (т[ак] н[азываемого] субъекта), тогда как сознание — именно сознание всего мира, т[ак] н[азываемого] объекта, так же несомненно [...] (там же, с. 127).

Три момента важны и интересны в толстовской философии жизни при ее сравнении с мыслью Дильтея. Во-первых, возникновение этой философии в России при полном незнании о параллельном движении в Германии. Во-вторых, далеко идущая одинаковость ведущей интуиции. В-третьих, отчетливое расхождение в оценке новоевропейской науки.

В массовую историю философии *Фридрих Ницше* (1844—1900) вошел серией броских, даже кричащих клише. Он *философ жизни*, психически надорванный и надрывный, в пять лет лишился психически проблемного отца, филолог; из философов по-настоящему читал только Шопенгауэра, скандально разошелся с великим композитором Рихардом Вагнером, писал книги с претенциозными и вызывающими названиями «*Unzeitgemässe Betrachtungen*» <Несвоевременные размышления> (1873—1876), «*Also sprach Zarathustra*» <Так говорил Заратустра> (1883—1885), «*Jenseits von Gut und Böse*» <По ту сторону добра и зла>, явно манифест аморальности (1886), автобиографию с инсинуирующим названием «*Ecce homo*» (1888), и в том же году отправлял открытки с подписью *Распятый*, после чего с самого начала января 1889 года на все 12 лет до своей смерти 25 августа 1900 года пребывал в блаженном отсутствии. Преподавал, вернее проповедовал, «генеалогию морали», т.е. разбор ее истоков, и такой, что ее почвой оказывалась слабость; смерть Бога и соответственно переоценку всех ценностей, и какую: вокруг воли к власти, или силе, или мощи. Всё в неживом и живом, человеческом и животном, мире создано ею; она ищет, рыщет в поисках одного: перспектив своего упрочения и разрастания. Доходя до воли к власти, излагатели Ницше не могут удержаться от патетики, восхищения или возмущения:

Воля к власти есть основной и всеопределяющий принцип жизни, отрицающий статус «субъекта» и вообще всякую телеологию, причинность, начало, закон, необходимость и т.п. Воля к власти — праформа существования живого, она не может быть сведена ни к чему иному, не имеет смысла и цели. Принцип воли к власти Ницше переносит не только на области человеческой активности, но и на неживую и органическую Природу; Воля

к власти имеет характер расширения и подъема, снижения и падения; она иерархически организует завоеванное пространство жизни, разделяя его на ранги, придавая каждому из них коэффициент ценности [...]

И так далее. И, конечно, Ницше учил о *вечном возвращении* — о том, что всё вокруг и я сам после перебора, перетасовывания всех атомов этой ситуации, как в калейдоскопе — хотя и очень нескоро, но обязательно, после пусть очень громадного числа поворотов — установится однажды точно в тот же узор, как я вижу сейчас.

Кого такой набор шокирующих лозунгов не заденет. Из всех философов Ницше пожалуй всего больше годится для публичности и хотя бы своими юродскими выходками задерживает на себе ее ветреное любопытство. Ницше и заразителен. В России прошло целое поветрие ницшеанства, от ранних его энтузиастов Николая Максимовича Минского и Дмитрия Сергеевича Мережковского через, уже ницшеанство из вторых рук, писателя Леонида Андреева и, из третьих рук, Алексея Горького до Николая Ивановича Бухарина и многих других большевиков.

Русское ницшеанство должно было притихнуть, когда вражеской стала идеология Германии, после революции 1933 взявшая на вооружение Ницше или вернее разрозненные лоскутья его философии.

Всего этого, что обыкновенно говорится о Ницше, совершенно мало, чтобы понять, почему Хайдеггер несколько лет читал лекции о Ницше. Почему в большой книге о нем Ясперс убежденно говорит: даже все вместе взятые шокирующие натуралистические и экстремистские выпады Ницше, хотя их много, в общей связи его верно понятой мысли *стираются в ничто*.

Denn der Gehalt dieses Lebens und Denkens ist so großartig, daß, wer an ihm Teil gewinnt, geschützt ist gegen die Irrungen, denen Nietzsche für Augenblicke verfallen ist, und die sogar den Unmenschlichkeit der Nationalsozialisten phraseologisches Material liefern konnten. Da Nietzsche in der Tat nicht der Philosoph der Nationalsozialismus werden konnte, wurde er von diesen in der Folge stillschweigend fallengelasse<sup>403</sup>.

<sup>403</sup> K. Jaspers. Einführung in das Verstandnis seines Philosophierens. В. 1950, S. 6. <«Ибо жизнь и мысль его по своему содержанию столь величественны, что тот, кто становится им причастен, оказывается защищен от всех заблуждений, в которые временами впадал Ницше и которые даже сумели послужить материалом для фразеологии, сопровождавшей бесчеловечные деяния национал-социалистов. Так как в действительности Ницше не мог стать философом национал-социализма, последний со временем тихо от него отвернулся». Карл Ясперс. Ницше. Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004, с. 62. Пер. Ю. Медведева>.

Над подчеркнутым *вот что я понял* (*Dies habe ich begriffen*, Colli-Montinari, *Nachgelassene Fragmente* 10 [22])<sup>404\*</sup> Ницше записывает свою интуицию, что крушение и подъем в важные эпохи сосуществуют. И крушение и подъем получают у него одно имя, *нигилизм*. Одинаковое именование полярных взаимосвязанных противоположностей отвечает крайности положения и необходимости решающего поступка. Задача — перейти от нигилизма, отравившего (пост)христианскую культуру, к нигилизму отрезвления. Европейское пространство объединено нигилизмом и его крайностью подготовлено к историческому повороту.

Понимание «власти», *Macht*, тоже полярно. Ее значение включает *возможность*, и именно в форме изыскивания и обеспечения властью себе максимально широких и разнообразных возможностей, с отставлением на второй план темы. Так например в политической воле к власти:

[...] in allen politischen Fragen [...] handelt es sich um *Machtfragen* — «was man *kann*?» und erst daraufhin «was man *soll*?» (9 [121])<sup>405</sup>

И вот, в упадочной цивилизации воля к власти понимается именно как безудержное накопление возможностей. Упадочная цивилизация считывает свои задачи с открытых ей возможностей, выбрасывая в их направлении свои энергии. Так одноклеточные («протоплазма») отрачивают временные ложноножки (псевдоподии) как новые возможности захвата пищи (9 [151])<sup>406\*</sup>. Воля к власти в *высших* формах жизни ведет себя иначе.

Полярно у Ницше и понятие жизни. Жизнь протоплазмы есть *расширение* в сторону умножения возможностей. *Der Wille zur Macht* в этом смысле для жизни как протоплазмы есть самоцель.

Zum Problem: ob die Macht im «Willen zur Macht» bloss *Mittel* ist: Das Protoplasma sich etwas eignend und *anorganisierend*, also sich verstärkend und Macht ausübend, um sich zu verstärken. (9 [145])<sup>407\*</sup>

<sup>404\*</sup> Giorgio Colli/Mazzino Montinari (Hrsg.). Nietzsche. Kritische Studienausgabe. In: 15 Bd. 1967—1977 und 1988. Berlin. (См. рус. пер. этого издания: *Фридрих Ницше*. Полное собрание сочинений в 13 томах. М.: Культурная Революция. 2005. Цитируемую запись (осень 1887 г.) см. здесь в т. 12, с. 423).

<sup>405\*</sup> [...] Во всех политических коллизиях [...] речь идет о коллизиях *власти* — «чего можно добиться?», а уж потом «чего *следует* добиваться?» (там же, с. 370).

<sup>406\*</sup> Там же, с. 385.

<sup>407\*</sup> К проблеме: не являет ли собою власть в <комплексе> «воли к власти» всего лишь *средство*: присваивающая и *организующая* что-то <внешнее> про-

Высшая *должная* жизнь есть наоборот не разрастание возможностей, а возвращение, соби́рание самой себя в себе.

Ницше жесткий критик своего Запада. Внешняя, например славянофильская или исламская критика Запада до сих пор даже отдаленно не достигала такой резкости, на которую был способен в своих обличениях Ницше. Христианство как болезнь поразило цивилизацию людей, уже потерявших (рассеявших) свое, оттого пугливых и мстительных. Здесь у Ницше конечно та же мысль, которую мы читали в работах раннего Гегеля. Ницше видит бес- сильную мсть отчаявшихся европейцев *бытию* в том, как они, устав бороться за *свое*, за человеческую натуру, за неискаженную природу, теряют мужество даже вдумываться в свое положение и, чтобы избежать упреков совести и также *страха*, неизбежного в их состоянии потерянности, готовы уничтожить остатки благо- родной *сильной* породы в самих себе. (9 [122]):

*Zur Genealogie des Christentums*

— der Fanatism der Schüchternen, welche nicht wieder zurückkehren wagen, nachdem sie einmal ihr Land verlassen haben: bis sie, aus Furcht und Marter der Furcht, dazu kommen, es zu vernichten.

— es gehört mehr Mut und *Stärke* des Charakters dazu, halt zu machen oder gar umzukehren als weiterzugehen. *Umzukehren ohne Feigheit ist schwerer als weiterzugehen ohne Feigheit*<sup>408\*</sup>.

Чтобы скрыть от самих себя родину, возвращение к которой становится всё труднее, слабость разрисовывает иллюзорную картину якобы истинного мира, божественного, и пытается воображением вселиться туда.

Мир для (пост)христианской цивилизации существует уже только рисованный, спросцированный потерянной. Не рисо- ванный мир труден даже для понимания.

Но иллюзия опоры на рисованные идеалы, религиозные и нравственные, обманывает только обманутых. Реально в людях продолжает действовать их порода, которой они изменили, ис-

---

топлазма — стало быть, она усиливает себя и употребляет власть, чтобы усили- вать себя <еще больше>. — Там же, с. 382.

<sup>408\*</sup> *К генеалогии христианства.*

— фантазм пугливых душ, не отваживающихся вернуться в свою покину- тую некогда страну: и вот от страха и пытки страхом они приходят к мысли ее *уничтожить*.

— чтобы остановиться, а то и вернуться восвояси, нужно больше мужества и силы воли, чем чтобы идти дальше. *Вернуться назад не труся — труднее, чем не труся идти дальше.* — Там же, с. 371.

пугавшись ее мощи. Слепой историей обманутого человечества движет инстинкт. Вместо дешевой придуманной нравственности и исполнения ее неисполнимых и кроме того бессмысленных предписаний надо было бы сделать своим долгом узнавание и отвоение подлинной человечности, ее счастливого размаха. На это нигилистическое человечество не решается. Не имея начала в исполнении единственного долга, который имел бы смысл, протоплазменная жизнь ускоряет выбрасывание псевдоподий, через которые она питается средой. Der Wille zur Macht как прощупывание возможностей разрастается за счет единственной упущенной возможности, в меру непрявленности человека, в меру его неспособности вернуться от жизни протоплазмы к высшей жизни.

Надо признать, что Европа забыла цель. Позднее откровение Ницше:

Zur Genesis des Nihilisten.

Man hat nur spät den Muth zu dem, was man eigentlich weiß.. Daß ich von Grund aus bisher Nihilist gewesen bin, das habe ich mir erst seit Kurzem eingestanden: die Energie, die Nonchalance, mit der ich als Nihilist vorwärts gieng, täuschte mich über diese Grundtatsache. Wenn man einem Ziele entgegengeht, so scheint es unmöglich, daß «die Ziellosigkeit an sich» unser Glaubensgrundsatz ist. (9 [123])<sup>409\*</sup>

При отсутствии настоящей цели иллюзию деятельности создает бессцельное *распространение*:

Der Wille zur Macht kann sich nur *an Widerständen* äußern; er sucht nach dem, was ihm widersteht, — dies die ursprüngliche Tendenz des Protoplasma, wenn es Pseudopodien ausschickt und um sich tastet. (9 [151])<sup>410\*</sup>

Что значит в такой забывчивости цели мораль. Она, во-первых, так же искусственна как воображаемая гармония мира.

<sup>409\*</sup> О происхождении нигилиста.

Человек запоздало обретает мужество признать то, что он дополнино *знает*. Что доселе я был закоренелым нигилистом — в этом я признался себе лишь недавно: энергия и безоглядность, с какими, будучи нигилистом, я шел вперед, сбивала меня с толку относительно этого кардинального факта. Когда движешься навстречу цели, кажется невероятным, что наш символ веры — «бесцельность как таковая». — Там же, с. 371.

<sup>410\*</sup> Воля к власти может проявляться, лишь наталкиваясь на *сопротивление*; она домогается того, что оказывает сопротивление, — это и есть исконная предрасположенность протоплазмы, вытягивающей во все стороны псевдоподии и на шаривающей ими вокруг себя. — Там же, с. 385.



Она поэтому не может иметь настоящих ценностей — таких, которые стоили бы жизни. Соответственно добром называются спроецированные страхом идеалы. *Единственная цель, которая могла бы иметь смысл, возвращение к полноте жизни, забыта.* Но мертвенная мораль в одном отношении сильна как смерть: в ненависти к тому, что напоминает о единственном подлинном долге. Чужое вскрывается как злое, когда в этом чужом туманно угадывают упущенное свое; чужая *сила* представляется особенным злом.

Worin eine *gegnerische* Rasse oder ein gegnerischer Stand seine Stärke hat, das wird ihm als sein *Bösestes*, Schlimmstes ausgelegt: denn damit schadet er uns (— seine «Tugenden» werden verleumdete und umgetauft). (9 [173])<sup>411\*</sup>

Образ зла смещается таким образом в сторону силы, добро представляется наоборот приятным и слабым. Открытие настоящего своего показало бы, что добро и сила совпадают.

Однозначное понимание «воли к власти» происходит от неготовности видеть *полярный* смысл понятий при естественном желании нащупать систему в мысли Ницше. Ясперс разумно предупреждает, что упорядочение исследователем ницшевской мысли уводит от нее.

Es werden *einzelne Lehren* Nietzsches isoliert, systematisiert und als seine eigentliche Errungenschaft herausgestellt. So läßt sich der vereinigende Hauptgedanke des Systems im *Willen zur Macht* sehen, von dem her dann unvermeidlich ausgeschlossen werden die mystischen Aufschwünge Nietzsches und die Lehre von der ewigen Wiederkehr. Oder man sieht die Wahrheit in Nietzsches Konzeption des *Lebens* und in den Enthüllungen des sich maskierenden Machtwillens, der das Leben zerstört (und wundert sich dann, daß Nietzsche diesen Machtwillen für das Leben selbst hält, wodurch seine eigene Konzeption vernichtet werde). Oder man sieht die Wahrheit in Nietzsches universalere, *entlarvender Psychologie* und verwirft jeden positiven Ansatz bei ihm. Auf jedem dieser Wege zeigt sich zwar ein Zusammenhang in Nietzsches Denken, aber nicht sein Denken selbst und im Ganzen<sup>412</sup>.

<sup>411\*</sup> То, в чем сильна *враждебная* раса или враждебное сословие, истолковывается как его *злейшая*, сквернейшая сторона: ведь ею-то он нам и наносит ущерб (— то есть его «добродетели» очерняются, переименовываются). — Там же, с. 397.

<sup>412</sup> Ibid., S. 12—13. <Отдельные концепции Ницше изолируются, систематизируются и подаются в качестве достижений как таковых. Так, объединительную главную мысль подобной системы можно усмотреть в *воле к власти*, и тогда из нее неизбежно исключаются мистические взлеты Ницше и учение о

Um Nietzsche recht zu verstehen, bedarf es des Gegenteil dessen, wozu die Lektüre seiner Schriften unmittelbar zu verführen scheint: nicht die Hinnahme entschiedener Behauptungen als letzter Wahrheit, an der nicht zu rütteln ist, führt zu ihm, sondern der lange Atem, in dem man weiter fragt, Anderes und Entgegengesetztes hört, die Spannung der Möglichkeiten aufrechterhält. Nicht ein Wille zur Wahrheit, der diese als endgültig feste in Besitz nehmen will, kann ihn sinnvoll aneignen, sondern nur ein Wahrheitswille, der aus der Tiefe kommt und in die Tiefe will, der sich den Fragwürdigkeiten aussetzt, für nichts verschlossen ist und warten kann<sup>413</sup>.

Ницше знал, что «волю к власти» не поймут, в книге о ней вычитают как раз то, чего он хотел избежать.

Ein Buch zum Denken, nichts weiter: es gehört Denen, welchen Denken *Vergnügen* macht, nicht weiter...

Daß es deutsch geschrieben ist, ist zum Mindesten unzeitgemäß: ich wünschte es französisch geschrieben zu haben, damit es nicht als Befürwortung irgend welcher reichsdeutschen Aspirationen erscheint. [...] Die Deutschen von Heute sind keine Denker mehr: ihnen macht etwas Anderes Vergnügen und Bedenk<en>. Der Wille zur Macht als Princip wäre ihnen schwer verständlich... Ebendarum wünschte ich meinen *Z<arathustra>* nicht deutsch geschrieben zu haben.

Ich mißtraue allen Sytemen und Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg: vielleicht entdeckt man noch hinter diesem Buche das System, dem ich *abgewichen* bin. (9 [188])<sup>414\*</sup>

вечном возвращении. Либо истину видят в ницшевской концепции *жизни* и в разоблачениях маскирующей воли к власти, которая разрушает жизнь (а потом удивляются, что Ницше эту волю к власти считает самой жизнью, из-за чего собственная концепция распадается). Либо истину усматривают в универсальной, *разоблачающей психологии* Ницше и отвергают наличие у него какого бы то ни было позитивного подхода. Каждый из этих путей обнаруживает связь с мыслью Ницше, но не саму его мысль в целом. — К. Ясперс. Ницше..., с. 67—68>.

<sup>413</sup> Ibid., S. 16. <Для правильного понимания Ницше требуется нечто противоположное тому, к чему, как кажется, прямо подталкивает чтение его произведений: к Ницше приводит не восприятие его категорических утверждений как последней заповедной истины, а терпение, благодаря которому задаешь всё новые вопросы, выслушиваешь новое и противоположное тому, что было только что сказано, сохраняя напряжение между различными возможностями. Его осмысленному освоению способствует не воля к истине, желающая обладать ею как чем-то твердым и окончательным, но лишь такое к ней стремление, которое исходит из глубин и направлено вглубь, которое допускает относительно себя сомнение, открыто всему и умеет ждать. — Там же, с. 72>.

<sup>414\*</sup> Книга, чтобы думать над нею, вот и всё: она — для тех, которые извлекают *удовольствие* из мышления, вот и всё...

А что она написана по-немецки, это по меньшей мере несвоевременно: уж лучше бы она была написана по-французски — тогда ее нельзя было бы понять

Проекция надежного круга возникает на месте когда-то бывшего у человека царственного ощущения, что *на нем, человеке, держится вселенная*. Когда этого чувства не стало — *не потому что вселенная перестала держаться на человеке, а потому что человек забыл ее держать*, — держащее начинает видаться в общей закругленности целого. Воображается обеспеченный, например, провидением, или судьбой, или фатумом, мир. В него встраиваюсь я. Возникает подозрение моей необязательности внутри громадной машины. Кажется невероятным, чтобы при человеческой множественности от меня одного зависело *всё*. Тем не менее человек именно такой большой.

[...] Jenes absurde *Vertrauen* zum Gang der Dinge, zum «Leben», zum «Instinkt des Lebens», jene biedermännische *Resignation*, die des Glaubens ist, Jedermann habe nur seine Pflicht zu thun, damit *Alles* gut gehe — dergleichen hat nur Sinn unter der Annahme einer Leitung der Dinge sub specie boni. Selbst noch der *Fatalism*, unsere jetzige Form der philosophischen Sensibilität, ist eine Folge jenes *längsten* Glaubens an göttliche Fügung, eine unbewußte Folge: nämlich als ob eben nicht auf *uns* ankomme, wie *Alles* geht (— als ob wir es laufen lassen *dürften*, wie es läuft: jeder *Einzelne* selbst nur ein modus der absoluten Realität — ). (10 [7])<sup>415\*</sup>

Взять всё в свою зависимость божественная позиция. Ницше ощущал ее, думал о ней. Она принадлежала ему рядом с знанием, что в нем, в его книгах говорит не он и не только он. Это ощущение и знание были его делом, книги — поступком держания *всего*. Новая книга была ступенькой, с которой он не сходил.

как поощрение каких-нибудь великогерманских чаяний [...] Нынешние немцы больше не мыслят: что-то другое доставляет им удовольствие и повод для раздумий. Принцип воли к власти доходил бы до них туго... Потому-то и хотелось бы мне, чтоб мой *Заратустра* оказался написан не по-немецки.

Не доверяю я всем этим системам и сисематизаторам и держусь от них в стороне: но даже, верно, и за эту книгу можно обнаружить систему, от которой я *увернулся*... — Ф. Ницше. ПСС в 13 томах. М.: Культурная революция, 2005. Т. 12, с. 408.

<sup>415\*</sup> Нелепое *доверие* ходу вещей, «жизни», «инстинкту жизни», обывательская *резиньяция*, полная веры в то, что, дабы *всё* шло хорошо, от каждого требуется всего лишь выполнять свой долг, — всё это имеет смысл, только когда признаётся, что вещи направляются какой-то силой sub specie boni <имеющей в виду их благо>. Даже *фатализм*, наша нынешняя форма философского способа восприятия, — следствие этой самой *древнейшей* веры в божественное водительство, и следствие неосознаваемое: что будто бы именно от *нас-то* ход вещей и не зависит (— что будто бы мы спокойно можем предоставить идти всему своим чередом: сама же отдельная личность — всего лишь модус абсолютной реальности —). — Там же, с. 414.

Es giebt Fälle, wo eine uns bezeugte Sympathie *indignirt*: z.B. unmittelbar nach einer außerordentlichen Handlung, die ihren Werth an sich hat. Aber man gratulirt uns, «daß wir mit ihr fertig sind» usw.

Ich habe bei meinen Kritikern häufig den Eindruck von Canaille gehabt: Nicht, *was* man sagt, sondern *daß ich es sage* und inwiefern gerade *ich* dazu gekommen sein mag, dies zu sagen — das scheint ihr einziges Interesse, eine Juden-Zudringlichkeit, gegen die man in praxi den Fußtritt als Antwort hat. Man beurtheilt mich, um nichts mit meinem Werke zu thun <zu> haben [...]. (10 [20])<sup>416\*</sup>

Отказ от воли к власти в смысле нащупывания возможностей, если этот отказ идет далеко, до *полного отказа от возможностей*, оставляет для поступка уже не оперирование предметами, а *только перемену глядящих глаз*. Ницшевский *совершенный нигилизм*, противоположность нигилизма от бессилия и отчаяния — это упражнение со зрением, трудное тем, что не делает зрение предметом.

Der *vollkommene Nihilist* — das Auge des N[ihilisten], *das ins Häßliche idealisirt*, das Untreue übt gegen seine Erinnerungen (— es läßt sie fallen, sich entblättern; es schützt sie nicht gegen leichenblasse Verfärbungen, wie sie die Schwäche über Fernes und Vergangenes gießt; und was er [sic] gegen sich nicht übt, das übt er auch gegen die ganze Vergangenheit des M[enschen] nicht, — er läßt sie fallen. (10 [43])<sup>417\*</sup>

Для такой перемены оптики не требуется перемены объекта. Наоборот. Оставаясь равен себе, объект (весь мир) мняется так, как никакая его перестройка и переделка не могла бы достичь. База операции в том, что видящий способен видеть

<sup>416\*</sup> Бывает, что проявленная по отношению к нам симпатия вызывает в нас *негодование*: к примеру, по окончании какой-нибудь из ряду вон выходящей работы, ценность которой — в самом ее совершении. А нас поздравляют с тем, «что мы с этим управились» и т.д.

Я нередко производил на своих критиков впечатление *canaille*: сдается, единственный их интерес — какая-то еврейская назойливость, на которую *in praxi* следует отвечать пинком, — не то, *что* сказано, а то, *что это говорю я*, и то, как именно *я* мог дойти до того, чтобы это сказать. Меня осуждают, дабы не иметь с моими сочинениями ничего общего [...]. — Там же, с. 421.

<sup>417\*</sup> *Совершенный нигилист* — глаз N, *идеализирующий в безобразное*, изменяющий своим воспоминаниям (— он (es) дает им опасть, осыпаться; он (es) не защищает их против трупно-бледных оттенков, какие слабость разливает на далекое и прошедшее; и что он (er) не делает в отношении себя, он не делает в отношении всего человеческого прошлого, — он даст ему опасть. — Перевод В.Б. Ср. в цитируемом издании с. 430.

мир в разном свете и цвете. Этой способностью он дарил миру свойства. Он проецировал на мир себя. Теперь он больше *не будет* раскрашивать мир. Он удержит свою способность в себе. Собранный видящий окажется в пространстве, на который не наброшены его проекции, одинокий и свободный от своих привязок к миру.

Мир, на котором видящий перестанет наивно рисовать свою интригу, утратит узнаваемые свойства. Он вернется к своей неразличимости, т.е. окажется всегда тем же самым. Уход мира в тожество станет для видящего решающим испытанием. Он может не принять его. Принятие неизменной тожественности мира, однако, возможно при воссоединении видящего с собой. Вместе с вступлением в свою полноту совершается прорыв в вечность. Отличие видящего от Бога стирается. Возвращение того же самого надо понимать как восстановление тожества мира, не запятнанного субъективной раскраской. Отказ от проекций должен однако произойти в чистоте. Любое отклонение от совершенства здесь снова будет означать разбрасывание глаза.

Глаз нигилиста — это сам нигилист. См. заменимость *es* <оно>, *er* <он> в предыдущей цитате. Возвращение к тому же самому как упражнение в зрении — тоже проекция, но не запрещенная. Она не ведет к перебору мнимых возможностей. Проекция *того самого* не расплескивает глаз. Нигилист, или просто N, у Nietzsche — новое имя субъекта, понятого в его сути, от глаза:

Psychologische Geschichte des Begriffs «Subjekt». Der Leib, das Ding, das vom Auge konstruierte «Ganze» erweckt die Unterscheidung von einem Tun und einem Tuenden; der Tuende, die Ursache des Tuns, immer feiner gefaßt, hat zuletzt das «Subjekt» übriggelassen. (Schlechta 6, 485)<sup>418\*</sup>

Глаза могут смениться. Философ идет в школу радикального зрения, где отменяется картина мира. Он снимает все проекции, пусть даже насилуя себя, и оставляет одну вертикальную, полу-денную проекцию *того самого*, равенства-тожества. Назад эта центральная мысль Ницше ведет к парменидовскому видению тожественного бытия, вперед — к Витгенштейну с его тожеством

<sup>418\*</sup> Цитируется так называемый Schlechta-Ausgabe: Friedrich Nietzsche, Werke in 6 Bänden. Hrsg. von K. Schlechta. Bd. 6. München-Wien: Carl Hanser 1980, S. 485. «Психологическая история понятия “субъект”. Тело, вещь, конструируемое от глаза «целое» вызывает различие поступка и деятеля; из деятеля, причины поступка, понимаемого всё более тонко, получился в конечном счете “субъект”».

как центральной проблемой и к его теме *Aspektwandel*, смены аспекта (глаз) без изменения рассматриваемой фигуры. Богатую тему *Aspektwandel*, не поверхностно связывающую обоих (Ницше и Витгенштейна) с интуицией их философа Шопенгауэра, развернет будущее исследование<sup>419\*</sup>.

Полнота жизни, благодаря которой N достигает мужества возвратиться к тому (же) самому, заставляет вспомнить аристотелевскую разработку парменидовского бытия-тождества в теме энергии (энтелехии).

При изучении Ницше надо помнить о негласном единстве ведущих умов эпохи. Толстой в дневнике:

14,15,16 (октября 1859). Утро. Видел нынче во сне: Преступление не есть известное действие, но известное отношение к условиям жизни. Убить мать может не быть и съесть кусок хлеба может быть величайшее преступление. --- Как это было велико, когда я с этой мыслью проснулся ночью!

Ницше осенью 1887:

[...] eine Handlung an sich ist vollkommen leer an Werth: es kommt Alles darauf an, wer sie thut. Ein und dasselbe «Verbrechen» kann in einem Fall das höchste Vorrecht, im andern das Brandmal sein. (10 [47])<sup>420\*</sup>

Толстой был известен Ницше меньше чем Достоевский.

[...] Wäre unser Werth verringert, wenn wir ein paar Verbrechen begiengen? Im Gegentheil: es ist nicht Jeder im Stande, ein paar Verbrechen zu begehen. An sich würde man uns verachten, wenn man uns nicht die Kraft zutraute, unter Umständen einen Menschen zu tödten. Fast in allen Verbrechen drücken sich zugleich Eigenschaften aus, welche an einem Manne nicht fehlen sollen. Nicht mit Unrecht hat Dostoiowsky von den Insassen jener sibirischen Zuchthäuser gesagt, sie bildeten den stärksten und wertvollsten Bestandteil des russischen Volkes. (10 [50])<sup>421\*</sup>

<sup>419\*</sup> См.: В.В. Бибихин. Витгенштейн: смена аспекта. М.: ИФТИ св. Фомы, 2005, III. 4. Экскурс: «то же самое» и Ницше (с. 257—267).

<sup>420\*</sup> ...Поступок сам по себе совершенно лишен всякой ценности — ведь всё зависит от того, кто его совершает. Одно и то же «преступление» в одном случае может оказаться высочайшей привилегией, в другом — клеймом позора. (Ницше. ПСС..., т. 12, с. 431).

<sup>421\*</sup> [...] Упали бы мы в цене, совершив несколько преступлений? Напротив: не всякий может совершить несколько преступлений. Вообще-то нас стали бы презирать, если бы не считали способными при известных обстоятельствах убить человека. Почти во всех преступлениях выявляются, в числе прочих, ка-

В неразрисованном «русском», «ренессансном» мире человек восстает вначале с чертами преступника с задачей разрушения цивилизации. Это видение Ницше не устаревает. Порча цивилизации делает восстание сломом, *Verbrechen*.

Тем фактом, что для смены зрения (глаз) не только не требуется изменение объекта, но наоборот, объект должен оставаться тем же самым, т.е. никаким, объясняется в конечном счете полярность ницшевских топосов. Фрейд, который отложил книги Ницше, увидев у него тревожное сходство со своими идеями, способное спутать их, не поднялся до ницшевской амбивалентности. Ницше дарит аскету Христу чувственную, природную, физиологическую полноту мистического единения со всем (*unio mystica*). Христос подозревается только в проецировании картины мира. Остается вопросом, насколько Христос участвовал в промахе цивилизации, разбросавшей себя — через разбрызгивание дразнящих красок добра и зла — по потоку мнимых феноменов.

Die großen Erotiker des Ideals, die Heiligen der transfigurierten und unverständenen Sinnlichkeit, jene typischen Apostel der «Liebe» (wie Jesus von Nazareth, der heilige Franz von Assisi, der heilige François de Paule): bei ihnen geht der fehlgreifende Geschlechtstrieb aus Unwissenheit gleichsam in die Irre, bis er sich endlich noch an Phantomen befriedigen muß: an «Gott», am «Menschen», an der «Natur». (Diese Befriedigung selbst ist nicht bloß eine scheinbare: sie vollzieht sich bei den Ekstatikern der «unio mystica», wie sehr auch immer außerhalb ihres Wollens und «Verstehens»; nicht ohne die physiologischen Begleitsymptome der sinnlichsten und naturgemähesten Geschlechtbefriedigung.) (10 [51])<sup>422\*</sup>

Сказанное о fehlgreifende[r] Geschlechtstrieb <ошибочный половой инстинкт> никоим образом не означает у Ницше, что Geschlechtstrieb, направленный на женщину, не окажется или

---

чества, которые не должны отсутствовать у мужчины. Не зря сказал Достоевский об обитателях сибирских каторжных тюрем, что они составляли наиболее сильную и ценную часть русского народа. — Там же, с. 433—434.

<sup>422\*</sup> Эти великие эротики идеала, святые преображенной и никем не оцененной чувственности, эти типичные апостолы «любви» (каковы Иисус Назарянин, святой Франциск Ассизский, Святой Франческо Паольский): у них от невежества ошибочный половой инстинкт как бы сбивается с пути, откуда ему не приходится удовлетворяться уже только фантомами: «Богом», «человеком», «природою». (Само это удовлетворение — не просто мнимое: оно происходит у переживающих экстаз в «unio mystica» — пусть сколь угодно вне их воли и «разумения» — не без побочных физиологических симптомов самого что ни на есть чувственного и естественного полового удовлетворения). — Там же, с. 434.

реже окажется промахом. Ошибкой будет в принципе всякая проекция на объект черт добра (идеала)-зла (чужого).

Ввиду отсутствия в истории примеров невозможно представить, как мощь N развернется при воздержании от инстинкта протоплазмы, когда N прекратит выбрасывать псевдоподии в окружающую среду, удержав их в своем. Как наступающий, однако, совершенный глаз единственно настоящий. Только он выявляется как ставший во всей человеческой истории.

Человек промахнувшейся цивилизации *растроган* (расхвтан) дразнящими обрывками самого себя, разбросанными его воображением по мнимому миру. Главной дразнящей приманкой, раздражающей его, оказываются, как сказано, отблески добра и зла на «вещах». Прочно забыто, что «вещи» (феномены) в свою очередь лишь вторичные образования в местах точечных проекций добра (своего) и зла (чужого). Ницше вспоминает об этом.

[...] wir [художники-нигилисты] sind feindselig gegen Rührungen [...] Wir ziehen vor, was nicht mehr uns an «gut und böse» erinnert. Unsere moralistische Reizbarkeit und Schmerzfähigkeit ist wie erlöst in einer furchtbaren und glücklichen Natur, im Fatalism der Sinne und der Kräfte. Das Leben ohne Güte [sic]

die [sic] Wohltat besteht im Anblick der großartigen *Indifferenz* der Natur gegen Gut und Böse (10 [52])<sup>423\*</sup>

Добро и зло не нуждаются в определении, они ясны каждому раньше чем осмыслены. Их почва соответственно в ближайшем своем и его срыве. Вещи, в которые вообразено добро и зло, задевают нас поэтому интимно, раздражая нас в нашем самом глубоком. Первичная близость разбросана в вещах, которые привлекают своим добром и злом (в равной мере обоими), отвлекая от своего.

Совершенство собранности N в полноте *своего* (природы как родины) не оставляет места для выбора между объективированными добром и злом. Повторяя интуицию Парменида, N изымает из тождественного бытия добро и зло как способность быть больше и меньше по догмату о том, что зло есть недостаток бытия.

<sup>423\*</sup> Мы [художники-нигилисты] враждебны к *растроганностям* [...] Мы предпочитаем то, что больше не напоминает нам о «дobre и зле». Наша моралистическая возбудимость и болезненность словно искуплена в ужасе и счастье природы, в фатализме чувств и сил. Жизнь без доброты

благоденствие состоит в видении великолепного *безразличия* природы к добру и злу (перевод В. Б., см. *Витгенштейн...*, с. 261).



[...] Keine Gerechtigkeit in der Geschichte; keine Güte in der Natur: deshalb geht der Pessimist, falls er Artist ist, dorthin in *historicis*, wo die Absenz der Gerechtigkeit selber noch mit großartiger Naivetät sich zeigt, wo gerade die *Vollkommenheit* zum Ausdruck kommt...

und insgleichen in der *Natur* dorthin, wo der böse indifferente Charakter sich nicht verhehlt, wo sie den Charakter der *Vollkommenheit* darstellt... (ibid.)<sup>424\*</sup>

Возвращение происходит не как на готовое место, а туда, где человек еще никогда не был. Реституция родного (природы) — подвиг первопроходца:

*Nicht* «Rückkehr zur Natur»: denn es gab noch niemals eine natürliche Menschheit. Die Scholastik un- und *wider*-natürlicher Werthe ist die Regel, ist der Anfang; zur Natur kommt der Mensch nach langem Kampfe---er kehrt nie «zurück»... Die Natur: d.h. es wagen, unmoralisch zu sein wie die Natur. (10 [53])<sup>425\*</sup>

(При)родное человеку откроется после философского очищения от мирокартин, рисованной красками добра-зла. Для ее слова нужно мужество.

\* \* \*

Как имеется два полярных нигилизма (Schlechta 6, 557 и др.)<sup>426\*</sup>, так высшая воля к власти исполняет действие, противоположное действию низшей (протоплазменной) воли к власти: останавливает рассеяние, дарит становлению бытие.

Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* — das ist der *höchste Wille zur Macht* (Schlechta 6, 895)<sup>427\*</sup>

<sup>424\*</sup>...Никакой справедливости в истории, никакой доброты в природе: потому пессимист, если он художник, приходит in *historicis* туда, где само отсутствие справедливости выступает еще с великолепной наивностью, где проявляется именно *совершенство*...

и равным образом в *природе* туда, где ее злые и равнодушные черты не таятся, где она обнаруживает черты *совершенства*. — Перевод В. Б., см. там же, с. 262.

<sup>425\*</sup> Не «возвращение к природе»: ибо природного человечества еще никогда не было. Схоластика не- и *противо*-естественных ценностей есть правило, начало; к природе человек приходит после долгой борьбы — никогда он не возвращается «назад»... Природа: это значит отважиться быть неморальным как природа. — Перевод В. Б., там же.

<sup>426\*</sup> *F. Nietzsche*. Schlechta-Ausgabe. Bd.6, 557 et passim.

<sup>427\*</sup> *Навязать* становлению характер бытия — вот *высшая воля к власти* (перевод В.Б., там же).

Поскольку, однако, проекция мира всегда уже произошла, и мы встречаем, находим себя существующими в мирокартине среди вещей, которые не можем отменить даже когда сознаем их рукотворность, возвращение к исходному тождеству всего, с чем имеет дело N (к *тому же самому*), для любой нашей чувственной и духовной активности недоступно. От чувства и от духа идет только двойная ложь, *разрисовывание* мимолетного в виде устойчивого, имеющего постоянную ценность.

*Zweifache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwertigen usw. (ibid.)<sup>428\*</sup>*

Нужно очень сильное средство, какой-то сверхсильный прием, чтобы одним ударом вытолкнуть нас из мира наших картонных декораций, к которым мы так любим приклеиваться. Восстановление мира в том, что он есть, без перекрашивания, достигается только видением (*Betrachtung*) *вечного возвращения того (же) самого*:

*Daß alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins — Gipfel der Betrachtung. (ibid.)<sup>429\*</sup>*

Трудность такого видения объясняется тем, что хотя из мира не изымается ни одна вещь, т.е. мир остается во всей своей сложности и подробности, без упрощений, без обобщений, из вещей — из каждой вещи — должны быть изъяты *привязывающие* черты, т.е. спросцированные нами на них добро и зло. Соответственно из нашего отношения к ним должны быть убраны тягость, скованность, вялость, влага (10 [56]), боязнь, трусость и прежде всего *опасение, что они затронут нашу нравственность*.

Man hat einmal nicht ohne Feinheit gesagt: «il est indigne de grands coeurs de répandre le trouble, qu'ils ressentent»: nur muß man hinzufügen, daß *vor dem Unwürdigsten sich nicht zu fürchten* ebenfalls Größe des Herzens sein kann... Ein Weib, das liebt, opfert seine Ehre...; ein Erkennender, welcher «liebt», opfert seine Rechtschaffenheit; ein Gott welcher liebt, wird Jude... (10 [55])<sup>430\*</sup>

<sup>428\*</sup> *Двойная ложь*, от чувств и от духа, чтобы сохранить мир сущего, устойчивого, равноценного и т.д. (там же, с. 263).

<sup>429\*</sup> *Что всё возвращается*, вот предельнейшее приближение мира становления к миру бытия — *вершина созерцания*» (перевод В. Б., там же, с. 263)

<sup>430\*</sup> Кто-то однажды не без тонкости заметил: «заражать других своим смятением — недостойно великих сердец» <фр.>: только надо к этому добавить,

Никакой речи об устранении морали у Ницше нет. Возвышенное, долг, любовь требуют у него всего своего размаха и получают его, когда прекратится рассеяние нравственного усилия по рисованным образам. Всё усилие должно быть собрано на внимании к видящему (глазу).

В «Несвоевременных размышлениях» 2, 1 (это ок. 1875) вечное тожество уже выступает в определяющем контексте. Для «над-исторического», т.е. не растекшегося по процессам, собранного человека

Die Welt in jedem einzelnen Augenblicke fertig ist und ihr Ende erreicht. (Schlechta 1, 217)<sup>431\*</sup>.

Для него

[...] das Vergangene und das Gegenwärtige ist eines und dasselbe, nämlich in aller Mannigfaltigkeit typisch gleich und als Allgegenwart unvergänglicher Typen ein stillstehendes Gebilde von unverändertem Werte und ewig gleicher Bedeutung. (ibid.)<sup>432\*</sup>

Всегда тожественное бытие Парменида не упомянуто. Ницше не нуждается пока и в космологической гипотезе вечного повторения. Она будет привлечена как сомнительная иллюстрация из Диогена Лаэртца к трудной самостоятельной интуиции Ницше («Несвоевременные размышления» 2, 2). Характерным образом Ницше здесь подчеркнет ее неправдоподобие и большее правдоподобие того, что сближение неповторимых событий дастся историкам только ценой их сминающего нивелирования. Настоящее тожество открывается глазам, видящим иллюзорность всего потока вещей. Эти глаза учатся своим прозрениям не у математики и естествознания:

Die Historie, sofern sie im Dienste des Lebens steht, steht im Dienste einer unhistorischen Macht und wird deshalb nie, in dieser Unterordnung,

что величие сердца может заключаться еще и в том, чтобы *не страшиться* и *самого недостойного положения*... Когда женщина любит, она жертвует честью...; когда «любит» человек познания, он жертвует порядочностью; когда любит Бог, он становится евреем... — *Ницше*. ПСС..., т. 12, с. 437.

<sup>431\*</sup> Мир в каждый отдельный миг готов и его конец достигнут (перевод В. Б., *Витгенштейн*..., с. 263).

<sup>432\*</sup> ...Прошедшее и настоящее суть одно и то же, т.е. во всём многообразии типически равно и как всеприсутствие непреходящих типов есть неподвижное образование неизменной ценности и вечно того же значения (пер. В. Б., там же).

reine Wissenschaft, etwa wie die Mathematik es ist, werden können und sollen. (Schlechta 1, 219)<sup>433\*</sup>

Выкладки о естественнонаучном правдоподобии вечного повторения можно поэтому применительно к Ницше оставить. Плодотворно, наоборот, сближение интуиций Ницше с тезисами Парменида.

Подчеркнем наиболее важное обстоятельство во всем круге ницшевских тем. Трезво понять ускользание исторического потока, пойти до конца (до тождества пустоты) в разоблачении рисованного мира необходимо, чтобы подготовить главный поступок. Он становится доступен только человеку, вполне лишенному возможностей (власти) или, лучше, совершенно отренинившись от них. Для N, раздавленного до полной неподвижности величайшим гнетом в мире (*das größte Schwergewicht*), где никаким усилием ничего изменить нельзя, открывается шанс принятия мира. Такое принятие может стать счастьем, если человек сумел быть безусловно добр к себе и к жизни. Перспектива вечного возвращения из гипотезы становится тут ежеминутной проверкой полноты бытия.

Wenn jener Gedanke über dich Gewalt bekäme, er würde dich, wie du bist, verwandeln und vielleicht zermalmen; die Frage bei allem und jedem: «willst du dies noch einmal und noch unzählige Male?» würde als das größte Schwergewicht auf deinem Handeln liegen! Oder wie müßtest du dir selber und dem Leben gut werden, um nach nichts *mehr zu verlangen* als nach dieser letzten ewigen Bestätigung und Besiegelung? — (Die fröhliche Wissenschaft 4, 341 fin. = Schlechta 3, 202—203)<sup>434\*</sup>.

Прямой переход отсюда к последним афоризмам витгенштейновского «Трактата» (интуиция невозможности ничего изменить в мире и т.д.) не кажется нам рискованным или неуместным.

<sup>433\*</sup> История, поскольку она сама состоит на службе у жизни, подчинена не-исторической власти и потому не может и не должна стать, ввиду такого своего подчиненного положения, чистой наукой вроде, например, математики («О пользе и вреде истории для жизни». Пер. Я. Бермана. Цит. по изд.: *Ф. Ницше. Соч.* в двух томах. Т. 1. М., 1996, с. 168).

<sup>434\*</sup> Овладей тобой эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий всё и вся: «хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз?» — величайшей тяжестью лег бы на твои поступки! Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не *ждать больше* ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью? (Пер. К. А. Свасьяна. Цит. по: *Ф. Ницше. Соч.* в 2 томах. Т. 1. М., 1996, с. 660).

[...] In der Welt ist alles, wie es ist, und geschieht alles, wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert — und wenn es ihn gäbe, so hätte er keinen Wert. [...] (Wittgenstein, Tractatus 6.41)<sup>435\*</sup>

Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht *in* der Welt. (Ebenda 6.432)<sup>436\*</sup>

[...] dann sieht er die Welt richtig. (ibid. 6.54)<sup>437\*</sup>

**Георг Зиммель** (1858—1918) предложил, вместо рискованного ницшевского *сверхчеловека*, более мягкие и реалистичные понятия *сверхжизни* (Mehr-Leben) и *более-чем-жизни* (Mehr-als-Leben): это формы культуры, образования внутри самой жизни (как у Дильтея), изнутри жизни преодолевающие ее временность и текучесть.

[...] Всё познание, воление, творчество могут лишь заменять одну форму другой, но никогда саму форму жизни — чем-то потусторонним по отношению к [ее] форме вообще<sup>438</sup>.

Его известные работы «Философия денег» и «Проблемы философии истории». В методе Зиммеля есть момент кантианства: наука *организует* реальность инструментами своих опережающих эмпирию и в этом смысле *априорных моделей*. У Макса Вебера, которого часто называют рядом с Зиммелем как его двойника, ту же функцию имеет *идеальный тип* — умственная конструкция, категория, которая помогает прощупывать и продвигаться в хаосе эмпирии. Иначе как просеивая *формы* о социальной реальности говорить *нетехнично, бесперспективно*.

*Формальная социология* Зиммеля предлагает, например, модель: меньшинство — не говорим где; в Африке, Новой Зеландии, в муравейнике — просто малая или очень малая с общей массой часть, но имеющая свободу передвигаться, сплоченная, эффективно действующая, имеющая отчетливые цели, *всегда* становится *представителем* большинства, т.е. в конечном счете *ведет* его всё. Оказывается, эта *форма* (теперь в социологии говорят *мо-*

<sup>435\*</sup> В мире всё такое, какое оно есть, и всё происходит как оно происходит; в мире нет никакой ценности — а если бы она там была, то не имела бы никакой ценности (пер. В. Б., *Витгенштейн...*, с. 266).

<sup>436\*</sup> Как есть мир, для высшего совершенно безразлично. Бог открывается не в мире.

<sup>437\*</sup> ...тогда он видит мир правильно.

<sup>438</sup> Георг Зиммель. Конфликт современной культуры. Пг., 1923, с. 238.

дель) объясняет массу процессов, которые иначе казались странными, неожиданными. Еще: не спрашивайте почему, но группа, в которой достигается и упрочивается единство поведения, начинает обособляться от мира и враждебно относиться к нему.

Важно не вступать на путь объяснения причин, иначе формы окажутся законами, а пусть их так называет Дюркгейм. Называть их законами — значит возвращаться к метафизике.

Истории не меньше чем социологии грозит утонуть в эмпирии. Хороший историк конкретен; лучший будет тот, кто опишет поведение *каждого* солдата в марафонской битве? Станным образом это ничего не даст, к пониманию события не приблизит! Еще меньше поможет идея мирового духа, хитрости истории, смены общественных формаций, становления личности. Работа историка заключается в предложении форм (моделей), и хорошо, если они окажутся удачными.

Зиммеля помнят в критике культуры (его наблюдение о неосстановимом снижении качества душевного переживания), в философской антропологии, и конечно в социологии. В 1996 вышел его русский двухтомник<sup>439</sup>.

*Людвиг Клагес* (1872—1956; в «Новой философской энциклопедии» год смерти дан неверно; и еще одно *лишнее* свидетельство, что спешка к добру не ведет: текст статьи *Клагес* тот же, что в словаре «Современная западная философия», но с другой подписью) по первому образованию физик и химик, потом психолог и потом уже философ; с 1917 года работает в основном в Швейцарии, преподает графологию и проводит графологические экспертизы. Есть десятки переизданий и переводов (но не на русский) его книг по *графологии*, выражению характера в почерке. Его характерология *контрастная*, берутся противоположные пары свойств, как ровность или сбитость почерка, протягивание буквы больше чем на 1 см или ее резкое обрывание как проявления силы и слабости воли или чувства. Пары переkreщиваются. Пример Клагеса: один ребенок на прогулке бросился и сорвал несколько тюльпанов, другой не стал. Если у первого победила большая сила желания, его *уровень жизненной формы* (Formniveau) выше, если просто не сработало психическое сопротивление импульсу среды, то ниже. Или: подарок от непосредственного прилива доброты — жизнь выше; оттого что все так делают — наоборот. В почерке графический ритм может показать интенсивность жизни,

<sup>439</sup> Георг Зиммель. Избранное, т. 1—2. М., 1996.

оригинальность ее формы в таких чертах как всплеск энергии, полнота округленных очертаний, спонтанность движения руки. Это всё проявления жизни, или Души. Ее враг — Дух, вечный противник; интеллект и воля ее удушают. Нехватка жизни проявляется в монотонности штрихов, в эксцессе движения (в обе стороны, слишком мало его или слишком много), в унификации написания проявляется податливость среде или своим желаниям.

Так же видел и чувствовал на самом себе тревожную непримиримость слепой жизненной творческой силы, с одной стороны, и ума — с другой стороны, очень зрячего, но не творящего, *Макс Шелер* (1874—1928), сам скорее мистик чем теоретик, рано (в 54 года) для философа умерший, не успевший понять то многое, что успел развернуть. Его работа по феноменологии чувства (отличной от гуссерлевской), по эмоциональной интуиции, симпатии и ее объектам (личность, ценность, красота), не устарела сейчас.

Из еврейской семьи, Шелер рано крестился. Он нашел в католичестве (об этом его книга *Vom Ewigen im Menschen* «О вечном в человеке», 1921) много больше чем учение: тепло любви, благодати, логику сердца — мир интимной привязанности к личному, не метафизическому Богу, в противостоянии напору технической цивилизации с ее пустым позитивизмом, нетворческой чрезмерной разумностью. Шелеровская мысль слишком широка, чтобы называть ее персонализмом, вводя таким образом в «философское течение». Но именно личность для него создаст историю, — уникальная и познающая, здесь Шелер продолжает Дильтея, сама себя в своих актах чувства, воли, мысли и прежде всего любви, а других в *симпатии* к ним. Шелер не входит в рамки строго понятого персонализма, потому что для него есть коллективные личности, нация и государство, со своими особыми формами сознания.

С 1913 года совместно с Гуссерлем издавал *Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung* «Ежегодник философских и феноменологических исследований». Его важные книги: *Wesen und Formen der Sympathie* «Сущность и формы симпатии» 1913, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik* «Формализм в этике и материальная этика ценности», 1913—1916.

Этика Шелера *ценностная и материальная*, потому что строится на *каждом конкретном акте переживания ценности* в симпатии, ненависти, любви. Эти переживания не личные, не психические: в них приоткрывается вселенское бытие, они космические. Такая этика стало быть *онтологическая*: бытие, открытое в переживании и только в нем, есть ценность. То, что переживание цен-

ности связано с тревогой за нее, с ужасом перед временем, которое может стереть не только переживание, но и память о нем, — для Шелера опять же тоже не «моя проблема», а угадывание того, как обстоит дело в мировом бытии: оно взвешено в нерешенности.

С Ницше Шелера связывает его социально-культурная диагностика: да, европейское человечество тайно *мстит* истинному бытию за свою неспособность быть верным ему; мы входим в эпоху упадочного нигилизма. Свой сборник статей военных лет он назвал по Ницше, *Vom Umsturz der Werte* <О ниспровержении ценностей>.

Шелер собственно успел только начать создание философской антропологии в своей последней книге *Die Stellung des Menschen im Kosmos* <Положение человека в космосе> (1928). Хайдеггер не принял его схему восхождения жизни от чувственного стремления к инстинкту и ассоциации, потом к практической интеллигенции и в конце к специфически человеческому, духу. Механизм живого — это исходный *Drang*, импульс, который в опыте сопротивления ему познаёт себя и свой мир, *Dasein*. Другим, своим путем идет ум, познавая чистую *сущность*. Но ум, как у Клагеса, не может творить. Ему нужен во всяком случае носитель — чувство, влечение, симпатия.

**Освальд Шпенглер** (1880—1936), «человек одной книги», с его картиной возникновения и смены восьми культуроцивилизаций (тысячелетие одухотворенной культуры всегда сменяется задушивающей ее окостенелой цивилизацией), с концом одной из них, последней, европейской, зашедшей в свой тупик — европоцентризма, панлогизма, прогресса (навязчивой потребности развития), остается обязательно упомянут во всякой культурологии. Так громко прозвучал «Закат Европы» не известного до того никому немца в последний год 1-й мировой войны, что как бы эхо отдается до сих пор. Любительство, поверхностность, рискованные аналогии, ворчали историки; но те же историки невольно заражались шпенглеровским аристократическим пессимизмом, начинали — конечно критически, но какая разница — *оптатки-ваться* от его схем. Если бы профессиональные историки имели такой визионерский и пророческий дар.

Аристократом природным, не только духа, был **Herrmann-Karl von Keyserling** <Герман Карл фон Кейзерлинг> (1880—1946), из прибалтийской немецкой знати, геолог, химик и зоолог по образованию, путешественник по призванию. Написанный в круго-



светном путешествии *Reisetagebuch eines Philosophen*<sup>440\*</sup>, опубликованный в 1919 г., имел такой успех, что Кайзерлинг задумался, какая же он всё-таки величина. В 1920 г. в Дармштадте он начал Школу мудрости и Общество свободной философии — в котором сразу оказался Бердяев, недавно начавший подобную же школу в Москве; там были Юнг, Макс Шелер, Рабиндранат Тагор.

Возможно, Кайзерлинг слишком верил в то, что философия — начиная с его собственной — станет мудростью, философ магом (*Philosophie als Kunst* <Философия как искусство>, 1920). Он выступил и пророком будущего Востока, новой Тихоокеанской цивилизации, в книге *Die neuentstehende Welt* <Нововорожденный мир>, 1926. По-французски он учил в книгах *La vie intime* <Сокровенный мир> и *L'Art de la vie* <Искусство жизни>. Как Шпенглер, он не верил в продолжение старой философии в наш век. Решают прорывы самой жизни к еще большей жизни. Душа еще мало познано чудо. Надо только возродить ее силы.

Главной надеждой для него была всё-таки Германия. За ней будущее по крайней мере Европы. У этого народа есть и непревзойденное техническое умение, и культура духа, внутренней жизни, *das Gemüt*, неперебиваемое слово. Германия способна конкретно вработаться в мир — тут с ней сопоставима только прагматическая Америка, но там всё слишком механично, здесь сохраняется биологическая (витальная) сила.

---

<sup>440\*</sup> См. рус. пер. И. П. Стребловой и Г. В. Снежинской в изд.: *Герман Кайзерлинг. Путевой дневник философа*. СПб.: Владимир Даль, 2010.

Параллельно германским пробам философии жизни во Франции свою школу с огромным влиянием создавал *Анри Луи Бергсон* (1859—1941), философ и психолог, с 1914 года академик и президент Академии моральных и политических наук — вручившей в декабре 2000 года премию Александру Солженицыну, сам лауреат Нобелевской премии по литературе 1927 года. Одно время, в последние годы 1-й мировой войны, он был дипломатом, после войны работал в Лиге наций.

Обе его главные темы, непосредственное интуитивное знание и основание времени в *длящемся психическом акте*, обозначились уже в двух диссертациях, которые он защитил в 1889 году: «Опыт о непосредственных данных сознания» и «Идея места у Аристотеля».

Философия Бергсона и оказалась, и с самого начала хотела быть оригинальной. Ни Кант, который тогда был главным авторитетом в академическом мире, ни вся немецкая философия Бергсону словно ничего не говорили. Беркли, Спенсер, Джеймс и прагматизм? Да, может быть, отчасти. Это была попытка *совершенно новой философии*.

Позитивизм конечно расчистил европейскую почву, и отвлеченные понятия метафизики не могли оставаться как прежде важной темой. Философия у Бергсона занята самой реальностью, не ее символами. Она принимает ту форму, которая максимально отвечает предмету, исчерпывает его. Для системы здесь мало почвы. Бергсон однако называет свою философию всё-таки метафизикой, правда *позитивной*, имеющей дело с фактом.

Разум, интеллект ее инструмент? Нет. Человеческий интеллект продукт эволюции, инструмент приспособления человеческого существа, мало приспособленного, к среде. Суть интеллекта *ин-*

*женерная*. Интеллект исходно, по своему замыслу *практическая способность*. Грубо говоря, вещи как они есть сами по себе разум не волнуют. Разум есть способность устанавливать в прагматических целях *отношения* и варьировать их. Интеллект (и здесь можно видеть кантианский след) накладывает на реальность свои установки. Если он познаёт ее, то косвенно. То, что называется в области интеллекта объяснением, сводится к перечислению таких-то операций, которые мы произвели с предметом. Декартовская метафизика требовала для чистоты познания отдалиться от чувственности. Бергсон считает нужным для той же цели, чистого познания реальности, отделаться от интеллектуальных орудий и вернуться к чувственности.

В нашем распоряжении есть прямая связь с реальностью: инстинкт и интуиция. Они путь к чистому опыту, который Бергсон называет контактом, коинциденцией, фузисей. Интуиция экстаична. В ней интуирующий собственно исступает из себя, прежде всего оставляет позади всё ранее известное, привычки мысли, знания. Другое имя интуиции *симпатия*.

Философская интуиция, главный инструмент философского познания, дает непосредственное прикосновение к реальности. Точнее, интуиция *сама же и есть* — в силу слияния — *реальность*. Признак реальности — самоочевидность и самодостаточность. Для ее обоснования не надо приводить ее разумом в связь с чем бы то ни было. Других критериев реальности настолько нет, что можно считать всё, что претендует на такую непосредственную данность, тем самым уже и реальным — если не доказано, что это видимость. Еще раз: реальность и чистое, т.е. стало быть совпадающее с ней интуитивное восприятие — одно; два имени одно и того же.

*Слившись с целым миром, интуиция стала бы реальностью мира*. Но во-первых интуиция крайне редка и неслыханно кратка. Во-вторых она частична. По обсем этим причинам она нуждается в подпорках прагматического интеллекта, образования совсем другой природы чем она.

*Можно ли сказать, что интуиция это возвращение назад по ступеням эволюции, отказ от гипертрофии разума?* (Так динозавры, если бы умели расстаться с гипертрофией органов питания, могли выжить.)

Разум, интеллект — способность *homo sapiens* как отдельного вида. Интуиция — способность человека как микрокосма, собрание всей вселенной в этом малом существе.

Система Бергсона красива, отчетлива, светла. Она не навязывает миру никаких предреженных форм. Бытие — это движение или,

в более широком смысле, *изменение*. Так, как частный случай изменения, κίνησις, понимали движение в греческой классике. Бытие (existence) таким образом изящно отождествляется со становлением; чем неожиданнее становление, тем больше бытия, и никакого другого бытия кроме становления нет. Вся вселенная, до самых далеких миров — это un jaillissement ininterrompu de nouveautés <безостановочное фонтанирование новшеств> (L'Evolution créatrice <Творческая эволюция>, 1907, принесшая Бергсону мировую славу, рус. пер. 1998). Движущееся, вернее, изменяющееся — вот дело философии, вызов для философской мысли.

Среди «непосредственных данностей», — самообосновывающих, — есть интуиция *времени как реальности*. Это другое время чем продукт интеллектуальной конструкции, и не имеет отношения к календарю. Это *чистое время*, в терминологии Бергсона durée, длительность, как всякая реальность, слитна с открывающей ее интуицией еще теснее чем любая реальность: la durée обеспечена хранящей памятью, длительность «сама материя психики».

Личность и есть собственно продолжение. Продолжение чего? Конечно опять же становления. Что она хранит, так это свою новизну, неповторяемость, неподражаемость. *Тождество здесь красиво равно изменению*: одна и та же — непрерывность обновления. И когда le moi superficiel <поверхностное я> застывает в статических позах социального театра, le moi profond <глубокое я> в своей далекой глубине возвращается к самому себе, т.е. к источнику новизны. Глубокое я — сама же чистая длительность, длящееся обновление, и есть. Понимание Я как чистой длительности разрешает загадку *свободы*: она я сам и есть, в той глубине, где я сам себя постоянно узнаю и принимаю как новость.

Но *что* это за некончающийся источник? *Жизнь*. Она — развертывание, но только не исходной данности, а того, чего еще никогда не было. Когда жизнь ограничивается сохранением вида, она изменяет себе; в своей правде она другое, восхождение от одного вида к другому, трансформация.

Не вид, не род, не идея идей в начале всего, а un seul et même élan <один и тот же порыв>, проходящий через разные образы, вернее, *создающий* эти образы. «L'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes» <Порыв конечен, и он был дан раз и навсегда>. Но его лучше не понимать как квант энергии. Это спонтанное движение, определяемое не через *потому что*, а через *для того чтобы*: чтобы жизнь не застыла, не остановилась и не была поймана; чтобы она, чем она и была с самого начала, создавала

невероятное и невозможное. Жизнь это не то, что есть и на что можно указать пальцем, а то неопределимо новое, что изобретает себя в новых видах. Каждый раз жизни важно победить инерцию вещества, показать, что оно может то, чего не может. *Élan vital* <жизненный порыв> — это ток творческой энергии, проходящей через вещество.

Если того, к чему пробивается *élan vital*, еще собственно всегда нет, то можно ли себе представить эту жизненную спонтанность *без вещественного организма?*

Почему бы нет. И надо думать, что еще без всякой телесной структуры всегда было *и всегда есть* нечто вроде первожизни — нечто вроде сознания, ровесника вселенной, разлитого в первичной туманности.

Теперь, человек конечно один из видов. Ясно из уже сказанного, что целью вселенной, ее сутью и назначением человек быть не может. *Élan vital* не может остановиться на человеке, не может ни на чем. Такого проекта, дойти до вида *человек* и остановиться на нем, изначально не было. Спонтанная жизнь продолжает искать. Человек мог иметь другое тело. Жизнь может найти другие формы.

*Но, однажды возникнув, вид «человек» естественно упрочивает себя, и может в видах самосохранения не дать себе расти.* Как всякий вид, он может захотеть *остаться*, увековечить себя. Так он в громадном большинстве своих особей и поступает, жертвуя истиной жизни ради жизни вида. Только в некоторых очень немногих телах продолжается творческая эволюция. И эволюция оправдана не существованием этого вида, а только поиском тех одиночек, которые отдают себя, свою волю предвечной *élan vital*, *élan créateur*.

Творческое сознание, которому не обязательно было быть воплощенным и в начале, и теперь, материализовалась в эту вселенную. *Не надо бояться поэтому, что творческая энергия остановится.* Если она сумела найти выход к явлению там, где пути не было, она не прекратит его искать и сейчас. *Никакой готовой вселенной нет. L'univers n'est pas fait, mis se fait sans cesse* <Творение Вселенной не закончено, она непрерывно творится>.

Бог по Бергсону или сама творческая спонтанность, или ее источник. *Он поэтому имманентен Своему творению и продолжает творить в его глубоком Я.* Бог есть бытие, т.е. становление. *Dieu n'a rien de tout fait* <Бог никоим образом не создан>. Имманентностью Бога Бергсон подставил себя жестокой критике, особенно католического богословия. Бог без трансценденции

неотличим от пантеизма. Но эта имманенция у Бергсона трансцендентна. В самом деле, ведь *élan vital*, как уже сказано, *никогда не входит весь целиком и без остатка ни в одно свое явление*. Его энергия всё творит, ни в чем, ни даже в человеке, *ни во всём вместе* не оставаясь как в равном себе. Как самое подвижное становление у Бергсона равно бытию, так ближайшая вещам имманенция равна трансценденции.

В последней книге «Два источника морали и религии» (1932) противопоставлены закрытое (отдавшее себя самоохранению и ставшее тупиком эволюции) общество со статической моралью и религией, <и открытое>. Эволюция продолжается только в открытых обществах — открытых всему человечеству и миру. Древнегреческие мудрецы, пророки Израиля, христианские мистики — человеческий тип, через который жизнь продолжает свои искания.

Отец Бергсона, музыкант, из польской еврейской семьи Берексонов, мать из английской еврейской семьи. Воспитывался во Франции, в основном в Париже. В Lycée Condorcet он показал одаренность одновременно в науке и литературе, греческой и римской классике. В 1878—1881 гг. учился в École Normale Supérieure, высшем педагогическом училище и соответственно преподавал. Тридцатилетнему учителю в лицее Клермон-Феррана (1883—1888) стало казаться, что он способен на новое слово в философии. Он писал об этом позднее Вильяму Джеймсу, американскому прагматисту: до того им владели механистические теории в стиле Герберта Спенсера, но все его взгляды переменялись, когда он заметил, к своему великому изумлению, что в научном времени есть только количество (как бы проекция на однородное пространство) и нет того, что Бергсон называл *durée* <дленис, длительность>, — нет *в принципе*, потому что позитивная наука собственно и состоит в вынесении *опыта длительности* за скобки. Человек науки абстрагируется — ради своих в сущности практических целей — от самого же себя. Так возник *Essai sur les données immédiates de la conscience* <Опыт о непосредственных данных сознания> (1889), за которую он получил в том же году докторскую степень. *Живое качество времени* противопоставлялось здесь *его проекции на количество пространства*, например на плоскости циферблата. Вся наука, от физики до психологии, фальсифицирует время, когда вводит его в схему, числовую или логическую. Об исходном времени мы знаем по сути всё, потому что оно то же самое что движение нашей жизни, — и мы не знаем о нем ничего, потому что попытка сказать о нем разлучается с

ним. Мое существование с каждым мгновением обволакивается своей собственной длительностью (*durée*) и катится как снежный ком, делающий себя постоянно другим<sup>441</sup>.

Я сижу спокойно за своим столом и пишу. Вдруг я замечаю, что звонит колокол, — т.е. я замечаю, что я *не заметил*, как он начал звонить. Я увлекся своим писанием и не слышал. И что теперь, единственный способ узнать, сколько ударов я прослушал, это сосчитать остальные, допустим их будет три, посмотреть на часы, на них 7 вечера, и вычислить, что увлекшись я пропустил 4 удара? Нет. Это *научный* способ. Он конечно привычен, большинство так и поступит, арифметика вошла в навык нашей рациональной жизни. Но пока я не замечал звона колокола, я его всё равно слышал: он вошел в меня своим *тоном*, который передался моему *настроению*. Он составил часть *длительности* моей души, и я не знаю какую; может быть очень большую; может быть, как весь Коран явился Магомету в одно мгновение экстаза, те несосчитанные удары колокола изменили мою судьбу, подсказали замысел книги, которая меня сделает на десятилетия самым известным автором Европы, будет переиздана за полвека несколько десятков раз — как и другие мои книги будут издаваться только на языке оригинала сотни раз. И если я сейчас не могу сказать *число* тех ударов колокола, которые я *прослушал*, то может быть в этом есть хранительный смысл: дело вообще не в их количестве, а в их качестве. — И верно ли что я не могу сказать их число? Снова и снова переживая в памяти те секунды слышания-неслышания, я *без счета* увижу их восстанавливающимися в памяти — пожалуй так же, как кошка, переносившая своих новорожденных котят по одному на новое место, без арифметики знает, сколько еще осталось взять. *Сколько было ударов, мы знаем каким-то другим, не арифметическим способом*. При желании мы можем их *подсчитать задним числом*. Так же *качеством* длится — вернее, *есть* по своей сути длительность — всё в природе, от растаивания сахара в стакане чая до Вселенной, существование которой есть «чистая длительность: последовательность качественных изменений, которые сливаются, взаимопроникают, без точных контуров, без всякой склонности к отделению одних относительно других, без всякого родства с числом: чистая гетерогенность»<sup>442</sup>.

<sup>441</sup> *Henri Bergson. Mémoire et vie. Textes choisis par Gilles Deleuze. Paris : PUF 1957, p. 2 (= L'Evolution créatrice. Paris 1911, p. 2).*

<sup>442</sup> *Ibid., p. 9 (=Henri Bergson. Essai sur les données immédiates de la conscience. PUF 1889, p. 77).*

Эта чистая гетерогенность запрещает считать; счет ее нарушит, ведь сказать *четыре удара* значит уже предположить их одинаковость, тогда как в действительности второй звучал иначе чем первый и ни один не значил для меня совершенно одно и то же. — Я вспомнил, спохватившись, и звон колокола, и мои мысли при нем. Мог бы и не вспомнить. Сила ударов на память не влияет: шумный паровой молот может мне не запомниться так, как едва слышный шепот. Память вообще не создана внешним воздействием. Память *мое свободное действие*. Об этом *Essai sur la relation du corps à l'esprit* <Опыт об отношении тела и духа> (1896) — книга, заслужившая внимание психологов-профессионалов, специалистов по афазии. Как понимание жизни-длительности сложилось из опыта колокольного звона, так жесткое различение тела и духа оказалось необходимо для понимания порога, иногда непереходимого, между разумной волей и ее материальной реализацией в афазии. Память независима от тела и использует его.

Время, память и поток сознания — главные персонажи романов Марселя Пруста, который был на 12 лет младше Бергсона, женившегося в 1891 году, когда Прусту было 20 лет, на Луизе Нойбургер, его двоюродной сестре.

После «Материи и памяти» слава Бергсона велика. С 1897 г. он профессор философии в *École Normale Supérieure*, в 1900 г. приглашен в *Collège de France*, самый престижный академический институт Франции. Настоящая мода на бергсонизм длилась до I мировой войны, только потом стала угасать.

*L'Évolution créatrice* <Творческая эволюция> (1907) самая большая работа этих лет и самая знаменитая его книга. Жизнь на земле пошла по двум главным путям, развитие инстинкта — у насекомых, и разума — у млекопитающих, вплоть до человека. Инстинкт и разум создание единого жизненного импульса (*élan vital*). В последней главе этой книги Бергсон уличает *всю* философию в статичности ее понятий.

В 1914 г. — Бергсону 55 лет — он уходит от активного преподавания. В 1915 г. он становится одним из 40 «бессмертных» и нобелевским лауреатом по литературе (прекрасный стилист) в 1927 г. В 1932 г., после четвертьвекового перерыва, появляются *Les Deux Sources de la morale et de la religion*. Два источника морали и религии — это опять же статика и динамика, разум и интуиция — поэтов, мудрецов и святых.

В этой книге Бог уже не так отождествляется со слепым творческим порывом. В завещании 1937 года Бергсон написал, что его размышления вели его с годами ближе к католичеству, в ко-



тором он начинал видеть совершенное осуществление иудаизма. Он «нравственно примыкает» к католицизму. И добавляет: он принял бы крещение, но, предчувствуя надвигающуюся волну антисемитизма, не хотел уходить из собрания преследуемых. За недели до смерти, 82-летний, он нашел в себе силы подняться с постели и дойти до очереди в учреждение, где по новому закону правительства Виши должны были регистрироваться евреи — хотя власти ему сообщили, что для него делается исключение.

*Мари-Жозеф Пьер Тейяр де Шарден* (1881—1955) конечно уже не раз пришел на память, пока вы слушали о Бергсоне. И стилем письма он тоже обязан Бергсону. 18-ти лет он был принят в Societas Jesu, тридцатилетним рукоположен в священники, профессор Католического университета в Париже. В 1920-м он защитил в Сорбонне докторскую диссертацию на тему «Млекопитающие нижнего эоцена Франции». С 1923 года, 23 года, он занимался в Китае палеонтологией и антропологией, был в экспедиции 1929 года, открывшей синантропа. С 1951 года в Нью-Йорке.

Тейяр де Шарден верующий эволюционист.

В его годы, при тогдашней доктринальной позиции католической Церкви, это было абсурдное сочетание слов. Особенно для члена ордена иезуитов, причем такого, который всю жизнь строго держался дисциплины ордена.

Что такое эволюция — теория, система, гипотеза? [...] Нет, нечто гораздо большее чем всё это: она — основное условие, которому должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными. Свет, озаряющий все факты, кривая, в которой должны сомкнуться все линии, — вот что такое эволюция<sup>443</sup>.

Не теория эволюция потому, что *все люди должны измениться, почувствовав себя носителями, агентами эволюции*. «Человек [...] не что иное как эволюция, сознавшая саму себя».

Как у Бергсона, жизнь у Пьера Тейяра не данность, занятая самосохранением, а *трансформация*, изобретение невозможного, что до этого было непредставимо.

[...] Жизнь [...] может идти всё далее по своей первоначальной линии лишь при том условии, если в определенный момент испытывает какую-то глубокую перестройку. Это обязательный закон [...] До тех пор пока эво-

<sup>443</sup> *Тейяр де Шарден*. Феномен человека. М., 1987, с. 12 сл.

люция представлялась нам лишь как простое движение к сложному, мы могли полагать, что она бесконечно развивается, будучи похожей сама на себя [...] Теперь же, когда под исторически возрастающим переплетением форм и органов перед нами обнаруживается не только количественное, но и *качественное* необратимое увеличение мозга (и тем самым сознания) [...] неизбежно ожидается событие нового порядка<sup>444</sup>.

Как красиво у Бергсона становление и только оно оказывается бытием, имманентность и только она оказывается трансценденцией, так у Тейяра эволюция жизни возможна только как серия *революций* — таких как клеточная революция, появление клеточной формы жизни, и «великая революция» формирования человеческой психики с многими ее качественно новыми особенностями («и всё это впервые»). Жизнь идет бросками, скачками изобретения невозможного.

Тейяр показывает понятную причину, почему мы не склонны замечать этот характер жизни. За наш короткий срок наблюдения мы видим только процессы в онтогенезе, т.е. в развитии одного индивида, а эти процессы при самом пристальном наблюдении извне плавные, скачков мы не видим. Другое разворачивалось бы перед наблюдателем, у которого в распоряжении например хотя бы миллиард лет: он увидел бы неправдоподобные скачки.

Рассматривая онтогенез человека, мы можем и не обратить внимания на то, в какой момент можно сказать, что новорожденный достигает разумного состояния, становится мыслящим. Ведь от яйца до взрослого здесь непрерывный ряд *состояний*, следующих друг за другом у одного и того же индивида. Какое значение имеет место разрыва или даже само его наличие? Совсем другое дело в случае филогенетического эмбриогенеза, где каждая стадия, каждое состояние представлены *различными существами*. Здесь совершенно невозможно (по крайней мере при наших нынешних методах мышления) уйти от проблемы прерывности<sup>445</sup>.

Как у Бергсона, у Тейяра Бог *трансцендентно имманентен* Своему творению. Опять же, это онтологический тезис, имеющий решающее *этическое* значение. Христианское призвание любви не доброе пожелание, извне привнесенное в человеческую ситуацию, а *развертывание закона жизни* — жизни именно как продолжающегося творения. *Всё творение исходно объединено взаимной симпатией* — через действие в нем единой божественной силы.

<sup>444</sup> Там же, с. 20.

<sup>445</sup> Там же, с. 21 сл.

Исходя из ложно понятых евангельских принципов часто полагают, что делают честь христианству, низводя его до уровня славявой филантропии. Не видеть в нем самую реалистичную и самую космическую из всех вер и надежд, значит ничего не понимать в его тайнах. Большая семья, царство Божие? Да, в каком-то смысле. Но в *другом* смысле: удивительное биологическое преобразование [...] Объединение, осуществляемое путем погружения Бога в вещи, Его превращения в «элемент», путем вхождения Его в самое сердце материи и обретения им там опоры, вот что руководит эволюцией<sup>446</sup>.

Материи и эволюции можно поэтому поклоняться, как в по-смертно издаших «Образах и речах» Тейяра:

Будь благословенна, мощная Материя, неодолимая Эволюция, вновь и вновь рождающая Реальность, ты, заставляющая нас в каждый момент выходить за наши пределы и так требующая от нас всё дальше и дальше идти в искании Правды<sup>447</sup>.

Как опять же для Бергсона, для Тейяра мыслима *одновременность* жизни и материи, или, что почти то же самое, он допускает *изобретение жизнью себя из неживого, из того, в чем ее никогда не было*. Так могла сама себя родить жизнь на земле из состояния, когда ее еще не было.

Некоторые ученые считали необходимым приписывать оплодотворение остывших светил каким-то межзвездным зародышам. Но эта гипотеза не только ничего не объясняет [потому что приходится спросить, откуда взялась жизнь там], но и искажает величие феномена жизни, как и его благородного следствия — феномена человека. Фактически она совершенно бесполезна. Зачем искать какие-то непонятные оплодотворяющие начала для нашей планеты в космическом пространстве? Сама молодая Земля по своему первоначальному химическому составу в целом и есть тот чрезвычайно сложный зародыш, который нам нужен<sup>448</sup>.

В богатстве философской мысли, найдем ли мы у Тейяра больше чем у Бергсона и других авторов, которых он проходил со своим учителем, аббатом и литературоведом Henri Bremond (1865—1933)? Называют «особенностью» его гносеологии то, что

<sup>446</sup> Там же, с. 25.

<sup>447</sup> P. Teilhard de Chardin. Images et paroles. Paris, 1966, p. 60.

<sup>448</sup> Тейяр де Шарден. Феномен человека..., с. 29.

[...] объект и субъект переплетаются и взаимопреобразуются в акте познания. Волей-неволей человек опять приходит к самому себе и во всём, что он видит, рассматривает самого себя<sup>449</sup>.

«Взаимопреобразование» здесь просто еще одно название для *фузии*, *коинциденции* в акте интуиции у Бергсона. Новыми надо считать конечно доктринальные — в то время очень смелые, запрещенные орденом к публикации — выводы Тейяра, касающиеся его предположений о ключевом значении нового, просвещенного эволюционным учением христианства в истории Земли.

Сказать о христианстве, что, несмотря на все внешние свидетельства в пользу противоположного, оно приспосабливается и растет в мире, чудесным образом расширенном наукой, это значит видеть лишь половину из того, что происходит. Эволюция каким-то образом влила новую кровь и в христианские перспективы и надежды. Но взамен этого не обязана ли, не готовится ли христианская вера сдаться или даже заменить собой эволюцию? На земле нельзя ожидать никакого прогресса [...] без примата и триумфа личностного начала, венчающего собой дух [...] Только христианство способно на современной земле синтезировать в едином жизненном акте Всё и Личность<sup>450</sup>.

Надежда Тейяра только на католическое христианство и на Запад, не на Восток, не на Китай, где еще в конце XIX века продолжается по существу застывший неолит, не на Индию, которая «увлеклась метафизикой до того, что этим себя погубила»<sup>451</sup>, повторяет бергсоновское деление обществ на открытые и закрытые.

Может быть ноосфера вклад Тейяра? Дело даже не в том, что не он один говорил о ноосфере. Если сознательное начало было уже в исходном импульсе жизни, *élan vital*, причем этот импульс с самого начала был, как говорит Бергсон (и соответственно Тейяр тоже), «законченным», то введение понятия ноосферы оказывается излишним, она подразумевается сама собой — эта инстанция имела бы смысл как самостоятельная, если бы исходная эволюционная энергия жизни могла прерваться, иссякнуть, но ни Бергсон, ни Тейяр такой возможности не допускают.

<sup>449</sup> Там же, с. 31.

<sup>450</sup> Там же, с. 32.

<sup>451</sup> Там же, с. 169.

Космическая катастрофа, биологический распад, или попросту приостановка роста, или старение — все эти пессимистические картины последних дней Земли имеют то общее, что их создатели *без поправок* переносят на всю жизнь особенности и условия умирания отдельных индивидуумов, как ее элементов. Разбитость, болезни и дряхлость. Такова смерть человека, такова и смерть человечества. [...] Рассматривая историю [космоса и планеты] в целом, биологическая ситуация мне представляется совсем иной [...]

Мир в его нынешнем состоянии нельзя было бы уразуметь, наличие в нем мыслительности (*du réfléchi*) было бы необъяснимо, если бы мы не предположили тайного соучастия бесконечно громадного и бесконечно малого в согревании, питании, поддержке до конца путем использования, с одной стороны, случая и обстоятельств, с другой стороны, свободы появившегося между ними сознания. Нам надо исходить из этого соучастия. *Человек незаменим*. Значит, сколь бы невероятной ни была перспектива, он должен достигнуть конечной цели, не по необходимости, конечно, но неминуемо [...] Всё дальше в невероятное, из которого мы вышли<sup>452</sup>.

Контраст перехода после немецкой мысли, с которой мы имели дело до сих пор, в более легкую, гармоничную, светлую среду французской мысли — еще мал в сравнении с новизной, которая ощущается в островной, англо-саксонской мысли. Замечают влияние раннего *прагматизма* на Бергсона.

*Peirce, Charles Sanders* <*Чарльз Сандерс Пирс*> (1839, Cambridge, Mass. — 1914, near Milford, Pa.), американский математик (и сын известного математика), химик, логик (логика отношений), философ, назвавший свою мысль кантовским термином *прагматизм*. В юности вместе с отцом он занимался астрономическими расчетами в американских обсерваториях, в основном в Гарварде — соотнесение американских точек космического наблюдения с европейскими, попутно фотометрические исследования и уточнение формы нашей галактики. В 1871 г. он опять же вместе с отцом получил задачу установить геодезическую связь между точками астрономического наблюдения на Западном и Восточном побережьях Америки. Для этого понадобилось уточнить степень эллиптичности земли, и Чарльзу удалось теоретически продумать и практически применить маятник как средство измерения силы тяжести. Для этого потребовалась точность измерения, и он начал измерять длину метра длиной световых волн. Между 1873 г. и 1886 г. он проводил свои маятниковые замеры силы тяготения

<sup>452</sup> Там же, с. 217.

на двадцати геодезических станциях в Европе и Америке и, через помощников, в других местах.

Начальству казалось однако что он слишком медлителен, занимается много чем не надо. С геодезической работы ему пришлось уйти в 1891 г., и до конца жизни он оставался свободен от трудовой занятости и соответственно от оклада, иногда зарабатывая как инженер-консультант по химии, исполнитель математических расчетов и как автор изобретательских патентов.

Он был избран членом American Academy of Arts and Sciences (1867) и National Academy of Sciences (1877). Его доклады там были по логике, математике, физике, геодезии, спектроскопии и экспериментальной психологии. Избран членом London Mathematical Society (1880). В Германии он получил бы кафедру логики или философии, но в Америке кафедр логики не было, хотя в Johns Hopkins University он читал по логике с 1879-го по 1884 г.

*Чарлз Пирс* расширял логику до общей теории знака, семиотики. Одна из недописанных им книг называется «A System of Logic, Considered as Semiotic» <Система логики, рассматриваемой как семиотика>.

Бывает, как вполне понятно, действие динамическое, или механическое. От него отчетливо отличается, однако остается тоже действием, *sign action*, или *симвоозис*. Всё, на что опирается наша молчаливая мысль, — чувство, образ, понятие, что угодно, — Пирс называет знаком (*sign*). Почему не вещь? Потому что всё, присутствующее для нас, так сказать, окрашено нами и несет нас в себе. То, что простодушному кажется чисто внешним объектом, есть «обнаружение в явлении» (*phenomenal manifestation*) нас самих. Почвой знака остается конечно событие мира, но прошедшее через нас. Так радуга есть обнаружение солнечных лучей в дожде и одновременно обнаружение дождя, при том что сами по себе солнечные лучи и дождь невидимы. «Получается, что когда мы мыслим, мы сами — как мы есть в этот момент — проявляемся как знак»<sup>453</sup>.

Мысль означает тут, как у Декарта, всё создаваемое. Сознание квантуется знаками. Надо поэтому говорить не отдельно о мысли и ее знаке, а о мысли-знаке. Ею движет всегда из-за спины сознания реальная действующая сила (*real effective force behind consciousness*), например переживание. Пересчет мысли на переживание однако невозможен; сама мысль и есть его ближайшее выражение. Поэтому, несмотря на свою спровоцированность событием, «всякая мысль в той мере, в какой она есть особенного рода переживание, является попросту окончательным, необъяснимым фактом»<sup>454</sup>. Нумерическая единственность, идiosинкразия, непостижимость, немыслимость

<sup>453</sup> Чарлз Сандерс Пирс. Начала прагматизма. СПб., 2000, с. 25.

<sup>454</sup> Там же, с. 30.

правят жизненным потоком, но мы знаем обо всей этой сложности только то, что содержится в мысли, т.е. в умственных знаках. Всё, кроме данного нам в представлении (*representation*), можно спокойно считать просто материальным свойством знака. О материи нельзя в строгом смысле ничего сказать. «Реальность, никак не репрезентированная, есть реальность без отношений и качеств»<sup>455</sup>.

Есть таким образом только знаки. Человек есть тоже знак (*human sign*), только что гораздо более сложный чем слово. Человек-знак, скажут нам, растет; обогащаясь информацией, он начинает значить больше. Но, например, и слово *электричество* сейчас значит больше чем во времена Франклина. Слова могли бы повернуться к человеку и сказать ему: всему, что ты значишь, научили тебя мы. Человек отличается сознанием, которого у слова нет? Однако сознания нет и у спящего. Оно не нужно при подъеме духовной жизни; наоборот, осознанием бывает сорван богатый умственный процесс. Сознание обостряется с расцветом животной жизни и упадком духовной. Легко можно представить себе бессознательного изобретателя, творца. Наличие у человека иногда сознания дает не слишком большое отличие от знака.

Человек есть знак. Человек в его мысли есть внешний знак. Поскольку человек есть мысль, мой язык есть итоговая сумма (*the sum total*) меня самого.

Человеку трудно это понять, пока он упорствует в отождествлении себя со своей волей, своей властью над животным организмом, с грубой силой. Но организм есть лишь инструмент мысли. И самость (*identity*) человека состоит (*consists*) в *связности* (*consistency*) того, что он делает и что мыслит. Наконец, в той же мере, в какой всё реально сущее есть то, чем оно может окончательно стать как нечто известное в идеальном состоянии полной информации, мысль есть то, что она есть, лишь в силу ее обращенности к будущей мысли. Существование мысли зависит от того, что станет потом, а потому она имеет лишь потенциальное существование, зависимое от будущей мысли сообщества. Индивидуальный человек, поскольку его отдельное существование проявляется лишь в его невежестве и заблуждении, в той мере, в какой он отделен от таких же смертных и от того, чем они и они имеют стать (*are to be*), есть только отрицание<sup>456</sup>.

Логика высшее наше умение. Она сложное искусство, требующее долгой школы. Сужение логики до форм умозаключения

<sup>455</sup> Там же, с. 47.

<sup>456</sup> Там же, с. 50 (*Some Consequences of Four Incapacities* // *Journal of Speculative Philosophy*, 1868, 2, p. 157).



повредило ее престижу. Настоящее дело логики состоит в том, чтобы осмыслить известное нам и увидеть в нем больше и глубже чем мы видели до сих пор.

Возможно, логику подарил нам дарвиновский естественный отбор. Мы в целом конечно логические животные. Но наша лучшая способность затемнена менее чистыми природными свойствами. Например, мы обычно больше живем надеждами, чем то было бы оправдано логикой. Отсутствие фактов, которые служили бы прочной опорой для наших надежд, редко смущает наше благодушие. Нам всегда легко удастся успокоить себя. Жизненный опыт, конечно, разрушает наши неоправданные надежды, но он очень редко излечивает нас от оптимизма.

Наш душевный покой обеспечен *верованиями* (beliefs). Значение, в каком склонны слышать это слово на континенте, нуждается в поправке. Островное (англо-американское) I believe предполагает, что я не просто верю, полагаю, считаю, но по вере веду себя. Свой прагматизм, предложенный в серии статей Illustrations of the Logic of Science для журнала Popular Science Monthly, Пирс скромно называл просто приложением определения веры, которое дал ученик и критик Джона Стюарта Милля, шотландский логик Александр Бейн: «То, на основании чего человек готов действовать»<sup>457</sup>. Некоторые переводчики передают этот оттенок в belief через *убеждение*. В чем я убежден, то практически осуществляю.

Убежденность в *логике* была настроением ее рыцаря.

Гений логического метода, человек должен любить и почитать <логику> как свою невесту, которую он выбрал среди многих других. И он знает, что он был прав, сделав свой выбор. Теперь он должен, оставив жалобы, работать, бороться за нее, стремиться быть достойным рыцарем и победителем, вдохновленным той, чье великолепие возбуждает его храбрость<sup>458</sup>.

Строго говоря, каждое убеждение стоит под вопросом. Однако сомнение тревожно и потому неприятно. Мы готовы задавать беспокойные вопросы разве что в надежде на скорое разрешение сомнений. Так человек согласен потерпеть некоторый голод в ожидании сытного обеда. Естественным образом мы всегда спешим от сомнений к убеждениям. Построив систему убеждений, мы реже впадем в неприятное замешательство.

<sup>457</sup> A. Bain. John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections (1882). Цит. по: *Пассмор*. Сто лет философии..., с. 75.

<sup>458</sup> Чарлз Сандерс Пирс. Начала прагматизма..., с. 124.

Обеспеченность, доставляемая убеждениями, так приятна, что выработав их, мы удовлетворены и готовы считать их истиной.

Удовольствия умиротворенной веры (belief) перевешивают все неудобства, происходящие от самообмана. Так человек, убежденный (believing) в том, что после смерти ему уготовано место в раю при условии выполнения при жизни некоторых простых ритуалов, отдается этому дешевому удовольствию, по определению не имея никаких шансов убедиться в том, как наивна и неосновательна его вера<sup>459</sup>.

Исторически и статистически преобладает закрепление убеждений способом упрямого настаивания на них (религия) или способом усмирения несогласных (государство). Не так давно возникла и пока еще не утвердилась научная школа терпеливого логического рассуждения. Она начинается с догадки, что если всякое столкновение взаимоотрицающих мнений неприятно, то надо искать под уровнем шаткой обыденности, где возникло столкновение, уровень постоянной Рсальности. Пока человечество было уверено, что тяжелые тела падают быстрее легких, спорам о законах движения не было видно конца. Надо было, чтобы несколько — немного — эксцентричных и нестандартно мыслящих людей убедили сначала здравомыслящее меньшинство, а потом всех остальных вслушаться в то, что говорит нам природа. «Испытание (trial) этого опытного метода, которым, несмотря на резкое неприятие его со стороны большинства, естественные науки руководствовались в течение последних трех столетий, вселяет в нас надежду, что мы всё ближе и ближе продвигаемся к становлению такого мнения, которому уже не суждено быть опровергнутым»<sup>460</sup>.

Школа научной логики может рассчитывать только на медленный успех, потому что против нее стоит массовая власть, не терпящая подрыва идеологии, церковная вера, пересудить которую невозможно, и метафизика, манящая априорной складностью своих интуиций. Однако самый большой враг логика — его нерешительность.

В убеждении наиболее важна его цельность. Некто убежден, что имеется такая вещь как истина, тем и отличающаяся от заблуждения, что если действовать в строгом соответствии с ней, то она путем здравого размышления приведет его к цели стремления. Но если, не отказываясь притом от сво-

<sup>459</sup> Там же, с. 106 сл.

<sup>460</sup> Там же, с. 120.

его убеждения (belief), он не осмеливается признать истину и исподволь избегает ее, то этот некто находится несомненно в жалком состоянии ума<sup>461</sup>.

Отсюда ясна первостепенная важность отчетливого ума. Придерживаться формализма тут недостаточно. Достижима более высокая ясность мысли чем предложенная профессиональной логикой. Подумаем о том, что такое *полнота* мысли. О ее завершенности нет оснований говорить, пока мы не видим всех вызванных ею перемен в наших привычках. Важно именно не одноразовое задуманное поведение, а укрепившийся навык действия. Мысль, как бы она ни была неуловима, всего отчетливее определяется созданными ею изменениями в сфере практического<sup>462</sup>.

Это правило лишь развертывает логическую максиму, завещанную Иисусом Христом: «По плодам их узнаете их» (Мф 7, 16). Здесь недостаточно смотреть только на результаты усилий отдельного индивида, которых может не оказаться. Ничего, казалось бы, не сделав в жизни сам, он оставил невидимый след в истории народа. Пока человеку кажется, что он совершенно один, он исподволь осуществляется как член общества. Его история, как вся природа, постепенно исполняется Духом Божиим. Не *мой*, а *наш* безграничный опыт решает в конечном счете. Индивид со всем своим действием и бездействием здесь только тайное средство в достижении цели поколений, разглядеть которую не в наших силах.

Неверно однако понимать это правило примитивно в смысле толкования знака через поступки. Пирс призывает не отрывать слово от действия, производимого им в мире. Непрерывная симфония мысли достигает кульминации в *убеждении* и завершается как финалом *действием*, но нельзя говорить, что *цель* всей симфонии состоит в кульминации и финале. Как симфония стремится к финалу, так мысль обращена к *замысленному действию* (conceived act), которое настолько же не расстанется с мыслью, насколько финал симфонии не другое чем она сама. Расшифровывать мысль через следующие за ней действия не намного лучше чем думать, что весь смысл работы живописца заключается в перенесении красок из тюбика на полотно.

Разве Пирс хочет сказать, что мысль сама по себе, медлительная и затаенная, не стоит внимания, пока не дойдет до поступка? У многих прагматистов получается так. Для Пирса мысль и до

<sup>461</sup> Там же, с. 123.

<sup>462</sup> Там же, с. 137.

решения о поступке, как и ее отсутствие, меняет поведение, и чем незаметнее, тем серьезнее. Если что и может по-настоящему изменить поведение, то это тихая работа мысли. Убеждения складываются по мере прояснения идей.

Не первый раз мы видим здесь, как внутри новейших учений прорастает древность. Новостью Сократа было возвышение науки о поведении, этики, в ранг первой философии. Будем действовать, и практика покажет, проверит наши теории — это перевернутый, ужасающий Пирса прагматизм, «философия бизнесмена», не понимающего, что главное происходит до действия в мысли. Поступать надо сейчас, на уровне идей, помня, что практика будет уже неотвратимо следовать из них, светлых или непроясненных. Потом уже ничего не сделаешь. Мысль неизбежно станет или уже стала поступком.

Расстроенный пониманием своих идей с точностью до наоборот, шестидесятилетний Пирс переименовал своё детище в *прагматизм* — «название достаточно уродливое, чтобы не бояться похитителей детей»<sup>463</sup>.

Пирс экспериментатор, человек лабораторной науки. Потянувшись к метафизике, он был смущен необязательностью рассуждений и случайным характером построек, сделанных явно из подручного жизненного материала. Мысль некоторых философов, Канта, Беркли, Спинозы, привлекла его строгостью, наминавшей родную лабораторию. Пришелец в философии, каким себя считал Пирс, не боялся встать на позиции, которые у философа-профессионала показались бы возвращением к древней традиции. Захватывающая новизна его прагматизма заключается в естественности, с какой он делает этот шаг.

Реальность, расположенная за областью мыслезнака, по определению недостижима. Пирс видит, какой неприступной она остается для великого Канта. Подойдем к ней прагматически, т.е. спросим не *что она такое*, а *что она делает с нами*. Массу вещей. По-видимому, от нее зависит наше состояние и больше, всё наше существование. Что, если не реальность, меняет, прекращает его? Реальность своей властью задевает нас, и если мы не отдаемся слепо ее потоку, как делают государственные конформисты, и не диктуем ей свою волю с самоубийственным упорством, как делают религиозные фанатики, то начинается долгий процесс освоения реальности. Мы приучаемся к ней и она изменяет наше

<sup>463</sup> Там же с. 161.

поведение. Таким образом, единственное, что мы с сохранением достоинства позволяем реальности, — это медленное и постепенное «установление убеждения (belief)» и соответственно строя ума, определяющего образ жизни.

В учении о том, что единственное следствие реальности для нас это изменение наших убеждений, онтология переходит в гносеологию и одновременно в этику. В самом деле, научения от реальности не произойдет без разумного сопротивления ей. Важно при этом рано иметь навык дисциплины, потому что стоит только один раз уступить искушению, то и в следующий раз оно скорее всего возьмет верх. Тогда не придется говорить о свободе воли, а без нее не будет установления убеждений реальностью и самой реальности, которой станет негде явиться как таковой. Всё, что существует (exists), выступает (ex-sists), т.е. «реально действует на другие существования (existents), обретая тем самым свою самотождественность — существующее по определению индивидуально»<sup>464</sup>.

Пирс признает, что его формула прагмати(ци)зма, по которой разумная интенция (rational purport) понятия (слова или фразы, сливающихся в понятии символа) состоит исключительно в его возможном воздействии на жизненное поведение (conduct of life), развертывает смысл, вычитываемый им у Капта, Беркли, Спинозы и других философов, «очищенных от сора», от «бессмысленный тарабарщины» онтологической метафизики, где слова определяются по кругу одно через другое. Пирс разрешает считать прагматизм пара-позитивизмом, с той главной отличительной особенностью, что он восстанавливает верно понятую метафизику вместо того чтобы только насмехаться над ней.

Хорошую традиционную ноту задает учение Пирса о том, что реальность не обязательно существует. Общим понятиям, т.е. всем несобственным именам, не соответствует ничто существующее. Не существует *солдат*; это всего лишь форма, или тип, которому могут более или менее соответствовать или не соответствовать существующие или не существующие вещи. Не существуют *истина*, *справедливость*. Однако эти общие понятия реальны и действительны. Хотя мир порочен — или потому что мир порочен — они самые могущественные силы, приводящие в движение историю. Индивидуальности, которые одни только действительно существуют, ограничены своим столь же неповторимым окружением. Общее благодаря своему несуществованию

<sup>464</sup> Там же, с. 175.

касается всех и упорядочивает хаос нумерических индивидов. Конечно, индивидуальная неповторимость — тоже одна из общих форм, существование которой представляет проблему. Но, существует она или нет, реальность остается тем, что способно изменить мои убеждения.

Единственным и смертельным врагом Пирсова прагматизма был прагматизм, редуцировавший мысль к действию. По Пирсу, мысль завершается в поступке, который получает смысл только от нее.

Сделай в реальности прагматизм Деяние Бытием и Назначением человеческой жизни, это означало бы его смерть. Ибо сказать, что мы живем лишь ради действия как такового, не учитывая мысль, которую оно воплощает, значит сказать, что нет такой вещи как разумная интенция<sup>465</sup>.

Будем действовать, и практика покажет, выверит наши убеждения или теории — вот перевернутый, устрашающий Пирса прагматизм, «философия бизнесмена». Прагматизм требует понять, насколько мысль есть уже поступок. Всё главное происходит в ней рано и на уровне идей. Практика будет неотвратимо вытаскивать из того, как сложится мысль, так что потом можно будет изменить уже только «убеждения».

В 1905 году, когда его первый последователь Уильям Джемс, плохо умевший объяснить даже, для чего нужна математика, перестал нравиться Пирсу, он переопределил принцип прагматизма с тонкостью, непостижимой для среднего прагматиста.

Разумная интенция любого символа заключается в целом всех общих способов рационального поведения, которые в зависимости от всевозможных обстоятельств и намерений способны привести к принятию этого символа<sup>466</sup>.

Символ у позднего Пирса стоит на месте знака, т.е., как мы помним, всего того, что несет значение, включая слова и предложения, мысли и понятия. Пирс отбросил деление *термин-высказывание-умозаключение* на том основании, что термин не совсем элемент; через свою коннотацию и денотацию он содержит в себе рудимент утверждения, а высказывание, или предикация, содержит в себе рудиментарное умозаключение. Символ есть всё то, что может через свое прояснение (просвечивание)

<sup>465</sup> Там же, с. 174.

<sup>466</sup> Цит. по: *Пассмор. Сто лет философии...*, с. 82.

изнутри, со стороны своего смысла, изменить наше поведение. Прочитанное последнее определение говорит, что символ имеет цель или смысл и тем самым оправдан, если в данных конкретных обстоятельствах и при данном нашем желании достичь чего-то для нас открыта некая последовательность разумных и приемлемых поступков, внутри которой данный символ, т.е. идея или понятие, служат этой приемлемой для нас части нашего образа жизни. Сложно? Пожалуй. Здесь, похоже, приоткрывается недостаток прагматизма. Он слишком легко истолковывается на уровне «философии бизнесмена» и оказывается слишком сложным интеллектуальным построением на серьезном уровне, начиная сразу уступать здесь традиционным понятийным построениям. Интеллектуализм дается Америке как-то нелегко.

По-русски мы сказали бы, что знак не столько значит — вообще эта тавтология мало о чем говорит, — сколько ведет или *отсылает*, если воспользоваться термином Хайдеггера, у которого много невольных перекличек с пирсовским прагматизмом. Знак пуст, если не ведет к какому-либо разумному поведению. Многие знаки метафизики в этом аспекте пусты и требуют деструкции.

Прояснение символа изнутри не означает его приведения к лексической отчетливости. Жутковатое общество, где каждый точно знает, чего хочет и что надо для этого делать, противоположно мысли Пирса. Скорее наоборот: идея достигнет своей истины тогда, когда узнает и примет свою неокончателность и больше, свою возможную ошибку.

Истина есть согласие абстрактного утверждения с предельным идеалом, к которому научное верование (scientific belief) идет путем бесконечного исследования. Таким согласием абстрактное утверждение может заручиться благодаря признанию его неточности и односторонности, причем такое признание является существенной составной частью истины<sup>467</sup>.

Формула снова слишком сложна. Истину, понимаем мы из нее, обеспечивают две вещи: память о том, какие бесконечные исследования оправданы в целях приближения к ней, и признания неточности и односторонности всех наших утверждений. Обоснование неистины истины у Хайдеггера и незнания знания у Витгенштейна выглядит основательнее и красивее. Метафизика

<sup>467</sup> Статья Пирса «Истина» для «Словаря философии и психологии» под ред. Дж. Болдуина (Dictionary of philosophy and psychology, ed. by J.M. Baldwin, v. 1–3, N. Y.–L., 1901–05; Gloucester, 1957).

американца похожа на изящные танцы слона. У них есть однако неизвестная континенту молодая сила.

Другое дело логика. Пирс вырос в семье математика. Логико-математическая символика была ему понятнее слов; среди формул он чувствовал себя как рыба в воде. Современные исследователи наследия Пирса убеждаются, что в логике он сделал очень много. «Временами заумный и эксцентричный, он никогда не был заурядным»<sup>468</sup>.

Пирс обогатил логику отношений, отчетливо заговорив о трехместных предикатах типа « $x$  значит  $y$  для  $z$ » и их комбинации в многоместные предикаты. Без третьего элемента предикаты типа « $x$  значит» и « $x$  значит  $y$ » зависят в вызывающей неопределенности. Встает неизбежный вопрос, в какой системе имеет место названное значение. Знак есть всегда нечто представляющее что-либо кому-либо в некотором отношении или качестве. Для определения знака требуется таким образом как минимум трехместное отношение.

Мы имеем здесь случай неизбежности и естественности триады. Пара наблюдаемое-наблюдатель снимается у Пирса их непрерывной связью. «По своей сущности прагматизм относится к триадическому классу философских доктрин, причем его сущности это отвечает гораздо больше чем сущности гегельянства»<sup>469</sup>. У Гегеля тезис и антитезис снимаются в связывающем их синтезе. У Пирса все углы троичи равноможны.

12 кантовских категорий он заменяет триадой *качество-отношение-представление* (репрезентация), позднее *качество-реакция-медиация*. У Гегеля в триаде нечто — столкновение с миром — *третьейская инстанция разума* мысль в конечном счете вбирает в себя обе предыдущие ступени. Чтобы убрать впечатление лестницы, где нижние части служат верхней, Пирс формализовал моменты триады до *первичности-вторичности-третьичности* (Firstness-Secondness-Thirdness). Триада нередуцируема. Все ее стороны одинаково входят в понятие на правах одновалентных, двухвалентных и трехвалентных элементов.

Троично и деление знаков на иконы, индексы и символы, где первые соответствуют качествам, вторые отношениям (реакциям), третьи разумной интенции. Пример иконического знака — фотография. Индекс вызван объектом, как дым огнем; служить иконой объекта он не может. Символ, «сведенное вместе», по произволу

<sup>468</sup> Пассмор. Сто лет философии..., с. 104.

<sup>469</sup> Чарльз Сандерс Пирс. Начала прагматизма..., с. 181.



мысли связывает что угодно с чем угодно; он рожден избытком жизни в социуме, который творчески завязывает свободные связи между вещами, вошедшими в круг его интенций. Символы делятся на термины, пропозиции и аргументы (научные выводы).

Последние делятся на абдукции, индукции и дедукции. Знак, мы помним, вовсе не обязательно только слово. Он мысль, жест, поступок — что угодно, что имеет *интерпретанту*. Например, туча знак дождя, интерпретантой которого становится действие закрывания окон в доме. Звук захлопываемых окон при этом тоже знак для тех, кто его слышит, а именно знак приближения тучи. Что становится интерпретантой понятий разума? Поступки, совершаемые в соответствии с ними, и в конечном счете история человечества. Знак ведет не в бесцельную неопределенность, а к логическому выводу. Как в логике Гегеля, вывод в логике Пирса в каждом из своих трех аспектов имеет исторические и этические составляющие. Абдукцию Пирс понимает как процедуру перехода от «удивляющего факта» к гипотезе с целью объяснить его и тем снять удивление перед ним. Индукцией Пирс называет процедуру проверки гипотезы вплоть до установления, так ли фактически обстоит дело. В обычном представлении индукция ведет от фактов к гипотезе. Переворачивая их соотношение, Пирс отдаст должное реальному отношению между открытием и методом. В рабочей науке открытие первично; метод подверстывается к нему в порядке его рационального освоения научным сообществом. Здесь сильное место теории Пирса. Не случайно его мечтой было добиться, чтобы все эти три момента были приняты как основные части общей логики науки. Весь прагматизм он понимал как абдукцию от удивляющего факта экзистенции к методу поведения в ней.

В своей геодезической службе Пирс проверял на практике научного исследования, как работает его логика. Он был уверен, что логик должен в совершенстве владеть внутренними секретами и приемами практической науки. Уволенный со своей геодезической службы начальством, которому не нравились его затяжки и экскурсы, Пирс последние 26 лет своей жизни провел со своей второй женой на ферме под Милфордом (Пенсильвания) в условиях непривычной для американского ученого бедности. В наши дни он признан самым оригинальным и многосторонним мыслителем из рожденных до сих пор американской землей. До сих пор мало изучена его космология и теория эволюции.

Среди друзей, помогавших бедствующему Пирсу, на первом месте был *William James* <Вильям Джеймс> (1842—1910), брат

романиста Генри Джеймса, сын отца эксцентрика и антиклерикала, почитателя мистики Сведенборга. Джеймс учился в Америке и во Франции, пробовал себя в живописи и химии, медицине и зоологии. В Германии он учился у физика и физиолога Германа фон Гельмгольца и патолога Рудольфа Вирхова, одновременно занялся психологией и кантианством через Шарля Ренувье. О нем надо сказать из-за его влияния на Джеймса.

*Charles-Bernard Renouvier* <Шарль-Бернард Ренувье> (1815—1903), free-lancer в философии, писал много и был во многих отношениях, в том числе своей прижизненной знаменитостью, предтечей Бергсона. Как все тогда, он принял кантовский неокритицизм, дополняя его однако *персонализмом* и очищая Канта от остатков метафизики с ее первобытными идолами-фетишами *сущность, материя, абсолют, бесконечность* (числа, пространства, времени). Разумеется, он отбросил и *вещь в себе*. Чего же явлениями являются тогда феномены? Явлениями самих себя. Их глубина возникает от неисчислимых связей, в которые они вступают между собой. Бог есть беспредельно совершенствующийся моральный закон. Человек есть свободная воля и ее самоопределение, абсолютно не зависящее от законов природы. Личность есть то, чем она положила себе быть, поэтому разницы между знанием и верой нет. История есть постепенное расширение области человеческой свободы.

До 30-ти лет Джеймс часто болел, в Германии у него был нервный срыв и попытки самоубийства. Получив степень доктора медицины, он, фактически полуинвалид, неврастеник, в доме отца не мог начать практику.

Если Чарлз Пирс стопроцентный американец, даже по неловкости его научной терминологии, то Джеймс наполовину явно европеец, искушенный в оттачивании своего философского языка. Однако вот американская черта, определившая всю его жизнь. Согласно его рассказу, идея *свободы воли*, воспринятая через Ренувье, вернула ему здоровье. Подавленный личными и профессиональными проблемами, он решил применить принцип свободного самоопределения личности к самому себе. Пусть первым актом моей свободной воли будет вера в свободу воли, сказал он себе. Как у Ренувье, это означало прекращение веры в какую бы то ни было детерминированность чего бы то ни было чем бы то ни было. Человек будет тем, чем он хочет быть. С таким решением личной проблемы связаны все новшества, предложенные Джеймсом в психологии, философии, религии, в методологии естественных наук. Первым шагом новаторства был революционный

переход от старой интеллектуальной психологии к лабораторной экспериментальной психофизике, вторым — к философии как изобретению и открытию.

Куда делась старая неврастения. Джемс словно подключился к богатому источнику энергии. Заключив договор на учебник психологии, он подготовил монументальный двухтомник «The Principles of Psychology» <Принципы психологии>, вышедший в Нью-Йорке в 1890 г. Мысль здесь выводилась из биологии как орудие борьбы за жизнь.

В отличие от Пирса, Джемс не был «человеком из лаборатории». Его интерес к психофизике уходит по мере того как его «Принципы психологии» становятся известнее. Он берется за проблему Бога и бессмертия души, преподает историю религий и этику, одно время в Эдинбурге. Десятилетие этого увлечения кончилось написанием книг «Воля к вере» (1897) и «Многообразие религиозного опыта» (1902). С изданием этой книги кончился однако и интерес Джемса к психологии религии.

Он становится философом. Идси прагматизма звучат у него проще и доходчивее чем у Пирса. Смысл любой идеи — научной, религиозной, философской, политической — надо искать только в вызванной ею линии поведения; истина и ложь проявляются из следствий, к которым ведет идея. Новая мысль захватывала его слушателей открываемыми ею возможностями тотальной критики метафизических абсолютов — может быть, радикальнее чем у Ренувье. Американская кафедральная философия, впавшая было в скучный застой повторения старых истин, словно напилась свежей крови.

Лекции этого периода Джемс издал под названием «Pragmatism: A New Name for Old Ways of Thinking» <Прагматизм: новое название для некоторых старых методов мышления> (1907). Новый термин вытеснил старое именование позиции Джемса, *радикальный эмпиризм*. Ренувье легко узнаётся в главной теме этой книги: отношения между вещами, их сближения и расталкивания не менее реальны чем сами вещи, и под многообразием вещей нет никакой нужды подводить какое-то субстанциональное основание. «Вещь в себе» не нужнее чем потаенная черепаха, на спине которой стоит вселенский слон.

С прагматизмом в руках — или в головах — американская философия попробовала эмансипироваться от Европы. Аудитории новоявленного пророка были переполнены, люди пытались расслышать Джемса из коридоров. В отличие от чудака и самодума Пирса Джемс легко повел за собой интеллектуальную мас-

су. Его приглашали повсюду, он читал в Англии (Оксфорде), где благодаря Фердинанду Шиллеру прагматизм привился — но не в Германию, где его совершенно не поняли.

Пирс со скептическим уважением оценивал публицистический талант Джемса. Популярности Джемса прибавил его анти-милитаризм, религиозная свобода, защита угнетенных.

«Радикальный эмпиризм» признаёт, конечно, только опыт — чувства, страсти, веры, научного эксперимента. Опыт при этом может быть назван даже «потоком сознания». Но Америка оксаном отделена от Европы. Такого абсурда, что будто бы мы знаем только наши ощущения, не мир, она не потерпит. Здравый реализм американцев не покинет.

Мы непосредственно воспринимаем вещи в себе. Нет ничего лживее утверждения, будто мы воспринимаем только собственные идеи. Без преувеличения, оно — олицетворение лжи<sup>470</sup>.

К тому, что Пирс сказал здесь в 1896 году, Джемс конечно присоединился. Для сомнений в существовании «внешнего мира» было слишком много интересных новых фактов, открываемых физиологией, этнографией, психологией, биологией.

«Поток» Джемса близок к бергсоновской *durée*. Неостановимое течение пугает американца не больше чем француза; оно наоборот говорит о связности непрерывно нарастающего опыта. Конечно, это опыт становления. Но пусть старая метафизика боится изменения и ищет мертвого бытия. Если мы действительно хотим понять жизнь, учил Джемс, то надо привыкнуть к тому, что ее контуры размыты.

Ныряя обратно в сам поток, говорит нам Бергсон, если хочешь *знать* реальность; в тот поток, что с презрением отвергался платонизмом в его странной вере в превосходство одного лишь неподвижного; обрати лицо свое к ощущению, к плоти вещей, всегда поносимой рационализмом<sup>471</sup>.

Бергсоновская легкость особенно просвечивает в популярных «Очерках радикального эмпиризма», вышедших в свет через два года после смерти Джемса. Его тезис там предельно прост. Начнем с предположения, что в мире имеется только одно единое первовещество или, если хотите, материя, материал, субстанция,

<sup>470</sup> *Пассмор. Сто лет философии...*, с. 76.

<sup>471</sup> Цит. по: *Пассмор. Сто лет философии...*, с. 79.

из которой всё состоит. Назовем это первовещество чистым опытом. То главное, что происходит в истории — рост познания, — можно будет объяснить как особого рода отношения, в которые входят разные фрагменты *чистого опыта*. Субъект и объект не нужны для описания процесса, в котором одна порция непрерывного опыта налаживает связь с другой. Это красивое, но подозрительно легкое избавление от дуализма.

На просьбу объяснить, какое из десятка определений прагматизма правильно, Джемс отвечал, что свобода понимания отвечает замыслу этого учения. Книга Джемса «Прагматизм: новое имя для старых способов мысли» была посвящена «памяти Джона Стюарта Милля, у кого я начал учиться прагматической открытости ума».

Ненависть к метафизике воодушевляла Джемса. Поле философских заблуждений обеспечивало широкий фронт работ. В поздних «Очерках радикального эмпиризма» Джемс остался по существу тем же симпатичным американским идеалистом, который в свои 25 лет, едва прочитав Ренувье и Милля, писал матери в Америку о европейских метафизиках:

Тот способ, каким эти парни так ловко соскальзывают к своим *идеям, субъектам* и тому подобному, предлагая всему на свете *логическое* объяснение (хотя фабрикуется всё это *после* фактов), словом, тот способ рассуждения, который до нелепости не способен хоть на дюйм продвинуться в будущее, — как он и отвратителен, и уныл!

После победы над метафизикой Джемс нашел место для покорного врага. Когда неостановимое стремление к будущему станет окончательно обеспечено, то можно допустить учение о статичном абсолюте. Скажем спасибо тем, кто нас учит, что Вселенная попала в хорошие руки. Это позволит нам взять «моральный выходной», а то мы всегда в такой заботе. Абсолюта конечно нет, как и истины в метафизике. Но ведь истина это идея, с которой нам становится лучше. Играя с успокоительной мыслью о воскресенье для отдыха, мы благотворно расслабляемся. Лишь бы помнить, что потом надо снова выйти на работу.

Изучение религиозного опыта (его повсеместности) поставило Джемса перед необходимостью принять веру в Бога. Он сделал это тем же волевым актом, каким заявил, выходя из кризиса молодости, свободу личности. Пусть доказательств существования Бога нет. Но ведь и окончательных доказательств Его несуществования тоже нет. В такой ситуации наша страстная природа не

---

только законно имеет право, но и должна сделать выбор между одинаково вероятными предположениями. Так или иначе там, где дело идет о важном выборе, он осуществляется не по рассудочным основаниям. Можно остаться эмпириком и принять свободное решение в пользу Бога.

1. Тем же путем «от абсолюта к опыту» шел *Джон Дьюи* (1859—1952), которого Ричард Рорти называет третьим величайшим философом XX века рядом с Хайдеггером и Витгенштейном. Как для Джемса, идеи и теории для него инструменты, в конце концов почему бы и не познания истины. Истина в свою очередь тоже инструмент. Она орудие достижения успеха, например для решения проблемы. Продолжая ту же мысль, Рорти считает бессмысленным вопрос типа *что есть истина* и считает его заменой другой, более прагматичный: что нового?

Проблемы для Дьюи — прежде всего то, что по-настоящему задевает людей, что мешает им: социальные стрессы и напряжения, способные захлопнуть любую самую высокую научную проблематику. Подобно Пирсу, Джон Дьюи пережил читая Гегеля «огромное избавление или освобождение». Гегелевский напор сломил перегородки между Я и миром, душой и телом, Богом и природой, индивидом и государством. Свобода раскрыла решающее поле *опыта вещей*. *Вещью* нужно называть что угодно задевшее, захватившее, занявшее нас. Вещь есть *res*, наше, обычно общее (*res publica*) дело сейчас, «занятие, повод, что-то вроде проведения политической кампании или избавления от избытка консервированных помидоров, хождения в школу, взгляда, брошенного на хорошенькую девушку, — словом, всё то, что подразумевается под *опытом* в речах далеких от философии людей»<sup>472</sup>.

Опыт, подразумевается здесь, вовсе не ровный поток, какой воображали себе Джемс и эмпиристы. Он размечен перебоями, спотыканиями, провалами и упирается в конфликты. Дьюи восстанавливает таким образом раннее античное ощущение *пробле-*

<sup>472</sup> Цит. по: *Пассмор. Сто лет философии...*, с. 86.

мы. Столкнувшись с ней, обязательно нужно сразу что-то делать. И прежде всего, как у Чарлза Пирса, требуется гипотеза. Она лишь начало работы. Познание на ее почве сложится постепенно путем построения опыта в той мере, в какой практика окажется успешной. Научная теория с самого начала должна, так сказать, уметь справиться с проблемой, т.е. прокладывать дорогу к успеху. Ум, выстраивающий гипотезу, с самого начала предполагает волю к ее обоснованию и умение ее осуществить. В успешном умении ум возвращается к самому себе. Чистая мысль с самого начала оказывается поэтому действием. Обрыв непрерывности между мыслью и действием фатален для обоих. Без выступления в действие мысль пуста, неосмысленное действие безумно.

Конечно, Дьюи ближе здесь к Пирсу с его абдукцией от удивившего факта к гипотезе и индукцией от гипотезы к эксперименту. Оба не любят Джемса за упрощение истины до «того, что приносит удовольствия». Дьюи с одобрением цитирует определение истины Пирса (см. § 13). Наши «диагностические утверждения» (высказывания) пока еще не истинны и не ложны. Они, как сказано, инструменты, которые могут быть эффективны или нет, уместны или не очень нужны. Они становятся истиной, когда «оправданно утверждаются». Это бывает, когда они начинают вести нас, проясняя перспективу успеха и включаясь в нее.

В работах «Поиск достоверности» (The Quest for Certainty, 1929), «Опыт и природа» (1935) Дьюи отстраняется от реализма и идеализма. Нет такой постоянной реальности, на которой могли бы фиксировать свое внимание наблюдатели, и нет доказательств, что идеальный мир больше чем плод воображения. «Созерцательная теория познания» сложилась в европейских обществах, где бессильные одиночки могли только мечтать об ином, стабильном мире, где бы их не волокли куда они не хотят. Американский опыт открыл другие пути. Современный человек уже не немощен. Контролю теперь поддается то, о чем раньше не могли мечтать.

Стабильного мира нет ни в идеях, ни в порядке вещей. Природа сомневается. Она не всегда знает, как ей быть, и спрашивает у нас. «Врач культуры», философ тем самым и врач природы, которая уже слабее культуры. Между ее частями — искусством, наукой и технологией — посредничает философия. В метафизике нужно увидеть поэзию и принять ее.

Дьюи, сын табачного фабриканта в штате Вермонт, после университета вначале преподаватель частной средней школы в Пенсильвании, директором которой была его кузина. Реформатором школьного образования он остался навсегда. Хотя философия его



влекла всегда и уже в 1881 году он напечатал в американском философском журнале свою статью «Метафизическое восприятие материализма», плотные занятия он начал только осенью 1882 года в Университете Джона Хопкинса у Джорджа Морриса, неогегельянца, одоббившего однако тему диссертации «Психология Канта». Там Дьюи мог слушать также Чарлза Пирса по логике и Стенли Холла по экспериментальной психологии. С 1884-го по 1894 г. Дьюи профессор философии. Он серьезно изучает Гегеля. Занимается и экспериментальной физиологической психологией в русле Уильяма Джемса. Эти занятия, так же как приложенная к возможностям американской демократии гегелевская мысль, вошли в его философию воспитания.

Мы помним значение женщины для философа XIX века — Огюста Конта, Джона Стюарта Милля, Керкегора. Вдохновительницей демократизма и воспитательной теории Дьюи была Алис Чипман, личность с развитым чувством свободы и социальности. Она стала его женой в 1886 году. University of Chicago Laboratory Schools, которую Дьюи основал в Чикаго в 1894 году как исследовательский центр для изучения школьных методов преподавания чтения, письма, истории, правописания, арифметики и «жизненных искусств», ремесел, «домашней науки», физкультуры, а также музыки, вела Harriet Alice Chipman Dewey — или, у других биографов, они делали это вместе.

С 1894 г. Дьюи декан факультета (chairman of the department) философии, психологии и педагогики в Чикаго. Эволюционная биология и экспериментальная психология отвлекают его от абсолютной идеи в глубине разумного порядка природы.

Дьюи пишущий автор. Его статьи были замечены и названы Джемсом уже в 1903 году Чикагской школой философии — ветвью прагматизма, хотя Дьюи охотнее говорил об инструментализме и экспериментализме. Идеи — инструменты для превращения тревоги от появления проблемы в удовлетворение от ее решения. Причем именно экспериментальный метод современной науки пригоден для социальных и этических задач. Чтобы открыть путь этому методу, нужно отказаться от фиксации непреложного нравственного закона.

И есть только один-единственный строй, оставляющий свободу эксперименту для всех и каждого, американская демократия. Соответственно *функциональная психология*, начинателем которой считается Дьюи, имеет дело с целым организмом в его усилиях приспособиться к окружению. Применительно к детям обучение есть процесс спрашивания, начинающийся с сомнения и неуверенности

и движимый желанием покончить с житейским трением, облегчить стресс. В книгах «The School and Society» <Школа и общество> (1899), «The Child and the Curriculum» <Дитя и программа> (1902) и других<sup>473</sup> неизменным остается убеждение, что образовательный процесс должен строиться на интересах ребенка, что ребенку надо дать возможность думать и действовать в классе; что учитель старший помощник ребенка в его росте. Благодаря Дьюи Чикагский университет получил факультет педагогики и стал центром образовательной мысли. Общество можно реформировать: через школу. «Единственным фундаментальным институтом, творящим лучшее общество, является общественная школьная система».

В книге «Experience and Education» <Опыт и образование> (1938) Дьюи резко выступил против заигрывания с учениками, против ломки основных дисциплин в пользу свободной активности детей, против ранней специализации. Он соглашался таким образом с критиками, которые рано начали винить его в пренебрежении базовыми предметами, математикой, в опускании дисциплин — настолько, что уже в 1904 году Дьюи ушел из Чикагского университета в Columbia University в Нью-Йорке. Там он был профессором 47 лет и тысячи студентов прошли через его классы. Его публикации по логике, гносеологии, психологии, воспитанию, социальной философии, искусству, религии за эти годы исчисляются тысячами — не считая политических, социальных комментариев, особенно в либеральном The New Republic.

Заметьте, что, как Пирс, Дьюи почти не связан с Европой. И его там — включая и нас — знают меньше чем Джемса. В Америке и для Америки он сделал больше других. В 1915 г. он стал первым президентом American Association of University Professors, в 1916 г. выступил одним из основателей первого Союза учителей в Нью-Йорке. Он был при создании New School for Social Research (1919) и University-in-Exile (1933). В 1920-х был в Японии, Мексике, СССР, Турции, Китае для изучения школ. 78-летний в 1937 году он возглавил комиссию, расследовавшую в Мексике обвинения Троцкому, выдвинутые на московских процессах 1936-го и 1937 года. Вывод: Троцкий ни в чем не виновен. Дьюи сразу стал запретным автором в СССР.

Помимо упомянутых, его важные книги — «Psychology» <Психология> (1887), «Ethics» <Этика> (в соавторстве с James Tufts, 1908), «Reconstruction in Philosophy» <Реконструкция в филосо-

---

<sup>473</sup> См.: Джон Дьюи. Демократия и образование. М.: Педагогика-Пресс, 2000 (перевод книги Democracy and Education, 1916).

фии» (1920), «Human Nature and Conduct» <Человеческая природа и поведение> (1922), «Art as Experience» <Искусство как опыт> (1934), «Logic, the Theory of Inquiry» <Логика как теория исследования> (1938), «Freedom and Culture» <Свобода и культура> (1939).

Дьюи второй раз женился в возрасте 88 лет и имел двух детей — правда, считается, что приемных.

2. Философ, писатель и литературный критик *George Santayana* <Джордж Сантаяна> (Jorge Agustín Nicolás Ruiz de Santayana, 1863—1951), сын испанского дипломата, «гражданин мира» и «сторонний наблюдатель», считается принадлежащим Америке. Он там жил в годы становления (с 1872-го по 1912-й, часто бывая в Европе, в том числе два года учась философии в Германии) и на ее языке писал, спеша «сказать на вразумительном английском как можно больше неанглийских вещей (to say plausibly in English as many un-English things as possible)». Первой его публикацией были философские сонеты. Докторскую диссертацию о теистическом идеалисте Рудольфе Германе Лотце (1817—1881) он писал у Уильяма Джемса, вместе с которым и с «посткантовским идеалистом» Джосая Ройсом (1855—1916) преподавал философию в Гарварде (с 1889 г.).

В книге «Чувство красоты» (The Sense of Beauty, 1896) Сантаяна увлечен тем, насколько узнавание прекрасного равносильно различению между случайным переживанием и установлением постоянного идеала. Нравственная обязательность эстетического переживания остается темой следующей книги, «Interpretations of Poetry and Religion» <Интерпретация поэзии и религии> (1900), где красота выступает неявной основой религии. Религиозным поэтом Сантаяна видит и ученого, хотя его сила воображения скрыта практической ориентацией. «The Life of Reason» <Жизнь разума> (1905—1906) — пятитомная «правдоподобная биография человеческого интеллекта», познавшего себя инстинкта. Красота, мягкость и неизменная оригинальность делают чтение Сантаяны удовольствием.

Настроения первой мировой войны, пережитой в Англии, сказались в книге «Диалоги в Круге первом» (Dialogues in Limbo, 1928). Интуиция и интеллект, наука, мораль и религия творят мифы в Великой пустоте. Человечество в бреду. Но худшее безумие владеет идеологами, которые открывают одну-единственную истину, называют не лучший вид безумия нормой. Честно выводят из плена субъективности только поэзия и искусство без познавательных претензий, не скрывающие своей мифологии.

Уже в Италии был написан онтологический трактат в четырех томах «*Realms of Being*» (1928—1940). «Царство сущностей», служащее надежной опорой знанию, состоит из несуществующих реалий цвета, вкуса, запаха, мысли и воображения. «Царство материи», первичный мир природных вещей, постигается животным инстинктом.

Сантаяна с радостью встретил американцев в Риме, где он жил до освобождения в католическом приюте. Восемидесятилетний, он успел написать автобиографию «*Persons and Places*» (ее последний третий том вышел посмертно в 1953) и книгу о поведении человека в обществе «*Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government*» <Господство и власть: размышления о свободе, обществе и правлении> (1951). Страсть к подчинению в человеке неискоренима. Мир спасет «тирания духовной элиты».

Смерть застала 88-летнего Сантаяну за переводом ренессансной любовной поэзии. По его желанию он был похоронен на испанском участке католического кладбища в Риме.

3. По *Richard Rorty* (1931—2007), мы помним, Дьюи один из трех величайших философов XX века. Мыслителем, которому он всего больше обязан, Рорти называет однако Хайдеггера. Рорти, профессор сравнительной литературы в Стенфордском университете, член Американской академии искусства и науки, вырос до первостепенной известности. Злые языки называют этого американца соперником его европейского ровесника Жака Деррида. Значит ли это что оба работают на одном уровне публицистики? Их имена часто упоминаются рядом. Рорти признает в Деррида самого интригующего и остроумного из современных философов, или вернее из «пишущих о философии», потому что философия уступила место литературе. Деррида умелый писатель и читатель, сделавший темой своей критики мыслителей; своего рода «постфилософский комментатор» без своего вклада в философские учения. Читать его иногда интересно, если умеешь использовать его зерно для своей мельницы.

Для удобства классификации принято говорить, что Рорти учит прагматизму постмодерна, «прагматизму без метода», «новому прагматизму». Много от хорошего прагматизма Пирса и Дьюи в замесе и у Рорти тоже всех традиционных философских терминов и споров единственной задачей решения проблем, насколько они встают на нашем пути. Для мирмеколога неясность, какая сложная химия управляет в конечном счете муравейником,

решающая проблема. Почему мне за работу наблюдения мало платят и на что мне жить, если *в связи с...* мою ставку вообще отменят, — тоже важная проблема на данный момент. Стоит ли мне еще жить, для чего вообще жить, словом, «что нам делать с нами самими» — еще одна и, похоже, самая трудная проблема, требующая от меня наибольшей выкладки.

Наука складывается в ходе решения проблем. Никакой реальности она не описывает. Можно ли сказать по крайней мере, что она приспособливается к реальности? Нет, этого мы не знаем. Наука приспособливается к собственным методам решения вставших перед ней проблем. Ей удобно быть компактным целым — и это становится ее проблемой. Ее целиком поглощает прагматическая цель предсказания и контроля, *prediction and control*. Твердые науки (*hard sciences*) отличаются от мягких (*soft*) только методами. Цель — решение проблем — там и тут одна.

В чем источник проблем? Ответ интересен: в возможности для нас и в нашей способности решать их. Если сказать прагматисту, что есть проблемы, которые решать не нужно, он задумается и посмотрит на нас подозрительно. Проблемой, требующей решения, станем для него мы.

Интригующая черта островной (американо-английской) философии — вызывающее нежелание понять нас на континенте. Причина не неспособность, а неприятие континентального подхода. Островная и континентальная философия сойдутся только если прагматизм 1) узаконит в ее правах амеханию, состояние абсолютной неспособности ввести в действие какие бы то ни было механизмы тела или ума, и 2) заметит, что когда мы не трогаем мир, он повертывается к нам аспектами, которые меняются сами, появляясь и исчезая внезапно.

Нелепо предполагать у Рорти незнание Хайдеггера. Понимая его не хуже нас, он тем не менее скандально прочитывает хайдеггеровское различение подлинности и неподлинности (*Eigentlichkeit* и *Uneigentlichkeit*) в смысле «жажды подлинности». Для прагматического ума названным различением сама собой фиксирована проблема. Мне грозит неподлинность, возможно, я в нее уже впал, *Verfallen*, и естественно я должен как можно скорее и полнее выйти из нее в подлинность. В ум американца не входит, что обнаружив кричащую разницу между двумя своими состояниями, можно всеми силами вдумываться в нее без малейшего намерения сейчас же постараться обеспечить себе подлинное существование. Англо-саксам непонятно, как Людвиг Витгенштейн может с мистическим восторгом упиваться сча-

ством абсолютной невозможности что-либо изменить в мире. Непонятна мистика русского Василия Розанова, «человека без рук без ног» (О.А. Седакова), блаженствующего от бессилия что-либо предпринять и исполнить. Стояние вне действительности в неспособности что-либо в ней изменить оставляет без подлежащих решению проблем. Философии остается очистительная задача деконструкции. Прагматизм выдыхается в мире без требующих решения центральных проблем. Глава английской королевского дома, принимая в Англии Жака Деррида, не мог понять смысла деконструкции, которая, признался он с грустью, удалась ему только в отношении его семьи.

Континентальная философия выглядит из-за Атлантики лишь этапом западноевропейской духовности, притом подходящим к концу.

Интеллектуалы Запада со времен Возрождения прошли через три этапа: сначала они надеялись получить искушение от Бога, потом от философии, теперь того же ждут от литературы. С точки зрения литературной культуры, преобладающей среди нынешних интеллектуалов, религия и философия выглядят литературными жанрами и как таковые факультативны. Интеллектуал-литератор видит в любой книге человеческую попытку удовлетворить человеческую потребность, а не свидетельство силы и власти некой сущности, которая есть то, что она есть (*being that is what it is*), безотносительно к каким-либо человеческим потребностям. Бог и Истина были соответственно религиозным и философским именами для такой сущности<sup>474</sup>.

Переход от философской к литературной культуре начался вскоре после Канта примерно тогда, когда Гегель высказал предостережение, что философия начинает рисовать своим серым по серому лишь после того как устаревает какая-то форма жизни.

Убеждение, *belief*, важное, как во всем прагматизме, слово связано у Рорти с требованием плюрализма. В совершенно одинаковой ситуации другой, следуя своей истине убеждения, поступит не по-моему, причем нет, никогда по-честному не было и никогда не будет судьи, который скажет, кто из нас поступил лучше. Что важнее, никто нам никогда не скажет, как надо поступить. С каждым объявившим себя судьей я соглашусь лишь в том, что по-видимому его убеждения таковы, что он решает *свои* проблемы наблюдением нас и судом над нами. Если он меня осудит и стало быть станет мне мешать, *моей* проблемой будет не, упаси

<sup>474</sup> Ричард Рорти. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов. Доклад 6.6.2002 в Институте философии РАН, Москва.

Господь, опровергнуть его, а просто наиболее эффективным доступным мне способом и не умножая себе проблем сделать так, чтобы он всё-таки мне не мешал.

Технология постановки и решения проблем жизненно важна. В философии подъем за последние 200 лет — период, охваченный нашим курсом, — сказался в серьезной переориентировке информации.

Вместо дурных вопросов *Что такое Бытие? Что такое действительность? Что такое человек?* был поставлен вопрос осмысленный: *Есть ли у кого-нибудь какие-либо новые идеи относительно того, что нам, людям, можно и должно делать с нами самими?*<sup>475</sup>

Убеждение (вера, belief) плюралистического общества до противоположности отличается от религиозной веры. Императивный Бог Авраама, Исаака и Иакова приказывает и не нуждается в том чтобы у Авраама были какие-то мнения о недозволительности сыноубийства, о божественной любви или другие. Религиозная вера «безумие для сллинов» (1 Кор 1, 20), т.е. философов. Но религия открывает много путей. Единый Бог есть вместе с тем личный Бог, этим предполагается высокий плюрализм веры. То, что Авраам достиг своего избранничества, не причина всем — здесь Рорти вспоминает Керкегора — вести своих сыновей в уединенное место и заносить над ними нож. Наоборот, если Авраам спасся таким путем, то я, по-видимому, спасусь иначе; во всяком случае не так, что мой ум остановится в общей для всех истине. Преклоняясь перед Авраамом, повторить его жест веры Керкегор уже не может. Он литератор и вместе со всей современной культурой перебазировался из религии и философии в словесность.

Пока под истиной понимают окончательное уяснение химической формулы муравейника или статистические закономерности социума, никакой постмодерн не найдет что возразить против такой лексики. Но искупительная истина (redemptory truth), сумма верований (beliefs), которая однажды навсегда завершит размышления о том, что нам делать с нами самими? Современная культура не видит возможности исключительных, за пределами ума, Авраамовых отношений с Богом и не надеется, что перебор убеждений приведет к находке одного угодного Богу. Но литературная культура всё равно ждет искупления! Она ищет его «в

---

<sup>475</sup> Там же. Ср. у Хайдеггера: не *Что нам делать с философией?*, а *Что философия может сделать с нами?*

некогнитивных отношениях с другими человеческими существами, в общении, опосредованном такими человеческими артефактами, как книги и здания, картины и музыка, всё сотворенное человеком»<sup>476</sup>.

Литература впервые поднялась до соперничества с философией, когда Сервантес, Шекспир и немногие им подобные заподозрили что человеческие существа так разнятся — и должны разниться — между собой, что бессмысленно воображать, будто в глубине их сердец таится одна на всех истина. На этот сейсмический сдвиг в культуре указал Джордж Сантаяна в эссе «Отсутствие религии у Шекспира».

Рорти вносит в современную философскую мировую сцену американские свежесть и широту. Он известен философской и литературной эрудицией и не спешит показать ее, так же как и свой юмор, которого у него скрыто много и который не нужно смешивать с нелюбимой им иронией, хотя его и называли одновременно ее мастером и рабом<sup>477</sup>. Он демократично быстро — в традиции, идущей от Пирса, — откликается на критику и легко вступает в дискуссии, избегая враждебной полемики.

В автобиографическом эссе «Trotsky and the Wild Orchids» <Троцкий и Дикие Орхидеи> Рорти рассказывает, как долго он был расколот между «Троцким» и «дикими орхидеями». Тот звал его посвятить жизнь социальной справедливости, а эти просто нравились. Эстет наслаждается игрой цвета, когда «Титаник» уходит под воду. Жесты чистой мысли, тонкости аналитической философии манили, но

I was uneasily aware, however, that there was something a bit dubious about this esotericism — this interest in socially useless flowers... I was afraid that Trotsky would not have approved of my interests in orchids<sup>478</sup>.

Троцкий не будет культивировать орхидеи. Ты или интеллеktуал и сноб, или друг человечества и борец за справедливость. Примирить эти две противоположные страсти невозможно. Ри-

<sup>476</sup> Там же.

<sup>477</sup> Irony's master, irony's slave (*David Hall*. Richard Rorty. Prophet and Poet of the New Pragmatism. New York: SUNY Press, 1994).

<sup>478</sup> <Я однако с тревогой сознавал, что в этой эзотерике, в этом интересе к общественно бесполезным цветам есть что-то немного сомнительное... Я боялся, что Троцкий не одобрил бы моего интереса к орхидеям> *Richard Rorty*. Trotsky and the Wild Orchids // *Common Knowledge*, vol. 1, no. 3, p. 143. Цит. по: *Marek Kwiek*. Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought. Poznań, 1996, p. 31. <Перевод цитат из Рорти — А.В. Ахутина>.



чарду Рорти ясно однако, что романы Диккенса сделали для лучшей жизни людей несравненно больше чем философия Маркса.

В европейской культуре, какою она стала, философия вытеснила поэзию, и напрасно. Эссенциалистский подход к делам человеческим, усмотрение под обыденностью более существенного слоя, попытка философа заменить интригу, приключение и случай рефлексией, диалектикой и судьбой — всё это слишком часто только лицемерный способ скрыть своё превосходство. Если ты прикасаешься к неведомой другому сути бытия, другой обязан тебе служить. Он, возможно, страдает, потому что не познал истину. Художник слова отвечает лицемеру:

[I]t is comical to believe that one human being is more in touch with something nonhuman than another human being... It is comical to think that *anyone* could transcend the quest for happiness, to think that any theory could be more than a means to happiness, that there is something called Truth which transcends pleasure and pain... What is comic about us is that we are making ourselves unable to see things which everybody else can see — things like increased or decreased suffering — by convincing ourselves that these things are «mere appearances»<sup>479</sup>.

К сожалению, к философии иногда относятся чуточку слишком серьезно, когда ожидают от нее «теории значения», а то и «герменевтики». Она не способнее дать более интересные «результаты» чем например литературная критика.

Для Рорти принципиально важно различие общественного (public) и частного (private). Я занят еще проблемами личного совершенствования, становления своей самости (self-creation), пока формирую свое отношение к религии, нации, человечеству. Общество начинается не когда я вырабатываю общую идеологическую позицию с другими, а когда у меня хватает солидарности узнать, не страдает ли другой, не больно ли ему.

Нет ничего плохого в том чтобы, заботясь о выработке своего языка, я думал и читал о философских тонкостях. Я сделаю ошиб-

<sup>479</sup> <Смешно верить, что один человек в большей степени затронут чем-то нечеловеческим, чем другой человек... Смешно думать, что кто бы то ни было может превзойти потребность в счастье, думать, что любая теория может быть чем-то большим, чем средством для счастья, что есть нечто, именуемое истиной, что превосходит удовольствие и боль... Мы смешны, когда лишасм себя способности видеть вещи, которые может видеть кто угодно — как например, растущее или слабеющее страдание, — убеждая себя, что это «простая видимость»>. Richard Rorty. *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers*, vol. II. Cambridge University Press, 1991, p. 74.

ку, если это свое частное дело я начну как-то вылетать в гражданское. Требуется их отчетливое разделение. У человека, с которым я солидарен, не должно быть опасения, что я делаю это в порядке формирования своей личности. Мишель Фуко имел полное право самосоздавать свою личность, разворачивать свой «финальный словарь», чтобы не стать жертвой чужих толкований — лишь бы только эти поиски философской автономии он умел отделить от своей нравственной личности как гражданина.

I think Foucault should have answered the questions «Where do you stand?, What are your values?» in this way: «I stand with you as a fellow-citizen, but as a philosopher, I stand off by myself, pursuing projects of self-invention which are none of your concern. I am not about to offer philosophical grounds for being on your side in public affairs, for my philosophical project is a private one which provides neither motive nor justification for my political actions»<sup>480</sup>.

Как сквозь мутное стекло, в предлагаемом здесь свежем различении просвечивает забытый философский урок. Кант учил, что нравственный императив настолько не имеет отношения к личной настроенности, что я не исполняю его, когда следую своим вкусам. И Конфуций, проходя по деревне, вел себя как человек, не умеющий говорить. Классическая греческая демократия (исономия) не отличала профессионализм от политики. «Никакой деятельности, служащей лишь цели жизнеобеспечения и поддержания жизненного процесса, не было дозволено появляться в политическом пространстве»<sup>481</sup>.

4. Думающий человек любой школы в наше новейшее время мира не будет неприятно задет, если его мысль назовут феноменологией в широком смысле делового непредвзятого отчета о являющемся. Философское общество или журнал, занятые серьезной беспартийной работой, могут назвать себя феноменологическими. Модус отчетливого, отрешенного наблюдения, навык терпения к вынесению раскола между страстной и наблюдающей

---

<sup>480</sup> <Я думаю, Фуко должен был бы ответить на вопрос: «На чем вы стоите? Каковы ваши ценности?» таким образом: «Я стою вместе с вами как согражданин, но как философ я стою сам по себе, занимаясь проектами самонизобретения, которые вас не касаются. Я не собираюсь предлагать философские основания тому обстоятельству, что солидарен с вами в общественных делах, поскольку мой философский проект — частный, не мотивирующий и не оправдывающий мои политические действия>. Ibid., p. 198.

<sup>481</sup> Ханна Арендт. *Vita activa, или о деятельной жизни*. СПб., 2000, с. 49.

природой пробился в начале XX века одновременно в политике (партии с железной дисциплиной), искусстве (формализм), литературе (Пруст), науке (квантовая теория), медицине (психоанализ) и философии. Упоминание *Эдмунда Густава Альбрехта Гуссерля* (1859—1938) и какая-то опора на его методологию и терминологию здесь окажутся неизбежны. Он основатель современной философской феноменологии. Его называли величайшим философом после греков, или мыслителем нашего времени. Он оставил разнообразный и широкий след в философской литературе. Особенно интенсивно его читали в 1930—1955 годы.

Обязательность повторить основные обозначенные Гуссерлем ходы, чтобы быть современным (аналогом в психологической науке здесь может служить фрейдизм), создавала впечатление, что за Гуссерлем чередой учеников идут Макс Шелер, Николай Гартман, Мартин Хайдеггер, во Франции с некоторым запозданием Жан-Поль Сартр, Морис Мерло-Понти, в России Густав Густавович Шпет, Алексей Федорович Лосев. Естественной коррективой этой видимости становилось последующее открытие, что почти все они отходят от учителя. На деле с самого начала они и многие другие следовали за Гуссерлем только в меру общего эпохального смещения философского внимания и обязательности для философского дискурса техники и терминологии, которыми Гуссерль никогда не пренебрегал.

Гуссерль прошел основательную школу математики (с астрономией, физикой), по которой он закончил в 1881 году Лейпцигский университет, защитил диссертацию (диплом) «К теории исчисления вероятностей» у Карла Вейерштрасса, «отца современного математического анализа», и был в Берлинском университете до осени 1883 г. ассистентом у него же. Этот оригинал <Вейерштрасс>, вначале безрезультатно растративший четыре года на юридическом факультете Боннского университета в дуэлях и пьянке, затем уже в педагогическом училище увлекшийся эллиптическими функциями Кристофа Гудермана, подчеркивал строгость в математике и предложил логическое обоснование теории функций. К чистой философии Гуссерль перешел в Венском университете под руководством Франца Brentano (1838—1917), который был к тому времени уже всего лишь приват-доцентом из-за нежелания властей признать его отказ от римско-католического священничества и брак. Это не помешало Brentano иметь таких учеников, как Зигмунд Фрейд, Томас Мазарик, Карл Штумпф. В Вене Гуссерль нашел не только учителя. В 1886 году он принял там евангелическую лютеранскую веру,

в которой становился церковно всё свободнее вплоть до отказа от исповеди перед смертью. «Я жил как философ и хочу умереть как философ». В 1887 г. он навсегда связал свою судьбу с Мальвиной Штайншнайдер.

Полезно знать, что известное хайдеггеровское терминопонятие *бытие-в-(мире)*, гуссерлевское *Inexistenz*, принадлежит Brentano. Объект вживлен в акт сознания. Объективность присуща психике в силу ее неперемнной целенаправленности, интенциональности. Имманентная объектность в принципе неотделима от ощущения и воображения, суждения и оценки, любви и ненависти. Сомневаться в существовании мира не приходится, если мы носим его возкистирированным в себе (об этом работы Brentano «Психология с эмпирической точки зрения», 1874; «О классификации психологических явлений», 1911).

Академическую жизнь Гуссерль продолжил в университете Галле у Штумпфа, где защитил габилитационную (докторскую) диссертацию «О понятии числа: психологические анализы» и преподавал как приват-доцент, с 1894 г. как экстраординарный профессор там же, с 1901 г. в Геттингене. С 1916-го сменяет как ординариус Риккерта во Фрейбурге и эмеритирует там в свои 69 лет, оставляя кафедру Мартину Хайдеггеру. За сврейство лишен почетного профессорства в 1933-м. Его сын однако погиб на фронте, и Эдмунд восстановлен в звании, но окончательно лишен его в 1936 г. Умер в том же городе.

За «Философией арифметики» (*Philosophie der Arithmetik: Psychologische und logische Untersuchungen*, 1891), где Гуссерль вместе со своим поколением ищет основ математики в опыте (эмпирии), следует долгое трудное время сомнений в своем призвании и философии вообще. Сорокалетний исследователь вышел из кризиса с заявлением о принципиальной возможности и необходимости сочетать конкретность психологического опыта с логико-математической ясностью. Методом его революционных «Логических исследований» (*Logische Untersuchungen* 1900—1901) стал «феноменологический». Рассел приветствовал их как монументальный труд эпохи. Ричард Рорти говорит о возрождении ими обоими древнего духа геометрии.

В конце XIX века философы совершенно обоснованно беспокоились о будущем своей дисциплины... Некоторое время казалось, что философия могла раз и навсегда отвернуться от теории знания, от поисков достоверности, структуры и строгости и от попыток утвердить себя как трибунал разума. Дух игривости,

как будто бы готовый войти в философию около 1900 года, был однако подавлен в зародыше. Точно так же, как математика инспирировала изобретение Платоном «философского мышления», серьезно настроенные философы обратились к математической логике для того, чтобы избавиться от обильных сатирических нападков их критиков. Парадигмальными фигурами в этой попытке возродить математический дух были Гуссерль и Рассел. Гуссерль считал, что философия заперта между «натурализмом» и «историзмом», не дающими того вида «аподиктических истин», по которым согласно Канту как по родимым пятнам опознаются философы. Рассел присоединился к Гуссерлю в осуждении психологизма, проникшего в философию математики, и провозгласил логику сущностью философии. Движимый потребностью в нахождении чего-то такого, о чем возможны аподиктические суждения, Рассел открыл «логическую форму», а Гуссерль — «сущности», «чисто формальные» аспекты мира, которые выявлялись при «вынесении за скобки» всего неформального<sup>482</sup>.

«Логические исследования» заслужили Гуссерлю приглашение в Геттинген, сильный после Карла Фридриха Гаусса, Петра Густава Дирихле и Бернхарда Римана своей математикой, на должность экстраординарного профессора от знаменитого Давида Гильберта (1862—1943). Занятый формализацией основ математики, Гильберт оценил стремление Гуссерля к эйдетической отчетливости в философии.

Профессорство в Гёттингене между 1901-м и 1916 г. было временем быстрого становления феноменологической школы и также его разветвления. Она предлагала желанную конкретность предмета философии — анализ реального опыта сознания. Примерно с 1905 года студенты Гуссерля сложились в группу характерного стиля жизни и занятий всегда в тесном контакте с «Учителем», часто в совместных философских прогулках с ними. Феноменология стала для них путем преобразования духовной жизни. Гуссерль подчеркивал громадность открытого им поля исследований, себя называл только начинателем, поощрял независимость учеников и предвидел достаточный объем работы для будущих поколений философов, отсюда название изданной им тогда книги «*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*» (1913). Деловитость работника, вышедшего в необъ-

---

<sup>482</sup> *Ричард Рорти*. Философия и зеркало природы. Пер. В.В. Целищева. Новосибирск: Изд-во НГУ, 1997, с. 122 сл.

ятную область, выразилась в приеме Гуссерля думать на бумаге, протокольно записывая движения своей мысли стенографическим письмом. В его архиве 40 000 страниц таких записей. Рассказывают, что получив от нового национал-социалистического режима повестку о явке для регистрации евреев, Гуссерль тут же заполнил ее оборотную сторону развитием своего очередного размышления. В те же гёттингенские годы завязались положительные отношения Гуссерля с Максом Шелером и старым Дильтеем, которого Гуссерль не успел раньше по достоинству оценить.

Список гуссерлевской терминологии велик. Молодой Хайдеггер был увлечен ее меткостью и разнообразием. К основным тезисам феноменологии относят идущий от Брентано тезис об интенциональности актов сознания. Они по своей сути направлены на нечто и сами соответственно вещами или сущностями не являются. Дескриптивная психология, или, что то же, интенциональная феноменология решительно намерена при анализе потока сознания не привносить в него материальных норм из религии, этики, традиции. В философии Ницше этому соответствует дезактивация всех ценностей, в психоанализе Фрейда — снятие внутренней цензуры. Строгое воздержание от вмешательства в жизнь сознания оказывается вознаграждено. Обнаруживается, что предоставленный самому себе поток ощущений не весь беспорядочно хаотичен. В него вплетены жесткие структуры, подобные математическим. Акт сознания сплошь двуслоен. Гуссерль получает двоицу, уже просто наблюдая число участников акта сознания. Их два, моя интенция и то, на что она направлена, т.е. то, чего в ней принципиально нет, т.е. объекта. Его несуществованием собственно и обеспечена.

Ясно, что парность сознания сама по себе бесспорна. Заглянуть за нее в принципе невозможно; само усилие фиксировать нераздельное единство до парности упрочит ее. Ее очевидность служит Гуссерлю надежным каркасом многообразных анализов. Парность «интенционального акта» проходит по всем его формам. «Сигнитивные» акты дают лишь имя-понятие предмету (номинация) и/или суждение о нем (пропозиция). В номинациях, с чем мы легко соглашаемся, имплицитно заложены (свернуты) пропозиции. «Интуитивные» акты сознания дают сам объект посредством его ощущения или воображения.

Порог между новым светом, где философия еще только будет, и старым, где она уже давно есть, вызывает головокружительные дезориентации. Европе меньше повезло, чем Америке, которая сейчас пророчествует то, что станет всем ясно через 300 лет<sup>484</sup>.

Возвращаемся из Америки, где философия еще только будет, в Европу, где она уже давно есть.

**Гуссерль Edmund Густав Альбрехт** (1859—1938) — величайший философ после греков. Основатель феноменологии. Огромный след. Особенно его читали в 1930—1955 гг.

Физика, математика, астрономия.

Докторская диссертация: философия: *Beiträge zur Theorie der Variationsrechnung* <К теории вариационного исчисления>, 1882 г.

С 1883 г. в Вене у Франца Brentano.

1886 г.: лютеранская евангелическая церковь.

1886 г.: *Habilitationsschrift* <докторская диссертация>, *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* <О понятии числа. Психологический анализ>.

1887—1894 гг.: приват-доцент в Halle, с 1894 профессор; с 1901 г. в Гёттингене.

С 1916 г. — место Риккерта во Фрейбурге.

1917 г.: тайный советник в правительстве Бадена.

1928 г.: *emeritus* <пенсионер> в 69 лет, его кафедра <переходит к> Хайдеггеру.

<sup>483\*</sup> Отсюда и до конца книги публикуются рукописные наброски к лекциям, сделанные в 2002 г.

<sup>484</sup> Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997, с. 109.

1933 г.: за еврейство исключен из *emeritus*. Но: его сын погиб на войне. Окончательно исключен в 1936 г. Умер во Фрейбурге.

Его *завещание*: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* <Кризис европейских наук>. Идет далеко: к — вспомним Гегеля — концу греческого человечества, способного к философии. Кризис не столько наук, сколько тот, что у *такого* человечества его науки не могут не быть кризисными. Нет еще, собственно, *человечества*. Греческое человечество показало энтелехию, энергию человека; современное потеряно в *возможности* (Гегель, Ницше)<sup>485\*</sup>.

Говорят, что главная тема Гуссерля — модерн, или, точнее, <тема>европейца как солдата объективной науки и совести.

*Logische Untersuchungen* <Логические исследования> (1900), между психологией и гносеологией. Пишет *математик* по призванию, 9 лет назад — *Philosophie der Arithmetik* <Философия арифметики> (1891). По Платону: οὐδεὶς <οὐδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσὶτω, не геометр да не войдет> ... Логика — по Платону. *Возвращение* логики: она не одна из наук.

И. В *завещании* — «Кризис европейских наук». — *Науки* — не одна из областей, уже, а способ бытия и цель, и кроме того — уже *единственный* по сути дела способ прокормиться человечеству; позитивизм *ограничил* идею науки; она на самом деле *ниже*. Античность и ренессанс: «философская» форма сознания, т.е.

[...] стремление сделать свободным себя и свою жизнь, построить ее правила, исходя из правил чистого разума, из философии<sup>486</sup>.

Этот *чистый разум* у Гуссерля *внутренне присущ* миру и имеет началом своим Бога. И для Гуссерля *возможно* — потому что могло существовать в античности и Ренессансе — чтобы философами были *все*, чтобы *все* строили себя в свободном, благом разуме. Таким образом разум, философия, Бог, свобода и благо в осуществившейся полноте бытия для Гуссерля *счастливое единство*; не ясно, не видно 77-летнему философу, почему бы человек не хотел, не отдал себя этой счастливой полноте бытия.

<sup>485\*</sup> На полях: «! Растерялось во множестве возможностей».

<sup>486</sup> Э. Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии, 1992, № 7, с. 139.



Гуссерль повторяет, настаивает: он строит не конструкт, античное человечество *таково* — без слова *было*, потому что оно и *есть*, как есть всегда люди, готовые к Ренессансу, — к Восстанию.

И Гуссерль повторяет, настаивает: истинная философия тоже не предмет, не специальность, а *возможный* образ жизни. Философия не научная *система*, пусть даже окончательных истин; системой знания ее сделал Декарт; антично-ренессансная философия *забыта*. Она *не* могла — наоборот наука, в том числе научная философия, *может* отвлечься от высших и предельных вопросов.

Ренессансом, может быть не признанным, был и немецкий романтизм. Он всего ближе к нам — и всё равно все эти эпохи, такие определенные, имеют общим отличие от современной. Она не может, не способна уже на «Гимн радости» Шиллера. Сил на такой подъем уже нет. Человечество *несостоятельно* — *не состоялось*.

Упущенное сохраняется только в недовольстве лучших ученых тем, как вынужденная специализация выпаривает, выносит за скобки всё самое живое, захватывающее в их предмете: генетик решает, как клонировать мамонта, но его устыдят коллеги, если он спросит их, что такое эйдос.

Именно в них зарождается протест, исходящий из глубинных, хотя совершенно непроясненных мотивов, протест, всё более открыто направленный против укоренившихся и господствующих идеалов, кажущихся всем понятными. После длительного периода [...] мы начинаем осознавать подлинные причины этого столетнего чувства неудовлетворенности; конечно, борьба разворачивается между немногими людьми, имеющими призвание к этому, между избранными, остальная же масса быстро умиротворяет себя и читателей какими-то предписаниями<sup>487</sup>.

Гуссерля трепали и на Западе продолжают, особенно молодые, жестоко трепать за старомодную элитарность, ожидание только от Европы, не от Индии и Китая, исторических шагов, и в Европе — только от избранных. Остальные собственно сор, продукты распада.

Подлинная единственно значимая борьба, характерная для нашего времени, — это борьба между уже распавшимся человечеством и человечеством, еще стоящим на твердой почве [scil. философской, *даже если* челове-

---

<sup>487</sup> Там же, с. 141.

чество не мыслит само всё философски, но хотя бы не впало в скепсис, ищет и надеется] и борющимися за эту почву или за обретение новой почвы<sup>488</sup>.

Пророчество, что наступит эпоха, когда войны будут вестись между основными философскими убеждениями, принадлежит Ницше. Гуссерль словно констатирует, что это время пришло, в 30-е гг. XX в.: Гуссерль говорит еще о *духовной* борьбе, но в условиях, когда по крайней мере одна из сторон интенсивно вооружается, страшная философия немецкой революции 1933 года:

[...] духовная борьба европейского человечества разворачивается как борьба между скептической философией (скорее нефилософией, поскольку от философии в ней сохранилось лишь название, а не задача) и действительной философией, еще живой в наши дни<sup>489</sup>.

Гуссерль говорит в этой связи о своих «прерванных занятиях», отстранении от преподавания. Это грозный знак для человечества: отстранен сего *функционер*, философ, *ведущий орган* не партийной или национальной группировки, а правды всечеловеска.

В философствовании мы — *функционеры человечества*, как бы мы ни хотели отречься от этого. Полная личная ответственность за наше собственное истинное бытие [= бытие в истине] как философов одновременно включает в себя личностное призвание и ответственность за истинное бытие человечества, а именно бытие, направленное к цели (τέλος) и, если вообще возможно достичь осуществления философии [т.е. возвращения человечества к разуму, истине, свободе в ней, к Богу], то лишь через нас, если мы являемся философами всерьез<sup>490</sup>.

Гуссерль говорит как власть имущий. Он за десятилетия убедился в верности своего пути, который не *один из* — нет никаких *философских направлений*, и нет даже одного философского направления, есть *направление вообще*, τέλος, оно одно, путем этим *ведет* одна истинная философия, и по ней идет человек когда? когда он познал истину? Нет. Видеть истину просто трудно, крайне трудно, решиться очертя голову уйти раз и навсегда в судьбу, вот эту, единственную: слишком много будет *психологической* борьбы, слишком много подвернется манящих, блестящих путей в разных *направлениях*.

<sup>488</sup> Там же, с. 144.

<sup>489</sup> Там же.

<sup>490</sup> Там же, с. 145.

Я попытаюсь подвести вас к тому [...] чтобы прежде всего я сам и соответственно другие люди могли с полным правом и со спокойной совестью сказать — мы со всей серьезностью испытали на себе судьбу существования философа<sup>491</sup>.

Узнавание своего мира человечеству еще только предстоит. Понемногу, за века случилось так, что мы живем в *измеренном, расписанном геометрическом мире*. Это, глядя макроскопически, не так давно случилось. Всё началось с прикладной геометрии: это *практическое искусство измерения на основе идеальных сущностей*. «Конкретно-причинная объективация физического мира»<sup>492</sup> началась незаметно, в узкой области, в физике Галилея; эта

[...] выдвинутая давно и казавшаяся странной мысль [конечно странной: мир был расчерчен не геометрически, а мифологически, настолько, что земной шар просто в принципе не был расчерчен сеткой координат, и в море можно было заблудиться] перестала казаться странной, а благодаря научному воспитанию в школе, начинающемуся уже в детском возрасте, эта мысль обрела, наоборот, характер чего-то само собой разумеющегося<sup>493</sup>.

Странная самопонятность. Мы стояли под солнцем, оно было самым теплом его; теперь между ним и нами встало тепловое излучение, лишь один пример которого солнце; между громом и нашим слухом встали колебания волн в воздушной среде; они, колебания, могут быть и в других средах, и — вот мы уже слушаем радио через колебания в металлической или во всяком случае уже не воздушной среде.

Совершенно странно, как Галилей пришел, мог прийти к мысли, что тепло, звук, цвет, вес, которые были *только* телесными, надо — это действительно очень, очень странно — пересчитать, переписать как всего лишь проявления, частные конкретные случаи *идеальных форм*, законов, способ существования которых — *только* математические формулы в нашей голове.

Постепенно возникла и осуществилась возможность математизирования *всего*.

Бесконечная природа — этот конкретный универсум каузальности — стала своеобразной прикладной математикой [...] все специфические чувственные качества — это лишь индикаторы, указывающие на опре-

<sup>491</sup> Там же, с. 146.

<sup>492</sup> Там же, с. 157.

<sup>493</sup> Там же.

деленную констелляцию фигур и процессов, присущих сфере форм<sup>494</sup>. [...] Весь конкретный мир должен раскрыть себя как математически-объективный, если мы, осуществляя отдельные опыты, исходим из того, что всё в них измеримо с помощью прикладной геометрии и, следовательно, создаем соответственные методы измерения. Если мы действуем таким образом, то мы *опосредственно математизируем* все специфические качества события<sup>495</sup>.

От себя скажем: в 30-е годы этот процесс был еще не так очевиден как сейчас. Сейчас подключенный к телу компьютер надежнее чем любой врач — он без компьютера уже подозревается в некомпетентности, если у него денег на компьютер *нет*, а если есть, но он машине не доверяет, то встает в ряды знахарей и экстрасенсов-целителей.

Словно опережая мыслью современный переход на «цифровые методы» «передачи информации», в самые последние годы:

Соотнесенность мира с чистой математикой в качестве поля ее приложения позволяет выявить математический смысл «in infinitum» — «снова и снова», и тем самым любое измерение обретает смысл приближения к недостижимому, но идеально-тождественному полюсу, а именно к определенным математическим сущностям или, иначе говоря, к числовым конструкциям, принадлежащим этим сущностям<sup>496</sup>.

Через практическую пользу науки вначале, теперь через ее абсолютную незаменимость просто для продолжения существования человечества в его теперешнем числе

Математизация, реализующаяся в формулах, оказывается процедурой, решающий для жизни<sup>497</sup>.

То, что устанавливает математизированная наука, опознаётся как *верное*, в смысле — надежно служащее цели. *Какой* цели? Гуссерль снова близок к Ницше, для которого вся наша истина — это заблуждение такого характера, который необходим для продолжения рода, именно нашего, человеческого. Когда о вычислениях математизированной науки говорят «верно», к *истине*, к *добру*, к *Богу* это не имеет отношения — до той остроты, что если

<sup>494</sup> Там же.

<sup>495</sup> Там же, с. 158.

<sup>496</sup> Там же.

<sup>497</sup> Там же, с. 161.

бы теперь математик верил бы, что служит *истине*, его бы просто не поняли. Он внутри машины, структуры.

Алгебра, у Виета еще раньше Галилея, помогла отвязыванию от чувственно воспринимаемой действительности. Старая геометрия получила алгебраическую формализацию. Математика *числовая*, особенно *геометрия*, несла в себе какую-то материю, логизированная через алгебру — уже нет.

Мысль о том, а как же всё-таки на самом деле выглядит вещество, душа, теперь будет мешать научной работе:

[...] физик-экспериментатор постоянно ориентируется на идеальные меры, на числовые величины, на универсальные формулы. Вот что образует ядро интересов [...] это откроется в мире формул, упорядочивающих природу<sup>498</sup>.

Теперь компьютер упорядочивает, конечно, не только природу.

Понятие *жизненного мира* (Lebenswelt) как нашей непосредственной реальности привязывает Гуссерля еще к старой философии жизни, к Дильтею. «Жизненный мир» конечно тоже идеализация, но такая, где всё-таки еще нашлось бы место для истины, Бога. Гуссерль определяет его как

[...] единственно реальный, опытно воспринимаемый и данный в опыте<sup>499</sup>.

Что его «жизненный мир» идеализация, Гуссерль отказывается признавать. Он гипостазировал некое прадревнее, архаическое состояние геометрии, когда она была еще чистым землемерием и «ничего не знала об идеальных сущностях». Эта *геометрия до идеализаций* предполагается что входила в «жизненный мир». Вместе с тем, именно та ранняя геометрия была почвой, на которой было сделано «величайшее открытие — процедуры идеализации»<sup>500</sup>. Ранний жизненный мир — почва всех наук.

---

II. Это древнее, платоновское открытие «процедуры идеализации» было заново открыто-новооткрыто Гуссерлем (в этом и был его философский шаг) против позитивистской иллюзии, будто в нашем опыте *в принципе* ничего кроме потока ощущений не дано.

<sup>498</sup> Там же, с. 164.

<sup>499</sup> Там же.

<sup>500</sup> Там же, с. 165.

Всмотритесь-ка повнимательнее: очень даже дано. Продолжая *описательную* психологию своего учителя, австрийца Brentano (1838—1917), Гуссерль повторял вместе с Brentano: хорошо, каждое восприятие привязано к месту и времени и течет: мне холодно с резким порывом ветра, потом снова тепло. По Brentano, реальности только строго индивидуальны. Так учит и позитивизм. Где же здесь найти выход к идеальному, если всё — индивидуальные, т.е. неповторимые ощущения? В *именности*, странно сказать. Если мне тепло, мне *именно тепло*; сказав что-то, допустим совсем необдуманно и о том пожалев, я сказал всё же *именно* что сказал. То, что мне сейчас именно тепло, а потом именно холодно, не мной придумано, хотя я негласно утверждаю, сам с собою, что это именно так. Именность в самом тепле, теле явно не содержится (!), для другого в нем будет наоборот холодно — но она ведь и не мной придумана. Она не локализуется ни во времени, ни в пространстве: после тепла мне станет холодно, но *именно уже теперь холодно*, с такой же точно именностью, с какой было тепло.

Говоря об *открытии идеализации*, Гуссерль имеет в виду именно не изобретение, чего-то чего не было, а — нечто необходимое против как теперешнего позитивизма, так и во время Платона против тех титанов, которые надеялись руками дотронуться до бытия, — открытие странного, первичного; определяющего, но неуловимого. *Идея*, назвал это Гуссерль.

Проинспектируйте, взгляните. Что вы понимали, выучили, слышали, догадались о процессах сознания, в том числе и это, что первичны идеи, а не только ощущения, вынесите за скобки. Это будет *общее*, схемы, а вам надо *индивидуальное*, ваше, здесь-и-теперь. Это воздержание от суждения, ἐποχή. Посмотрим сго на *время*.

### III. Тема времени считается может быть основной у Гуссерля.

Феноменологический анализ сознания времени [...] предполагает, как и при любом таком сознании, полное исключение каких бы то ни было допущений, установлений и убеждений относительно объективного времени (всех трансцендирующих [непосредственный опыт] предположений об [этом] сущем)<sup>501</sup>.

<sup>501</sup> Эдмунд Гуссерль. Собрание сочинений, т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. М.: Гнозис, 1994, с. 6. <Далее просто: Феноменология времени...>.

С чем будет иметь дело анализ? с ощущением бега времени, его ускользания? с мыслью о времени? С ними — и не с ними. Все и любые как угодно «первичные» содержания окажутся только частью в неисчислимых других возможных. *Схватить* в феномене времени можно много, другой схватит другое. Феноменология будет заниматься не содержаниями, а *свойствами, чертами схватывания* (Auffassungs-charaktern) — их *законом*, этих черт. В размышлениях о времени обычно

[...] задается вопрос о первичном материале ощущений, из которого у человеческого индивида и даже рода возникает объективное созерцание пространства и времени. Для нас же вопрос об эмпирическом генезисе безразличен, нас интересуют переживания в их *предметном* смысле и их дескриптивном содержании<sup>502</sup>.

Как это делал Brentano: тон; длится. Без всякой *трансценденции* ему: гилетическое данное. Тон длится; потом уходит в прошлое — остается *ретенция*; в ней тон *тот же*. Это — поток; начало — в точке, «сознание начинающегося тона»: оно в модусе Теперь. Перед начальным теперь нет никаких Прежде; потом это Прежде есть, оно «осознается как истекшая длительность». До *последней* точки. После нее — тон «еще некоторое время осознаётся» в ретенции — но как уже *мертвый*, структура, «не одушевленная производящей точкой Теперь». — Постепенно погружается в «пустоту». Сознание переходит к «новому продуцированию».

Описан *способ* явления длительности, вовсе не сама она. Она — это тон с его окраской, настроением, обертонами, *индивидуальный*. А здесь — в сознании Теперь, потом в *ретенции*, в *угасании* Точка *теперь* каждый раз оказывается неким образом *заполнена*. Отчетливость сознания тем больше, чем она ближе к Теперь — это *ясная* сфера. Дальше от Теперь — больше расплывчатости. Ушедшее *сжимается* — как в перспективе, — и *смутно*.

Всё это — феномен темпорально конституирующего сознания — оно конституирует *предметы с их временными определенностями*.

Эти моменты — непрерывность, протекание, единство, точка — принадлежат *каждому* опыту, это ясно, и другое, менее ясное: *из опыта восприятия не следуют*, они неким образом просто *есть*. Так точка: выделить ее невозможно, но имеет ли смысл говорить, что *мы* ее создали и проецируем? Точка *каждая, индивидуальная*

<sup>502</sup> Там же, с. 11.

неповторима; но чтобы ее выделить, увидеть ее неповторимость, она должна быть *вообще точкой*.

«Точка-источник», момент вхождения, врезания (она врезается) в тон — *первичное впечатление*. Оно изменяется в ретенцию; потом в ретенцию ретенции и т.д., уходит в «глубину». — Интересно, что от «первого впечатления» мы никуда не уходим; длящийся тон будет всё тем же самым первым впечатлением, но, углубляясь («в прошлое», говорит Гуссерль), оно модифицируется. А следующий момент после модификации? Он модификация первой модификации первичного впечатления, и т.д. За Теперь-схватыванием как за ядром кометы тянется и гаснет в ретенциях ретенций кометный хвост. — Когда тон утих, восприятие кончается, начинается *свежая память*<sup>503\*</sup>.

*Ретенция — интенциональность: мы протянуты к этому протяжению. Восприятие — тоже интенционально: это ориентация — на настоящее. Интенция ожидания — протенция, она подхватывает das Kommende*<sup>504\*</sup>.

Список гуссерлевской номенклатуры лучше осваивать по ходу дела. К основам его феноменологии относят теперь интенциональность (неотменимую направленность на *печто*) актов сознания — заявленный тезис Франца Brentano. Дескриптивная психология или, что то же, интенциональная феноменология решительно намерена ни в коем случае не привносить в поток сознания стабильных норм извне (из религии, этики, традиции). Воздержание оказывается награждено. Поток оказывается не весь хаосом. В него инкрустированы, с ним переплетаются жесткие аспекты, подобные математике, числу. Акт сознания двухслоен. Гуссерль думает, что получает двоицу, подсчитывая количество *его* наблюдаемых участников: их два, моя интенция и то, что превосходит ее, т.е. то, чего в ней нет. В ней всегда еще нет объекта. Его несуществованием вызвана интенция [*внутри которой он* существует]. Ясно, что парность сознания можно интерпретировать по-разному. Сама по себе она бесспорна, заглянуть *за* нее в принципе невозможно: сама такая попытка лишь упрочит парность.

<sup>503\*</sup> Заметка В.Б. на полях рукописи: «Хайдеггер: 1) бытие — наше дело; понять его через сущее, дело которого в том чтобы быть. Dasein. 2) Бытие-в-мире. Не в ящике, а inppan: как в питательной среде. 3) Ставшее настоящее — *настающее*».

<sup>504\*</sup> Приходящее, наступающее, *настающее*; тут В.Б. имеет в виду возможность сказать всё одним словом: *настающее* — *настоящее* — *настающее*. — Прим. А. В. Ахутина.



На очевидной парности сознания Гуссерль конструирует каркас всякого его описания. Он разделяет интенциональные акты на три по форме. Сигнитивные дают лишь имя-понятие объекту (номинативные) и суждение о нем (пропозициональные). Сам объект дается интуитивным актом чувства и/или воображения. Здесь сильно веяние Бергсона и особенно, в приравнении интуиции к непосредственной данности и в роли воображения, Канта. Воображение, широко понятое включая воспоминание, дает не образы объектов, а <сами объекты>. Нет надобности в ментальной сфере, где хранились бы психические образы, промежуточные между данностью объекта и именем-суждением. С другой стороны, объектов для <сознания> нет иначе как взятых сознанием, т.е. интенциональных. Здесь общий уверенный тезис всей большой философии XX века. Разглядывая фотографию друга, я имею дело с ним, не с его образом <в> сознании (Хайдеггер). Дожидаюсь мистера Смита, я имею в своем желании встречи именно его, живого человека, а не его ментальный образ. Воображаясь русалка дана мне вся, насколько мой мир и мои тесные обстоятельства то позволяют, а не только в имени и образе.

Два названных вида интуиции, чувственно восприятие и воображение (воспоминание), переплетены с категориальной интуицией, которая непосредственно дает мне целое (единство) и соответственно часть, отношение, связь. Может быть, целое дано нам до восприятия и воображения? Гуссерль называет строгую (математическую) данность идеирующей абстракцией, нечувственным восприятием универсалий, эйдетическим знанием, усмотрением сущности (Wesensschau). Разброс терминов окружает проступание чего-то настолько первичного и простого, что ускользает от именованья — потому что входит в него. Витгенштейн называет это исходное логикой, оставляя ее без определения. Гуссерль терминологически фиксирует «эйдетическое» внутри общего рода интуиции. Эта позитивность импонирует профессионалам, но оставляет только возможность условного принятия всей терминологической конструкции.

Постройка такой сложности не держалась бы без опоры на опыт. Не редкость в истории мысли то, что строгий отчет об этом опыте Гуссерль смог дать себе не сразу. Осознанное позднее лежало в основе интенциональной феноменологии непроявленным образом. Ученики рано сложившейся у Гуссерля техники не видели за ней этой основы и не приняли его, расстались с ним, когда он определенно заговорил о трансцендентальной феноменологии.

Ее метод, «феноменологическая редукция», доводит до ясности воздержание, требовавшееся дескриптивной психологией. Я отказываю себе в суждениях, которые не требуют безусловной веры. Многое, если не всё, что я слышу, нуждается в такой вере и не отвергается мной, но «выносится за скобки», оставляется до будущего обсуждения. Не то что я всё отвергну; но сейчас пока я хочу иметь дело только с тем, в чем не надо сомневаться. Есть ли в моей культуре беспроблемная опора? Религия, скажет церковный человек. Мне придется признать, что под вопросом и она. Моя собственная личность сомнительного достоинства по-честному тоже нуждается в проверке; не мечты ли мои представления о себе. Они могут все оказаться и верны; но мне нужна «аподиктическая», окончательная достоверность не потом, а сейчас. Я хочу строить на нерушимом фундаменте точного знания. Я не хочу больше идти путем проб и ошибок.

Я буду поэтому опираться только на то, в чем никак невозможно усомниться, а именно в том самом, чем я, добывающийся достоверности, занят: спрашиванием. Гуссерль спешит назвать мое оставшееся в скобках: это чистое, или трансцендентальное его. Ясно, что предельный опыт, о котором тут идет речь, может иметь и другие имена. Гуссерль описывает его несколько раз, подчеркивая пропасть между ним и обыденной практикой.

Как теперь обстоит дело с опасением, что я мечтаю и вижу сны наяву? Вынося его, не подтвержденное, за скобки, я остаюсь с несомненным фактом моей загадочности. Он требует от меня работы; ведь под вопросом оказался я сам. Положиться на то, что мое спрашивание серьезно, я могу и должен. Материалом для работы мне станут снова все те истины, которые я вынес за скобки.

Объясняющим изложением этого («трансцендентальной философии», или «неокартезианства») служат 64 параграфа «Картезианских размышлений», предложенных 70-летним Гуссерлем в парижских и страсбургских докладах февраля и марта 1929 года. В *Meditationes de prima philosophia* Декарт начинает с возвращения к самому себе. Это страшно. Мир богат мудростью, я нищ знанием и выбираю нищету.

Многосознающему мнению я могу однако противопоставить четкость своих сомнений. Пусть я ничего не знаю, зато со всей ответственностью отчитаюсь перед самим собой в причинах своей неуверенности<sup>505</sup>.

---

<sup>505</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998, § 22. <Далее ссылки на эту работу в тексте в круглых скобках>.

В других школах опыт, который через Декарта поясняет Гуссерль, носит имена *отрешенности* (Abgeschiedenheit, Мейстер Экхарт), *безмолвия* (исихия, Плотин и христианская традиция). Среди его названий у Гуссерля — *отключение* (словесного) *выражения*, *Außerfunktionsetzen des Ausdrucks*<sup>506</sup>.

Um zu den wirklich letzten und ursprünglichen Evidenzen vorprädikativer Erfahrung zu gelangen, werden wir *von diesen fundierten Erfahrungen zurückgehen müssen auf die schlichsten und dazu allen Ausdruck außer Funktion setzen*. Denn auf ein Verstehen von Ausdruck weist jede Erfahrung zurück, die das Seiende anders bestimmt findet als nach seinen naturalen Beschaffenheiten, die es als Werkzeug oder was immer feststellt<sup>507</sup>.

Допредикативный опыт, т.е. отказ от субъект-предикатных высказываний, предполагает отказ от языка всей научно-публицистической прозы, основанной на суждении. Здесь у Гуссерля рано обозначается *лингвистический поворот* (linguistic turn). В языке — не лучше ли сказать, в его применении — угадывают ключ к проблеме, видят шаг от природы к системе, от данности к конструкции или, как мы говорим, от топки к метрике.

Гуссерлем движет жажда спасительного шага. Скудость эпохи велит его сделать. Вместо единой живой философии мы тонем в безбрежном и бессвязном потоке философской литературы. Не видно сцены, на которой выступали бы объективно значимые, т.е. устойчивые под любой критикой результаты. Конгрессы и конференции стали парадом философов, не философией. Злосчастная современность велит вернуться к радикализму молодого Декарта. Ответственность за себя перед собой заставляет без ложной боязни солипсизма автономно формировать знание из первопоследней самопроизводной очевидности его cogito. Ради надежности этого обоснования надо выйти из всех (лингвистических) игр культуроидеологии и науки. Энергия их критики питается успехом того же исходного опыта. Как у Декарта, новое здание будет опираться на аксиому абсолютной самодостоверности его,

<sup>506</sup> E. Husserl. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hg. Von L. Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner 1972, S. 57.

<sup>507</sup> <Чтобы достигнуть действительно последней и изначальной очевидности допредикативного опыта, мы должны будем *отступить от этих фундаментальных опытов назад, к еще более простым, и для этого отключить все возможности выражения*. Ведь каждый опыт отсылает к пониманию выражения, которое находит сущее определенным иначе, чем в его естественных свойствах, потому что устанавливает его как орудие или как-нибудь по-другому>. Ibid., S. 56. <Здесь и ниже перевод цитат из Гуссерля — А.В. Ахутина>.

а точнее, эта достоверность будет сама себе единственной, собственной аксиомой. Ему уступят в надежности аксиомы геометрии (арифметики) (I 3).

Суждение в принципе не идет дальше полагания. Ничуть не исключено, что положение вещей именно такое как я его полагаю. Вежливость: объективная наука велит мне любую мою уверенность звать предположением. В очевидности так-сущее (So-Sein) предстает мне в модусе «оно само». Гуссерль допускает прямое включение суждения, делающегося таким образом больше чем предположением, в очевидность. «Обращение умственного взора к самому сущему», к «чистой и подлинной истине» заложено в «полагающей интенции». Можем ли мы извлечь эту истину оттуда «посредством погружения» (Einleben)? Современный критицизм склонен сомневаться в возможности такого привилегированного доступа (privileged access) к (несложному) знанию.

Гуссерль отдаст себе отчет в том, какую цену надо заплатить за абсолютно несомненную «аподиктическую» очевидность. Ради нее придется расстаться со всем, в чем может быть малейшее, даже совершенно беспочвенное сомнение. Нигилист однако сомневается во всё. Сомнительны и мои сомнения, тем более если они кажутся мне несомненными. Опыт, в направлении которого указывает Гуссерль, погружает в узнавание себя настолько дословесного рода, что терминология аподейктики и несомненности на него не ложится. Ему лучше отвечает тожество Витгенштейна (*mutatis mutandis* Ницше, Парменида), не идущее лексически дальше прямой тавтологии. Гуссерль по-видимому перегружает простоту опорного опыта конструктивными функциями.

Можно видеть, в какой момент к «феноменологической редукции» подключаются системообразительные механизмы. Сомнительным оказывается присутствие (Dasein) мира. Его взаимосвязанная целостность не гарантирует, что он нам не снится (Картезианские размышления I 7). Он просит себе удостоверения в бытии. Способны ли мы дать ему такое? Нам нужна достоверность, которой всё равно, явь она или сон. Найти ее в вещах и обстоятельствах... <Но> никаким вещам и обстоятельствам вне меня или в моем теле это конечно не всё равно. От опоры на них следовательно надо отказаться. Только мое спокойное воздержание (эпохэ) от суда и решения о том, сплю ли я или ощущаюсь мною действительно существует, проходит без всякого изменения границу между сном и явью. Есть такой я, и могу спуститься в такого себя, для которого ничего не значит, есть ли весь этот мир, ощущениями и памятью которого я полон, или его нет.

Ницше, мы помним, называл тот же опыт утратой ценностей.

Удерживаясь от решения о бытийной ценности мира, я не отказываюсь ни от крупницы его содержательной подробности. Расстаться надо только с верой в то, что вещи обеспечены бытием. Взвешенные в нерешенности, они как при всяком расставании становятся отчетливо ярки. Мой взгляд на них становится удивленнее и внимательнее. Их немыслимая подробность странно захватывает. Мнения о вещах, представления об их ценностях, целях, все тоже взвешенные, не присужденные ни к истине ни к неистине, ждут решения моего суда. Оседая в воздержании от него, я возвращаюсь к себе, которого не знал, как домой, где никогда не был.

Это универсальное лишение значимости ... так, как он есть именно для меня (I 8, с. 77).

Я получаю чистого себя в мире настолько свежем, как если бы он был только что задуман (в творящем (его) уме). Потеряв ценность объективного существования, вещи только возросли в своей зависимости от меня, придающего или нет им значение. Ницше начинает соответственно говорить о «переоценке» утраченных ценностей. Теперь классический нигилист уже не сверяет их с где-то данным ценником, а полагается целиком на себя. Ницше при беглом прочтении еще можно приписать ностальгию по пропавшему ценнику. Гуссерль со всей определенностью говорит, что ценностей в прежнем мире принципиально не могло быть, кроме как мнимых. Жить и действовать по-настоящему я начну лишь поскольку возвращу миру изъятое моим воздержанием бытие, «поставлю себя над всей этой жизнью».

Die Wirklichkeit der Natur, die Wirklichkeit von Himmel und Erde, von Menschen und Tieren, von eigenem Ich und fremdem Ich schaltet sie freilich aus, aber sozusagen ihre Seele, ihren Sinn behält sie zurück<sup>508</sup>.

Разумеется, дело идет о преобразующем опыте. Лексика описания не достигает его. Использование такого опыта для конструкций невозможно. Между тем мы наблюдаем его массивное применение для методической конструкции.

---

<sup>508</sup> <Действительность природы, действительность неба и земли, людей и животных, собственного Я и чужого Я, конечно, исключается, но свою душу, так сказать, свой смысл они сохраняют за собой>. E. Husserl. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893—1917). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. 201).

Естественному бытию мира — того, о котором я только и веду и могу вести речь, — в качестве самого по себе более первичного бытия предшествует бытие чистого *ego* и его *cogitationes*. Естественная почва бытия по своей бытийной значимости вторична, она всегда предполагает трансцендентальную; и поскольку именно к ней приводит нас фундаментальный феноменологический метод трансцендентального *ἐποχή*, он носит название трансцендентально-феноменологической редукции (I 8).

Роман Ингарден предлагает «попросту вычеркнуть» только что процитированный абзац у Гуссерля и изменить другие места, <потому что> Гуссерль делает как раз то, в чем упрекает Декарта: выходит с категорическим тезисом за поле компетенции «трансцендентальной субъективности»<sup>509</sup>. Гуссерль видит, что «находится в опасном пункте», «начинает формировать статус трансцендентального *ego*». Опыт отрешенности «допредикативен» в сильном смысле непреходимого порога между молчанием и речью.

Мы стоим как бы над крутым горным склоном, и от того, сможем ли мы спокойно и уверенно двигаться дальше, зависят наша жизнь и смерть в философии (I 10).

Декарт сорвался, сделав опыт *ego cogito* трамплином для охвата мира. Он неосторожно произвел *ego* в *substantia cogitans*, вообразив, будто спас некий маленький уголок мира, откуда бесспорное философствующее Я сможет теперь делать расчетливые вылазки для постепенного освоения мира *more geometricor*. Почти сделав величайшее открытие, Декарт только что «не переступил порог подлинной трансцендентальной философии» (I 10, конец). Делегировав провал в «абсурдный трансцендентальный реализм» Декарту, Гуссерль чувствует себя в безопасности под защитой строгого феноменологического правила «не высказываться ни о чем, чего сами не видим» (I 10). Мы видим всё, что каждый вбирает чувствами и умом, и естественно не видим Бытия, Мира, психофизического Человека. Через меня неостановимо проходит опыт сознания, так что я сам часть этого опыта. Никакого Я помимо опыта не наблюдается, тем более «трансцендентально-феноменологического». С «началом трансцендентально-феноменологического *ἐποχή*» объективный мир действительно «выступает» отмеченным образом, но что это его выступание происходит «из меня как транс-

<sup>509</sup> Э. Гуссерль. Картезианские размышления. СПб., 1998, с. 300—301.

цендентального Я», приходится считать рискованной конструкцией философа на почве, не предрасполагающей исключительно к данной конструкции, во всяком случае оставляющей возможность других конструкций. Как брутально заметил участникам венского кружка в отношении лексических конструкций Гуссерля Людвиг Витгенштейн, «Wörter kann man ja erfinden...» <«Слова-то можно изобретать/выдумывать»>. Шаг из молчания в конструкцию, сделанный Гуссерлем, не в такой же степени естествен и необходим, как базовое молчание.

Проступает ли в опыте воздержания от предикаций (ἐποχή) «некая универсальная структура», например временная форма жизненного потока? Не больше чем схема рассудочной инвентаризации данных, доступная (всякому) здравому смыслу. (Я делаю перерыв на с. 90 «Картезианских размышлений» для вставки <о> времени). Анализ времени, занимающий центральное место в занятиях Гуссерля, строится в основном путем подключения упорядочивающих схем к тому особому состоянию, в которое впадает сознание после «полного исключения каких бы то ни было допущений, установлений и убеждений относительно объективного времени»<sup>510</sup>. Оно, как и пространство, превосходит диапазон опыта.

Объективное пространство, объективное время и вместе с ними объективный мир действительных вещей и процессов — всё это трансценденции<sup>511</sup>.

О них могут быть только предположения, тогда как мы ищем опору в последней очевидности. Она открыта, как и у Бергсона, непосредственной интуиции, т.е. глубоко тонет в индивидуальном переживании. Не исказит ли его извлечение в говорящее сознание? Гуссерль, что замечательно, оставляет бездонное богатство опыта нетронутым и применяет к нему только формальные рассудочные операции упорядочения. Так хозяин строит прочный дом для хранения сокровища, которое не будет пока пущено в дело.

В базовом опыте времени интересно то, что новые чувствовпредставления (Wahrnehmungsvorstellungen) сами собой непосредственно и исходно общаются (ursprüngliche, ассоциируются) с представлениями памяти. Эти связи того, что сейчас, с тем, что не сейчас, складываются в чувство времени. По Brentano, уро-

<sup>510</sup> Эдмунд Гуссерль. Феноменология времени..., § 1, с. 6.

<sup>511</sup> Там же, с. 8.

ки которого Гуссерль вспоминает, этот закон не имеет исключений<sup>512</sup>. Из-за того, что восприятия постоянно обрастают новыми (Бергсон говорил: как снежный ком), «временное отодвигание» состоит в изменении содержания новыми ассоциациями<sup>513</sup>. Прозвучавший тон длящейся мелодии изменен другим или тем же, который я слышу теперь. Без сцепления тонов, изменяемых их связностью, мы получали бы их сумму, а не музыкальную последовательность. Мы, пожалуй, удерживали бы в памяти отзвучавшие тона, как если бы все они звучали одновременно. Память не просто вмещает в себя разные тоны. Как время складывает их в связный ряд?

На низкочувствительной фото пленке при большой выдержке аппарата габаритные огни движущегося автомобиля прочерчивают сплошную полосу. Наша способность сохранять впечатления сама по себе обеспечила бы только сходное непрерывное заполнение движущимся предметом всей своей видимой траектории своего видимого движения. Прошедший перед нами человек остался бы везде, во всех точках своего пути. Удерживаемые в памяти, все те моменты однако оказываются «специфически изменены», как считает Гуссерль, в пользу исключительного момента *теперь*.

К представлению последовательности приходят лишь благодаря тому, что предыдущие ощущения не пребывают в сознании неизменными, но специфическим образом изменяются от момента к моменту<sup>514</sup>.

На тезис об изменении ощущений в сознании можно и нужно возразить. Он кажется очень неловким. В кино автомобиль движется за счет того, что каждое очередное его положение в пространстве напечатано в новом кадре. Точнее было бы говорить не об изменении ощущений в нашем сознании, а о том, как, изменяясь и желая этого, мы подставляем себя ощущению каждый раз новыми. В меру изменения мы остаемся тем, ради чего хотим меняться — <ради> равновесия (меры). История изменений, необходимых для тождества, предполагает время. Нашим изменением заранее обеспечено восприятие любых движений. Ощущение

<sup>512</sup> Там же, § 3, с. 13.

<sup>513</sup> Излагаем Brentano, не опубликовавшего своих лекций о времени, по Гуссерлю: E. Husserl. Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893—1917). Hamburg: Felix Meiner, 1985, S. 171. Ассоциация остается для Гуссерля навсегда фундаментальным понятием трансцендентальной феноменологии (Картезианские размышления § 39, с. 169).

<sup>514</sup> Эдмунд Гуссерль. Феноменология времени..., § 3, с. 15.



жизни состоит в обоснованном ожидании, что мы будем меняться, насколько это возможно.

Возражения требует традиционное выделение момента *теперь* как исключительно действительного<sup>515</sup>. Оно маркировано только в меру совпадения с происшествием. Настоящее текущего момента легко уступает место настоящему событию. Линия времени (сама по себе) в отрыве от событий получает свою значительность только в меру важности, какую в нашей цивилизации получили часы. События взаимообратимы с нашим изменением. *Теперь*, когда ничего не происходит, трудно считать настоящим. Оно менее актуально, чем ставшее и наступающее. Жизнь размечена рёдами и смертями. Каждое восприятие может стать зачатием существа во времени и с самого начала несет в себе смерть. Живое живет в становлениях-порождениях (γενήσεις) и уходит в распадах (φθοράι). Нашим участием в событиях время помечено как действительное отчетливее чем хроническим *теперь*. Музыка осмысленно длится для нас в той мере, в какой длится история (биография) живых меняющихся мыслью существ. Время изморяется этим изменением и наоборот. Множество моментов стягивается при тяготении к цели и к целому в точку, которая не обязательно совпадает с *теперь*. Событие в прошлом может задним числом собрать на себе смысл жизни, способно сосредоточить на себе всё наступающее. «Единство мгновенного созерцания»<sup>516</sup> (ср. Хайдеггер, «Augenblick», мгновение-ока) настолько не привязано обязательно к «теперь», насколько и к сознанию. Сознание в его *теперь* обычно только уже вспоминает о «мгновении» собранности. Зачатие, рождение и гибель сбываются обычно раньше чем мы успеваем заметить. *Теперь* нам принадлежит не действительность, а только решимость на нее. В свете этого (позднейшего) хайдеггеровского развития темы мгновения следует уточнить задним числом воздержание (ἐπιτοχή) Гуссерля. В нем правит собранность, смело заявляющая свою власть над известной и неизвестной, сонной и явной жизнью, <над> всей биографией философа. *Теперь* принадлежит сознанию, которым охвачено не всё происходящее, например по крайней мере не сон. «Постоянно новым продуцированием» занято конечно не только сознание, как казалось бы при чтении Гуссерля<sup>517</sup>.

Принятая им схема предусматривает считать, что «точки временной длительности» ушлеивают подобно предмету в про-

<sup>515</sup> Там же, § 5, с. 17.

<sup>516</sup> Там же, § 7, с. 23.

<sup>517</sup> Там же, § 8, с. 27.

странстве, от которого мы уходим. По мере отдаления тает интенсивность, например, музыкального тона. В каждой точке этого таяния память о начале звучания сплетается с гаснувшей памятью прежних точек. Для каждого очередного *теперь* шлейф взаимоналожений естественно сплетается по-новому, находясь в постоянном изменении. Весь процесс в целом линейен и поддается простому геометрическому изображению. Ясно, что течение времени геометрической схемой не исчерпывается. Гуссерль говорит в этой связи пока только о «первичном» воспоминании («primäre» Erinnerung) и сближает его с мнением (Meinung) о первоисточнике впечатления. Его прошедшее вот-теперь повторяется в ретенциях-воспоминаниях, которые становятся в свою очередь телесными, действительными *теперь* тона, только модифицированного: он выступает, естественно, не в своей первичной, а в удержанной (Retention) телесности. За ретенцией следует ее ретенция и т.д. Ухода в дурную бесконечность не получается из-за наращивания модификаций.

Es ist nicht so, dass bloß in der längsrichtung des Flusses jede frühere Erinnerung durch eine neue ersetzt ist, sei es auch stetig; sondern jede spätere Erinnerung, ist nicht nur kontinuierliche Modifikation, hervorgegangen aus der Urempfindung, sondern kontinuierliche Modifikation aller früheren stetigen ist selbst, dieser Erinnerungspunkt, ein Kontinuum... Die Erinnerung, die ich jetzt an den Einsatzpunkt des Nones habe, ist eine Einheit der Erinnerung, zu der auch die Erinnerungen an die Erinnerungen, die ich schon an die selbe Tonphase hatte, gehören<sup>518</sup>.

Ясно, что эта пока еще механическая схема нуждается в дополнении характера решительного вмешательства. Иначе она будет тянуться до бесконечности. Не только вещь, но я в движении. Гуссерль различает между воспоминанием о точке ввода  $t_0$  и удержанием (ретенцией) первоощущения  $t$ . Ретенцию теперь он называет первичной памятью. Удержанию первоощущения нет дела до шлейфа события (тона, звука) в памяти; он будет только по-

<sup>518</sup> <Дело обстоит не так, что каждое предыдущее воспоминание замещается новым в простом одномерном как бы постоянно текущем потоке; нет, каждое следующее воспоминание не просто непрерывная модификация одного, произошедшего из первоощущения, но само есть непрерывная и постоянная модификация более ранних, происходящая в этой точке воспоминаний, это континуум... Воспоминание, которое у меня сейчас есть о точке ввода <первом звуке музыкального интервала> ноны, это единство воспоминания, включающее также воспоминания о воспоминаниях, которые я уже имел о той же звуковой фазе>. E. Husserl. Texte zur Phänomenologie..., S. 193.

мехой в моем приникании к первоисточнику. Впечатления тянутся и безостановочно гаснут в своих шлейфах. Ряд воспоминаний должен вступить как нечто отличное от этого шлейфа и *новое*, не не подчиненное угасанию следа. Эта сфера как *Deus ex machina* привходит чтобы «конституировать» длительность (*Dauer, durée*, биографию) меняющегося содержания чувства, т.е. память о памяти<sup>519</sup>. (Эта) ретенция обнаруживается — и обосновывается — если это происходит — как особый «новый» режим человеческого существа, внимательного к своему сознанию.

Этот новый особый режим *не располагается во времени* и не маркирует потому никакими своими *теперь*, как то делает тон (который можно понимать в смысле настроения). Бессмысленно говорить: «в такой-то промежуток времени я произвел ἐποχή». Феноменологическая редукция не событие в мире. Выход человеческого существа в новый режим, обнаружение недействительности мира не составляет события, потому что становится событием в особом смысле. С другой стороны, переход из воспоминания в ретенцию впервые придаст смысл ряду моментов *теперь* и воспоминанию о них.

Невременное размещение сознания, понятого уже не как сознание, а как режим удержания и воздержания (*Retention, ἐποχή*), Гуссерль называет важнейшим аспектом своей феноменологии.

Erinnerung ist ein Ausdruck, der immer nur Beziehung hat auf ein konstituiertes Zeitobjekt; *Retention* aber ein Ausdruck, der verwendbar ist, um die intentionale Beziehung (eine grundverschiedene) von Bewußtseinsphase auf Bewußtseinsphase zu bezeichnen, wobei Bewußtseinsphasen und Bewußtseinskontinuitäten selbst nicht selbst wieder angesehen werden dürfen als Zeitobjekte.

Also *Empfindung*, wenn damit das *Bewußtsein* verstanden wird (nicht das immanente dauernde Rot, Ton etc., also das Empfindene), ebenso *Retention, Wiedererrinnerung, Wahrnehmung* etc. ist *unzeitlich*, nämlich nichts in der immanenten Zeit. [...]

Das sind höchst wichtige Sachen, vielleicht die wichtigsten der ganzen phänomenologie<sup>520</sup>.

<sup>519</sup> Ibid., S. 199.

<sup>520</sup> Ibid., S. 199—200. <Воспоминание это выражение, которое всегда имеет отношение к конституируемому временному объекту; ретенция же есть выражение, применимое к тому, чтобы обозначить интенциональное отношение (совершенно другое) одной фазы сознания к другой фазе сознания, причем в самих фазах сознания и его непрерывностях не обязательно видеть снова временные объекты.

Итак, ощущение, если оно понимается как сознание (а не как имманентно длящиеся красное, звук и т.д., то есть ощущаемое), так же, как ретенция, при-

Механическое помутнение временных объектов по мере их отхода в прошлое очевидно и не очень существенно рядом с выходом сознания из ряда временных объектов. Сосредоточивая внимание на разнице этих двух феноменов, Гуссерль условно идеализирует время, абсолютизируя черты его неразрывности и необратимости, строго говоря не-слишком очевидные. Положению, что точка или отрезок времени индивидуальны и не могут иметь место дважды<sup>521</sup>, противоречит например опыт *déjà vu*, узнавания в новом уже бывшего.

Сознание у Гуссерля, как *cogito* у Декарта, включает всего меня в той мере, в какой дело идет обо мне. Я живущий, т.е. проблемный, в моей актуальной нерешенности и интенции, выдвинут весь в сознание. Оно создаст мою ищущую, историческую сторону. Сознание поэтому есть я сам в моей ответственной решающей верхушке. Одно и то же сознание подаст мне вещи как единства или в свете единства — и создаст (конституирует) свое собственное единство в смысле собранной целенаправленности. Сознание «вспоминает» (можно сказать, опоминаясь) только что воспринятое, придавая ему в порядке обращения внимания целость — и одновременно оно же организует это «первичное воспоминание» (*primäre Erinnerung*) в единство (в некое свое внутреннее целое), подкрепляя таким образом быстротечное ощущение (тона) его воспроизведением. Естественно стираясь (бледнея, *Sich-abschatten*) в потоке, сознание удерживает и постоянно воспроизводит (ретенция вторая) проходящие фазы.

Это поддерживающее воспроизводство (*stetige Reproduktion*)<sup>522</sup> делает больше — вынося из времени, — чем делает освежение в памяти (*Vergegenwärtigung*) прошлого момента. Такое освежение вольно обновляет прошедшую минуту. Оригинальное явление и утеkanie, сообразное процессуальным модусам явления, есть нечто *жесткое*, нечто осознанное через «*аффекцию*» (*воздействие*), во что мы только *вглядываемся*, за чем мы можем только *следить* (если мы вообще осуществляем (*vollziehen*) спонтанность всматривания). Напротив, освежение в памяти (*Vergegenwärtigen*) есть нечто «*свободное*», это свободное пробегание<sup>523</sup>. Вместе с тем,

---

поминание, восприятие и т.д., вневременны, а именно не находятся в имманентном времени [...]

Это в высшей степени важные вещи, быть может, важнейшие во всей феноменологии>.

<sup>521</sup> Эдмунд Гуссерль. Феноменология времени..., § 10, с. 30.

<sup>522</sup> Там же, § 39, с. 84—85 ≈ *Texte zur Phänomenologie...*, S. 245.

<sup>523</sup> Там же, § 20, с. 52 ≈ *Texte zur Phänomenologie...*, S. 234.

осовременивая прошлое *теперь*, такое освежение само остается в своем *теперь* и вместе с ним тоже в своих характерных модусах протекания уплывет в темноту.

Мы не свободны в «импрессиях» и более свободны в «репродукциях», но в обоих случаях не выходим из «вечного потока изменений». За «импрессиями» тянется такой же нераспутываемый сродный им шлейф, как за «репродукциями» (освежениями памяти = представлениями, фантазмами, *Phantasmen*). К существу «феноменальности» принадлежит «становление» (*Werden*). Оно база всякой концепции времени и нуждается в сознании, которое отождествляет конец изменившегося с началом и таким образом утверждает определенную длительность там, где был переплетенный хаотический поток. Наблюдаемое становление очевидно и его оставляемые нам импрессии жестки, но например длительность (*Dauer*) сама по себе не впечатляет на нас себя и нуждается в приговоре сознания, импрессии оставлены тем самым на нас (*Identität*). Временная форма (*Zeitform*) не принадлежит абсолютно становлению, она *категориальная* форма. Без отождествления разного, без полагания моментов *теперь, раньше, потом* нет длительности, покоя и *самозмиснения*, нет последовательности сущего и т.д. Гуссерль подробно воссоздаст тем самым кантовский анализ времени. Его репродуцирует на базе природного движения (изменения) сознание. Категория времени, как и пространства, отслаивается от сознания и тем самым целиком открывается *сму* в *ἐποχή*, о котором неудобно говорить, что оно располагается во времени, имеет там настоящее, прошлое и будущее. Различение между становящимся (физическим, фактическим) и категориальным (тождественным) составляет интерес разнообразных, иногда без надобности подробных «феноменологических анализов» Гуссерля. Методичное извлечение моментов наблюдаемого явления может в принципе идти бесконечно далеко.

Теперь я возвращаюсь к «Картезианским размышлениям».

Описание хозяйства сознания «вдоль и поперек» (Картезианские размышления..., § 13), бесконечное, служит здесь образом жизни. «Экзистенция ученого» предполагает неостановимый анализ. Гуссерль лист за листом (40 000 страниц архива) заполнял стенографическим протоколом процесс сознания. Задумаемся: как радикально размышляющие философы мы не имеем теперь ни значимой для нас науки, ни сущего для нас мира... Это касается также и существования внутри мира всех других Я, так что мы, собственно, уже не вправе употреблять множественное число

в коммуникативном смысле. Люди и звери суть для меня лишь данности опыта. Вместе с другими его я, конечно, теряю также и весь строй социальности и культуры. Всё восстановится только в движении моего пишущего пера. Если я воздерживаюсь от любого полагания бытия ... так что бытие мира опыта остается для меня незначимым, то всё же мое воздержание остается тем, что оно есть. Моя жизнь постоянно есть (*da ist*) в своей изначальной оригинальности. Разбирая ее данность сознанию, я упражняюсь в воздержании от воображения времени, пространства и бытия мира. Мое воздержание становится пусть элементарным, зато надежным бытием (§ 8).

Так средневековый созерцатель уходил в отрешенность (*Abgescheidenheit*) и строил богатство на нищете. Вокруг нового Мастера (*Meister*) складывалась община почувствовавших, что феноменологическое *ἐποχή*, вынесение за скобки — или, что то же, заключение в скобки — объективного мира оставляет меня не в пустоте, а наоборот, на пути постепенного и конечно трудного избавления, извлечения всего в мире из шатости (сомнительности) в достоверности. Мир не поймал меня своим мнимым бытием, я вернул себя чистоте своих осознаний, а они восстановили мне то, что есть достоверного.

Образ жизни, найденный Гуссерлем, был ограничен применением, которое он из него сделал. Размах сознания, открытый в трансцендентальном *ἐποχή*, был введен в русло академического существования научной среды. Хозяином открытия оказалась просвещенная личность довоенного времени, полагавшаяся на обеспеченность сложившегося сскулярного уклада. Энергия, связанная молчанием, оказалась снова связана традиционными субъект-предикатными (предикативными) и терминологическими системами. Мысль XX века пошла более смелыми путями, когда более серьезно [чем Гуссерль]\* приняла невозможность речи. Хозяйственная установка Гуссерля с самого начала имела в виду прежде всего обустройство с «правильным использованием» того, что по-настоящему использует нас. «Что я могу, размышляя по-картезиански, предпринять с помощью трансцендентального его в отношении философии?» У его избранного ученика вопрос приобрел обратную направленность: что философия может сделать с нами.

При необходимости конструировать других Гуссерль делал это на основе «эгологии» и «трансцендентального солипсиз-

---

\* Здесь и далее квадратные скобки — авторские. (*Прим. ред.*)

ма» (§ 13). Было [слишком] очевидно, что [таким путем] [при неограниченности [времени]] долго работающее сознание может получить любой результат. Всё прежнее культурное знание оказывалось в распоряжении после его трансцендентальной инвентаризации. Индивиду обеспечивался новый и долгий беспрепятственный расцвет. Найденный и испытанный Гуссерлем философский образ жизни был предложен им Европе как мирная альтернатива тому вихрю, в который она пустилась [с войной]. «Его может до бесконечности систематически истолковывать себя посредством трансцендентального опыта и таким образом простирается как поле, подготовленное к предстоящей работе, совершенно своеобразное и обособленное, поскольку оно хотя и соотносится со всем миром и всеми объективными науками, однако не предполагает их бытийной значимости, и поскольку оно тем самым отделено от всех этих наук и при этом никак с ними не граничит» (§ 13, с. 93).

Решающий опыт отрешенности, найденный *другой* режим человеческого существа, был специфически интерпретирован и поставлен на обеспечение беспрепятственной научности в философии. Существовала успокаивающая обнадеживающая уверенность, что ввести себя в режим ἐποχή, воздержания, всегда в нашем распоряжении.

На эту жизнь, к примеру, на свою чувственно воспринимаемую и представляющую или на свою производящую высказывания, оценивающую, волящую жизнь оно может в любое время направить свой рефлектирующий взгляд, рассмотреть ее, а затем истолковать и описать ее содержания (§ 14, с. 94)

Вводя каждый раз в действие [этот] источник безусловной достоверности, мы создадим «универсум абсолютной беспредпосылочности». Воздержание от всех точек зрения, зараженных априорным допущением бытия, призвано обеспечить истину новых конструкций. Они однако не так радикально отличаются от уже известных, как нужно было бы для оправдания всего философского проекта. Они неожиданно много дают для питания академической среды. Под новым знаменем легитимируются старые схемы.

Очевидность, несомненность, достоверность и подобные черты открытого им опыта Гуссерль гарантирует. Выход человеческого существа в *другой* — и в единственно достойный — режим бытия оправдан всем деонтическим дискурсом человечества. Непричастное наблюдение, созерцание своего Я и объектов (феноме-

нов), открытие своего подлинного существа (узнавание себя) — описание «воздержания» у Гуссерля отвечает всему традиционно известному о «внутреннем человеке». Профессионализирующая лексика трансцендентальной феноменологии (дескриптивное определение, интенциональные корреляты, эйдетика, ноэтика, нозматика) прибавляют мало нового к пониманию «другого режима», нуждаясь в массивной расшифровке.

Выходя в широкое поле реального человеческого существа, размышляющий феноменолог стоит перед задачей открытия самого себя. Он однако заранее решил, что не окажется не чем иным как «трансцендентальным *sco*», в котором заключены «интенциональные корреляты» (§ 16, с. 104). Его задача, дать слово самому по себе опыту, который в своей исходной искренности «погружен в немоту» (там же, с. 105), облегчается заранее принятой схемой того, что будет выявлено. «Первым всеобщим моментом описания будет разделение *cogito* (мыслителя) и *cogitatum qua cogitatum*, помысленного как такового». Как уже отмечалось, мысль XX века в философии и поэзии знает подвиги более глубокого внимания к немоте, в настроении отнимающего речь ужаса перед Ничто или отречения от невозможного высказывания.

«Бесконечная тематика» незаинтересованного созерцания в ее всемирно-историческом замысле оказывалась во многом загорожена тяжелой методологией «трансцендентальной установки». Отчасти реакцией на нее станет, например, у Ганса Георга Гадамера принципиальное противопоставление истины и метода («*Wahrheit und Methode*», 1960). Техническое описание начальной немоты проходит в подмененном состоянии после расставания с настроением чистой отрешенности. В философию здесь проникает общий прием специализированной науки, которая оперирует целыми и их производными, как обеспеченными данными. Как в науках та или иная специализация предшествует в гуссерлевской феноменологии исканию.

То или иное *cogito* осознаёт свое *cogitatum* не в лишенной различий пустоте, а в структуре подлежащих описанию многообразий, которой обладает вполне определенное нозмато-ноэтическое строение (§ 17, с. 108).

Впечатление небывалых возможностей, «поистине бескрайнее поле никогда еще, до появления феноменологии, не подвергавшихся исследованию фактов» (§ 17, с. 109) возникло в результате оригинального наложения строгой математической методологии на область мистического опыта.



«Грандиозная задача» трансцендентальной феноменологии звала разумное человечество заранее построить многоэтажную систему, как бы Вавилонскую башню всех предметов возможного сознания. Еще до своего построения эта система будет уже «регулятивной идеей» и прочертит горизонты. Новые «обширные дисциплины» конституируют вещи, природу в целом, одушевленное существо, человека, культуру — наконец-то не в области мнений, а в опоре на опыт ἐπιτομή, изъятия мнений из бытия (§ 22, с. 129).

На деле немота не давала заставить себя говорить из своей надежности. Какими бы чистыми не хотели быть конструкции Гуссерля, за пределами строгого молчания они наполнялись помимо воли конструктора подручным материалом. Любовь бытия прятаться побеждала. Угаданное в «феноменологической редукции», оно оставалось проще нее. Оно надежно, но дарит свою очевидность (только там, где она будет) тоже только спрятанной. Гуссерль это конечно знает. Его цель не получить такую очевидность в руки, а выяснить, какова ее «сущностная структура» (§ 29, с. 142). Как раз структуры однако у первичной простоты, возможно, нет.

И подчеркивает многократно, что вводить систему, да и просто вести трансцендентальное исследование чрезвычайно трудно. В какой именно мере трудно? Проект воссоздания природы и культуры на феноменологической основе разворачивался параллельно проекту замены естественного языка в логике Фреге, Рассела, в семантике Р. Карнапа. Обе школы (одинаково) ясно видели, что основопонятия наук вязнут в мягкой почве обыденного языка.

«Повседневная практическая жизнь наивна и происходящее в ней опытное познание, мышление, оценивание и действие погружено в заранее данный мир [...] На высоком уровне развития современных позитивных наук мы сталкиваемся с проблемами оснований. Первопонятия, проходящие через все науки и определяющие смысл ее предметной сферы и теорий, возникли в наивной установке, обладают неопределенными интенциональными горизонтами и являются грубыми продуктами наивной и неосознанной интенциональной работы» (Картезианские размышления § 63, с. 287). Конституирование формы всех мыслимых миров исподволь, но не менее решительно, замахивалось на смену языка научной культуры.

Существует лишь одно радикальное самоосмысление — феноменологическое. Но радикальное и абсолютно универсальное самоосмысление неотделимы друг от друга и вместе неотделимы от подлинно феноменологического метода самоосмысления в форме трансцендентальной редукции,

интенционального самоистолкования раскрываемого посредством этой редукции трансцендентального его и систематической дескрипции, принимающей вид некой интуитивной эйдетики (там же).

Ведущая мысль нашла себе (однако) в XX в. путь, не жертвуя строгостью, через обыденную речь.

Необходимый шаг был ясен. «Дельфийское изречение γνῶθι σεαυτὸν приобрело новый смысл. Позитивная наука есть наука, потерявшаяся в мире. Нужно сперва потерять мир в ἐποχή, чтобы снова найти его в универсальном самоосмыслении. “Noli foras ire, — говорит Августин, — in te redi, in interiore homine habitat veritas”»<sup>524</sup> (Картезианские размышления, конец). Истина, о которой говорил Августин, не разрешала однако строить на ней бапню научного познания.

---

<sup>524</sup> <Вовне не выходи — вернись в себя. Во внутреннем человеке обитает истина>.

Heidegger: из простых. Отец бочар и причетник, мать всегда в переднике; учился на католические деньги у иезуитов, привязан к месту. *Теология*, Средневековье. Дунс Скот: категории.

Характеристика ректора по окончании семинарии (архиепископской) во Фрейбурге, 1909 г.:

Его одаренность, прилежание и нравственные качества заслуживают хорошей оценки. Он уже достиг определенной зрелости характера, в учебе также проявил самостоятельность и даже, пожалуй, чересчур много — в ущерб другим предметам — занимался немецкой литературой, обнаруживая большую начитанность. Он уверен в своем выборе теологического поприща, питает склонность к орденской жизни и, вероятно, заявит о своем желании вступить в Общество Иисуса<sup>526</sup>.

В университете (Фрейбург) теоретическая математика и физика. Религия: биологический аспект развития (Бергсон?). В выпускном классе — Платон.

30.9.1909: послушник S.G. в монастыре — две недели, уходит после испытательного срока. Через два года, прервана подготовка к священству: здоровье?

Но: теологический факультет. Профессор Карл Брег, «учитель». Его книга «О бытии. набросок онтологии». Вера *внутри* атеизма. Брег: мы открываем мир — но может быть мир открывает себя в нас? Мы мыслим — или Бог в нас?

<sup>525\*</sup> Лекция о Хайдеггере сохранилась лишь в рукописных набросках. Но Хайдеггеру был посвящен четырехсеместровый курс лекций и семинаров в МГУ (1990—1992 гг.). См.: В.В. Библихин. Ранний Хайдеггер. М.: ИФТИ св. Фомы, 2009. 536 с.

<sup>526</sup> Р. Сафрански. Хайдеггер: германский мастер и его время. М.: Молодая гвардия, 2002, с. 38.

Молодые католики-антимодернисты; романтическое Средневековье; Новалис; Адальбарт Штифтер, *das sanfte Gesetz* <мягкий закон> — и в нем Хайдеггер видел будущее, и когда ушел от Церкви.

Завершенную жизнь, полную праведности, простоты, усмирения самого себя, взвешенности ума, действительности в своем кругу, восхищения красотой, в сочетании со светлой, спокойной смертью я считаю великой [...] <sup>527\*</sup> Мы ищем увидеть тот мягкий закон, который правит человеческим родом. Это [...] закон праведности, закон нравственности, закон, который хочет, чтобы каждый стоял перед другим замеченный, уважаемый, необиженный, чтобы мог идти своим высшим человеческим жизненным путем, добывая себе любовь и удивление своих собратьев, чтобы был оберегаем как сокровище, как и каждый человек — сокровище для всех других людей. Этот закон положен повсюду, где люди живут с людьми, и он даст о себе знать, когда люди действуют против людей <sup>528\*</sup>.

Это настроение *умной провинции* навсегда у Хайдеггера. Не в вихре страстей. Хайдеггер *никак* не нарушил покой Фрейбурга: взрыв его мысли возбуждал в целом мире, всех; у него дома скорее все знали его брата, оригинала; войдя в кафе, эпизод со шляпой. Хайдеггер *маленький* человек, и роста небольшого. Ему уже 30, не знавшие его принимали в Марбурге за истопника или управляющего хозяйственной частью — «тайного короля философии» (Ханна Арендт). Так Конфуций: «Аналекты» говорят, что когда он шел по деревне, у него был вид человека, который вовсе не умест говорить.

Франц Brentano (1838–1917), как для Гуссерля. Он католический священник, но ушел из церкви; профессор Венского университета. Между позитивистским реализмом и идеализмом — «интенциональные объекты», они в нас и не наши. К ним относится Бог: его ненаблюдаемость не делает опыт Его «нашим». Психические феномены *интенциональны* — нацелены на содержание, объект, предмет, который *самую же интенциональностью и спроецирован*, вызван из небытия, причем не всегда он есть: душа всегда нацелена, но не всегда знает на что. (Ученики Хайдеггера *sind sehr entschlossen, aber sie wissen nicht, wozu*, «очень решительные, но они не знают, на что решились»).

Через Brentano — к Гуссерлю, «Логические исследования»: тоже *третьи* объекты; не наши чувства и не вещи. Интенцио-

<sup>527\*</sup> Запись В.Б. на полях рукописи: «Посм. фото старого Хайдеггера».

<sup>528\*</sup> A. Stifter. *Das sanfte Gesetz. Drei Erzählungen*. Б., 1942, S. 32—33. Цит. по: М. Хайдеггер. *Время и бытие*. М.: Республика, 1993, с. 426.

нальные объекты — как структура начальной точки в анализе времени. *Без нас*, без интенции восприятия точки не было бы и нельзя сказать, что точки начала нет вне *нас*!

Труд Гуссерля [Логические исследования] так захватил меня, что я в последние года вновь и вновь возвращался к нему [...] Волшебство, которое исходило от этой книги, распространялось даже на внешний вид ее страниц и титульного листа<sup>529\*</sup>.

Его «глубоко внедряющиеся и крайне удачные формулировки» развевали «психологическое наваждение». Как в точке — надежная защита логики: она не обобщение; и не психология. Она как жесткая, *каменная* структура бытия.

В том же 1900 г. — Георг Зиммель, «Философия денег»: решающее событие в истории цивилизации, переход от грабежа к обмену; деньги — волшебство, превращающее мир в товар; *значимость*.

1899 г.: «Мировые загадки» биолога Эрнста Геккеля.

1900 г.: Виндельбанд Вильгельм, «О системе категорий»; 1904 г.: «О свободе воли».

Ранний Хайдеггер: *критический реализм*. Вещи *есть*. Уточнению меры этого *есть* поможет критика. — Темы субъекта, времени и ничто *ранние*, но совершенно *иначе* чем потом.

До лета 1916 г. Хайдеггер учится на католическую стипендию и официально считается *неотомистом*, свою официальную задачу он формулирует: высвобождение накопленных схоластической интеллектуальных богатств<sup>530</sup>. И в «Автобиографии» 1915 г.: главное научное дело жизни — интерпретация идей средневековых мыслителей.

1915 г.: приват-доцент, защитив диссертацию о Дунсе Скоте<sup>531\*</sup>.

При Гуссерле, который его *заметил* зимой 1917—1918 гг. Гуссерль в письме 10 сентября 1918 г.: «душевная зоркость, чистое сердце, четко ориентированная воля к жизни». «Ах, эта Ваша молодость — как радуется и бодрит меня то, что я могу причаститься к ней благодаря Вашим письмам!»

Конец войны. Мир, «который только играл с духом», рушится<sup>532</sup> — на фронте уже нет духа немецкого культуртрегерства, всё

<sup>529\*</sup> M. Heidegger. Mein Weg in die Phänomenologie. В кн.: M. Heidegger. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969, S. 81.

<sup>530</sup> P. Сафрански. Хайдеггер..., с. 81.

<sup>531\*</sup> См.: В.В. Биbihин. Ранний Хайдеггер о Дунсе Скоте // Точки. М., 2003. № 1—2(3).

<sup>532</sup> P. Сафрански. Хайдеггер..., с. 131.

трезво и серьезно — и Хайдеггер ждет *нового начала* (он сам на фронте, ефрейтор в армейской метеорологической службе).

1.5.1919 Хайдеггер как Дильтей (мысль одна!), философ жизни, которая сама себя высветляет:

Мы должны научиться терпеливо ждать наступления моментов сверхнапряженной интенсивности исполненной смысла жизни — и мы должны удерживать эти мгновения при себе во временной протяженности — не столько наслаждаться ими, сколько включать их в жизнь [!] — брать их с собой в нашу дальнейшую жизнь и подчинять ритму всякой начинающейся жизни.

И в те моменты, когда мы непосредственно ощущаем себя самих и то направление, в котором мы, проживая нашу жизнь, движемся, мы должны не только констатировать это ясное ощущение как таковое, не только протоколировать его — как если бы оно просто стояло, подобно некоему предмету, напротив нас, — нет, постигающее овладение самим собой бывает подлинным только тогда, когда оно действительно переживается [!], т.е. является не только постижением, но одновременно и бытием<sup>533</sup>.

Годы сумасшедшей активности. Нация не подорвана войной — «Закат Европы» тиражом 600 тыс. экземпляров, пророки были, много, и кроме него; мюнхенская Советская республика, один из ее указов: мир стал луг, усеянный цветами; газетам рекомендовано печатать на первых страницах Гёльдерлина или Шиллера.

Начало 1919 г.: первая послевоенная лекция приват-доцента. Тема Гуссерля: его анализ слышимого тона, интенция, ретенция, протенция. У Хайдеггера: ставшее, настоящее, наступающее. В этой 1-й лекции «Идея философии и проблема мировоззрения» он цитирует Гуссерля: «Всё, что в “интуиции” представляется [...] *исконным* (originär), следует просто принять [...] как то, что дано»<sup>534</sup> — и уже: у Гуссерля только те виды данности, которые открываются сознанию, имеющему теоретическую установку, но мы в «переживании окружающего мира» бываем теоретики редко. Die Urhaltung des Erlebens<sup>535</sup>, <первоформа, первопозиция переживания> еще не попадала в философское рассмотрение.

Просит обратить внимание на «переживание кафедры». Оно идет не от ощущений отдельных — от моего длящегося существования в окружающем мире, причем такое, что мир мирствует (Weltet): вот он, мир, не проскакивайте мимо, не спешите, иначе пропустите его сообщение!

<sup>533</sup> Там же, с. 132.

<sup>534</sup> Martin Heidegger. GA, B. 56/57, S. 109.

<sup>535</sup> Ibid., S. 110.

«Неоправданная абсолютизация теоретического начала (даже у Гуссерля) [...] Глубоко въевшаяся в нас одержимость теоретическим началом [...] мешает видеть [...] ту сферу, где господствует переживание окружающего мира»<sup>536</sup> — «прогрессирующее губительное инфицирование окружающего мира теоретическим началом», это *Entleben*, обезжизнивание (Макс Вебер: «расколдовывание»).

В «вещном» бытие снято до безмирного, вернуться в мир.

Эта феноменология *кафедры* — вернес *мира*, как мы в нем живем, первой исходной *нашей* реальности, — завораживала; а студенты пришли с войны. «Маленький волшебник из Мескирха». Гадамер: то, о чем он говорил, словно входило живым в аудиторию. Волшебство: возвращения к ближайшему. Феноменология: умение видеть то, что нас всего прежде касается, *не глядеть на экран*; простой быстрый, не забывающийся и потому постоянно новый взгляд. Возвращение — в то, что нам хотя и совсем близко, но что мы, однако, не пытаемся даже и знать, не говоря уже должным образом познать.

И не суть кафедры разыскивал Хайдеггер! Раскрываемся всегда *мы*, начало нашего *взгляда* — то раннее, чем прочерчиваются все главные параметры нашего мира.

Обычно мы проскакиваем — к *Я* и *внешнему миру*. Но: наше *in-der-Welt-sein* не субъекта в коробке. Через рождение, дыхание, питание мы слитны — с чем? с окружающим? Ну нет! На *нас* и *окружение* делить нельзя — это *уже странный конструктор*.

У Хайдеггера нет темы ребенка. Это ему не надо: он не потерял то время, когда или нет *Я*, или *Я* — что угодно. *In* от *intan*, обитать.

*Sein*: то, о чем идет дело у известного существа, у *нас*. Прежде всего мы хотим *быть* — или *жить*. *Бытие это то, что мы хотим, чтобы у нас было*. Т.е. через *интенцию*. Пожалуйста, его может и не *быть*. Оно всё равно *есть* и без того чтобы *быть*. И всё *есть* поскольку ему причастно.

*Da-sein*: бытие-вот, *haec*, *haecceitas*.

*Ereignis*    *Er-äugnis*

*Lichtung*

**Карл Ясперс** (1883—1969) — может быть первый ученик Хайдеггера, заразившийся его интенсивностью.

Мы читали у Хайдеггера о моментах подъема. Ясперс в «Философской автобиографии»: «Человек осознаёт свое бытие толь-

<sup>536</sup> Ibid., S. 80.

ко в предельных ситуациях. Вот почему, с юности, я не прятал от себя худшее. Оттого выбор медицины и психиатрии: воля знать пределы человеческих возможностей, что обычно прячут от себя или не замечают».

Это 1. Grenzsituationen.

2. Коммуникация. Человек видит себя всегда с другими, и никогда не только познанием. Мы становимся самими собой в той мере, как другие становятся самими собой; мы становимся свободными лишь в меру свободы других. И предела встречи с другим нет.

3. Экзистенция — то, что до 1916-го года называл *боль* и *тревога*.

Доктор медицины в Гейдельберге. Профессор психологии. С 1921 г. — профессор философии.

1937—1945 гг.: без кафедры.

С 1948 г.: в Базель, где умер; долго преподавал.

Болезнь с детства, от которой он должен был умереть до 30 лет. Строгая терапия.

История, политика — жизни великих философов, от наблюдения немецкой истории.

1913 г.: Allgemeine Psychopathologie <Общая психопатология>.

1919 г.: Psychologie der Weltanschauungen <Психология мировоззрения> (рецензия Хайдеггера).

1931 г.: Die geistige Situation der Zeit <Духовная ситуация времени>, о духовно незащищенном мире.

1932 г.: Philosophie <Философия>, главная работа, 3 тома. Пределы знания, действительность свободы, «шифрованное письмо» трансценденции.

1946 г.: курс Die Schuldfrage <Вопрос немецкой вины>.

1947 г.: Von der Wahrheit <Об истине> (Философская логика).

Проблема методов.

1948 г.: небольшая книга «Философская вера».

1949 г.: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte <Смысл и назначение истории> (Осевое время).

1957 г.: Die Großen Philosophen <Великие философы> — Ницше, Николай Кузанский...

Шифры: в каждую эпоху разные — знаки *трансцендентальной бытия*. Акты свободы: между трансценденцией и контекстом обстоятельств, напряжение. *Война* за трансцендентную истину — *экзистенция*. *Любящая борьба* — коммуникация.

Шифры нас ведут — *не* дают догматизированного знания, но снова и снова подтверждают, что трансценденция *есть*.



Политика: снятие Хайдеггера (звучало, потому что Ясперс был большая величина).

1958 г.: *Atombombe und die Zukunft des Menschen* <Атомная бомба и будущее человечества>, призыв к обращению.

1960 г.: *Freiheit und Wiedervereinigung* <Свобода и воссоединение>, уже надо думать не о едином немецком государстве, а об *иерархии ценностей*, ее восстановить.

***Mauris Merleau-Ponty (Морис Мерло-Понти), 1908—1961***

Гуссерль, феноменология — но без трансцендентного Я и *без веры* в прозрачность сознания для себя. Поэтому *против* Сартра в *Etre et le Néant* <Бытие и Ничто>, где тщательная феноменология Я и Ты ведется как если бы прояснение было возможно.

Приближается с годами к Хайдеггеру. Но: философский антропоцентризм.

Его поворот к *лингвистике*.

С 1949 г. профессор Сорбонны.

1942 г.: «*La Structure du comportement*» <Структура поведения>, диссертация.

1945 г.: *Phénoménologie de la perception* <Феноменология восприятия>.

Обе книги далеко от психологии. Вопрос: что такое *субъективность*? Круг: нельзя даже спросить, не имея уже имплицитно заранее концепцию субъективности — в самом деле, откуда иначе возник бы сам *вопрос* о субъективности? Что такое тогда наука, которая *не может* без базовых терминов? Филология таким образом подрывает науку, оставляет без основ.

Поведение: не вещь; не идея. Оно — *форма*, т.е. осмысленная. Человек не сознание, а эта *форма*, осмысленное тело — «феноменальное тело» — собрание всех культурных смыслов. Рефлекторная теория, бихевиоризм, *гештальтпсихология*, психоанализ: в тело встроены структуры, например *целостность*, *интеграция*. Эти структуры — *в теле*, и они же развернуты в культуре. Язык не сводится ни к мысли, ни к физиологии. Он — символическое *явление* субъекта. Словами я освобождаюсь от хватки вещей, дистанцируюсь от вещей — и они становятся *реальностью*. Речь о вещах дает мне мощь исследования. От дистанции — рождается *смысл*.

Таким образом язык орудие *свободы*. Но в нем — и связь с моей телесной *chosété* <вещности> — язык *фактичен*, неисчерпаем, неподвластен, структурирован: как *идея* у Гуссерля. Я должен языку подчиниться, он строгий. Но тело (феноменологическое тело): Мерло-Понти его понимает не как погрязание, увязание духа в материи; в теле вообще не видит *объекта*; оно наоборот само — жизненное излучение, пучок «чувственно-смысловых центров», по отношению к которым скорее интеллектуальное Я объект. Оно *феноменальное*: не объект исследований, а источник *интенций*. Тело начинается с бессловесного: с *естественной* символизации.

*Смысл* и *диалектика*. Интенциональность: *rencontre* <встреча>. Интенция: *perpétuelle transgression* сознания d'elle-même, Hdg ex(ek !)-sistens <постоянная трансгрессия сознания из самого себя, хайдеггеровская экс(эк!)-зистенция>. Это — *не экстаз* (он есть и у животных как самопожертвование; личность, «трансцендирующая трансценденция», возвращается в культуре к тому, из чего ее скачок: она не теряется в самозабвенности).

Трансценденция *не к Одному, не к данному. Нет абсолютного знания*. Возвращение *духа к себе* это творчество, а не успокоение в некой вечной данности.

Интенциональность становится не делом (созданием) сознания, а скорее его *souci* <заботой>. Бытие-в-мире, *l'être-au-monde*, как у Хайдеггера, связало всё *до* сознания. Теоретическая сторона уходит (как наука). *Всё же понятие субъекта сохраняется*. Но: + с анализом тела и, позднее, *плоти*, *la chair*. Это конечно уже без Хайдеггера.

Фрейдизм. Но сексуальность *не отдельна и не первична*.

Posthumes <посмертно>: новый Мерло-Понти, «*Le visible et l'invisible*» <Видимое и невидимое>; я — *la chair*, «дикое», «первоначальное Бытие», моя встреча с объектом — радикальная *взаимность*, внутри единства и трансцендентной имманенции (Бергсон!) бытия. *Что я могу видеть — значит я видим*. В *плоти* — переплетение воспринимающего и воспринимаемого; *La Chair* — это всеобщее чувственного.

«В защиту философии» (М., 1996).

«*L'Oeil et l'Esprit*» («Око и дух», М.: Искусство, 1992): *La vision n'est pas un certain mode de la présence ou présence à soi: c'est le moyen qui m'est donné d'être absent de moi-même, d'assister du dedans à la fission (pause même) de l'Être, au terme de laquelle seulement je me ferme sur moi*<sup>537</sup>. Значит я разорван? Да: и неизбежно, *неисправимо* (как гегелевский чулок). Я неопределенный и многозначный всегда, по моей сути. Только такой я пригоден выйти к людям и в мир.

Отношение к бытию *меняется* в <отношение> историка. Но не Хайдеггер, «история понимания бытия». Нет *автономии* бытия. Может быть, возможен примат биологии, даже экономики, как в марксизме: всё зависит от того, какой символический слой высветится в эту эпоху.

### *Jean-Paul Sartre (Жан-Поль Сартр) (1905—1980)*

Сартр культовая фигура, как Солженицын, символ. Смерть в апреле 1980 г., весь Париж. <Его похороны> напомнили похороны Виктора Гюго. Левые: журнал *Libération*, основан с его помощью. Но после Берлинской стены, левые сникли — и их теоретик Сартр, попутчик, куда завел? Сник. Гумбольдт? О нем говорит плохо (на чердаке). (Оппортунист, *triste* в оккупации). Однако:

<sup>537</sup> <См.> М. Мерло-Понти. Око и дух. М.: Искусство, 1992, с. 51. <Видение — это не один из модусов присутствия вообще или для себя: это данная мне способность быть вне самого себя, изнутри участвовать в расслоении Бытия, и мое «я» завершается и замыкается на себе только посредством этого выхода вовне>.

1983 г.: <издан> Carnets de la drôle de guerre <Дневник смешной войны>, 1939—1940 гг., солдат-метафизик.

1983 г.: <вышли> Lettres an Castor <Письма Кастору>, история своей жизни.

1990 г.: Ecrits de jeunesse <Юношеские сочинения>, отличные тексты, по крайней мере некоторые.

1991 г.: в Италии, об Италии.

1985 г.: <издана> Critique de la raison dialectique <Критика диалектического разума>.

1989 г.: <издана> Vérite et existence <Истина и экзистенция>.

Он много что: философ, романист, кино, журналист. Философия: без работы над стилем; литература: требует отделки и подготовки как выступление.

Философ субъективности или сознания. Гуссерль; быстро отошел. От феноменологии, *интенциональность* удержал. Сознание не идеалистов — ни реалистов; открытое всем ветрам, оно, «обреченное на свободу», на большой дороге, среди потока вещей, которые задевают за живое.

Существование человека предшествует его сущности. Но понимает ли в смысле космогонии, как Бергсон? Трудно сказать: не хватает конечно философской широты. Сведено к психологии поведения <...>

Гуссерль для раннего Сартра:

La Transcendence de l'Ego <Трансценденция Эго. Набросок феноменологического описания>, 1936.

Esquisse d'une théorie des Emotions <Набросок теории эмоций>, 1939.

L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination <Воображаемое. Феноменологическая психология воображения>, 1940.

Спор с Гуссерлем, как у Мерло-Понти: нет чистого сознания, Я принадлежит миру. «Дорефлексивное» cogito имеет дело с *ничто*.

L'Être et le néant <Бытие и ничто>, 1943, всё сильнее тема *ничто*, ничто мешает, не дает свести человека к вещи, к объекту: человеческая реальность. Человек выбирает сам себя: он заброшен в чужой мир и должен внутри себя — тем самым — <создать> свой мир. Это мой *проект* (Entwurf), опережающее выбрасывание.

Маркс, отчуждение и история (ее создает практика), и об этом:

Critique de la raison dialectique <Критика диалектического разума> I (1965), II (1985).

Это экзистенциальный марксизм:

[...] единственная практическая и диалектическая реальность всего — это индивидуальное действие, [...], основание коллективных объектов следует искать в конкретной деятельности индивидов (*Critique...*, p. 361, 55).

Генезис группы, как связать — роль *клятвы*. Но очень быстро объединения, нормы, социальные институты становятся инертными, коснеют — и нужно разбить снова этот железобетон. Фуко, Сартр, двое протестующих, иногда в одиночестве.

Мерло-Понти: сартровское Я утверждается только отталкиванием от других. Тема *ничто*, отрицания, в центре его антропологической онтологии: похоже, лучше так, чем «феноменологическая онтология», подзаголовок «Бытия и ничто».

[...] Свобода [...] не может быть отнесена к числу свойств, характеризующих сущность бытия человека [...] Свобода предшествует его сущности, она есть условие, благодаря которому последняя становится возможной, сущность бытия человека подвешена в его свободе. Итак, то, что мы называем свободой, не отличимо от бытия «человеческой реальности». О человеке нельзя сказать, что он сначала есть, а потом он свободен [...] между бытием человека и его свободой нет разницы<sup>538</sup>.

Другое ли чем у Гегеля, «человеческая природа есть свобода»? — Пожалуй, настойчивое ощущение, экзистенциальный опыт *ничто*, которое *конечно же* ускользает, но вместе с ним исчезает и я.

Например интенция, я уже не весь здесь я, переложился, перегнулся в будущее.

[...] Между моим будущим бытием и моим бытием в настоящем существует отношение. Но внутри этого отношения проскользнуло нечто: я не тот, кем я буду [...] потому что я отделен здесь от себя временем [...] потому что то, чем я буду, не имеет основания в том, что я есть [...] ничто, актуально существующее, не детерминирует меня, каким я буду<sup>539</sup>.

«Ад — это другие». Они действительно мои палачи. Ведь меня в моей *свободе* они не видят; я *падаю* в их глазах в *природу*; дело запутывается тем, что природа моя для меня конечно есть, но я *ее очень плохо знаю*, вне сравнения меньше чем независимого, смо-

<sup>538</sup> Ж.-П. Сартр. Бытие и ничто (Извлечения) // Человек и его ценности, ч. 1. М.: ИФ РАН, 1988, с. 98 сл. <Ср. пер. В. И. Колядко в изд.: Жан Поль Сартр. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000, с. 62>.

<sup>539</sup> Там же, с. 102.

трящего вокруг себя — и вот глядящего меня вообще не видят, а то, что мне во мне самому странно, они принимают за меня.

Я воспринимаю взгляд другого внутри своего собственного акта действия как отверждение и отчуждение моих собственных возможностей [...] появление Другого поражает бытие-для-себя в самое сердце [...] Пока я пытаюсь освободиться от засилья другого, другой пытается освободиться от моего засилья; в то время как я пытаюсь покорить другого, он старается покорить меня<sup>540</sup>.

Если другой — это взгляд [направленный на меня], надо признать, что мы претерпеваем наше неуловимое [для нас] бытие-для-другого под видом владения. Я нахожусь во владении другого; его взгляд конституирует мое тело в его наготу, порождает и ваяет его, производит его таким, какое оно есть, видит его так, как я никогда не увижу. Другой владеет секретом того, что я есмь. Он вызывает меня к бытию и тем самым мной владеет [...]<sup>541</sup>

Как ясно, ситуация безвыходная. Это и есть экзистенция. По Хайдеггеру: брошенный (в смысле: всегда обнаруживающий, находящий себя (находящийся-ся) таким, так) таким образом в безопорность *бросает* себя в Entwurf, встречный бросок — или один и тот же, брошенность и бросок. У Сартра: *projet*. Это одновременно попытка *вырваться из ада*, из ада другого глядящего.

[...] Любовь есть предприятие, т.е. «проект», «выбрасывание» самого себя. Такое просеивание неизбежно ведет к конфликту. В самом деле, любимый рассматривает любящего как внешний объект среди прочих, т.е. воспринимает его на фоне мира, трансцендирует [естественно, поскольку он свобода] и использует его [естественно, как ступеньку, опору для трансцендирования, а что еще ему делать с объектом]. Любимый есть взгляд [в своей сути я его вижу, он мой Бог, судья, я от него завишу, как он посмотрит на меня]. Он соответственно не в состоянии направить ни свою трансценденцию на то, чтобы фиксировать крайний предел для своих превосхождений [трансцендирований; перестав трансцендировать постоянно сам себя, он и собой быть перестанет], ни свою свободу на то, чтобы она уловила сама себя. Любимый не в состоянии желать любить [он тогда был бы любящий; встречу двух любящих, Ромео и Юлии, Сартр не разбирает]. Любящий должен поэтому соблазнить любимого; и его любовь равнозначна этому предприятию соблазнения. Соблазняя, я никоим образом не пытаюсь раскрыть другому свою субъективность [такую же свободу, трансцендирование]; впрочем, я смог бы это сделать лишь глядя на другого, но этим взглядом

<sup>540</sup> Там же, с. 109.

<sup>541</sup> Там же, с. 110.

я уничтожил бы его субъективность, тогда как именно ее-то я и хочу ассимилировать. Соблазнять — значит взять на себя полностью и как неизбежный риск бремя своей объектности для другого, значит поставить себя под взгляд другого и дать ему глядеть на себя, значит подвергнуться опасности быть видимым [...] Я отказываюсь отныне покидать сферу, в которой я испытываю свою объектность [т.е. собственно гибну, умираю, теряю свою свободу и соответственно человечество]; именно в этой сфере я хочу теперь начать борьбу, сделав себя чарующим объектом [...] Для этого я конституирую себя в значащий объект<sup>542\*</sup>.

Тут начало языка. Я согласился, принял быть объектом, но — неисчерпаемо чарующим и богатым. Свою *субъективность* я всю теперь растрачиваю на то чтобы мою *предметность*, начиная (как у Мерло-Понти) с моего тела, его символики, продолжить в языке. Я сам становлюсь языком — весь — в той мере, в какой даю моей свободе *выражение*, зная, что вместо свободы, мною вложенной, в моем выражении опознают и будут истолковывать *объект*.

Решение? *Никакого*. Это экзистенциализм.

Я вдвойне рискую в этом моем *проекте*, выбрасывании себя в язык: я хочу соблазнить любящего, а он может *не придать вообще значения* моим символам, оставить их просто быть предметами и, во-вторых, он обязательно прочитает эти символы не так, как я их написал: бросая себя в язык, я вот уж действительно вконец выбрасываю себя без уверенности, только с надеждой что меня подберут.

[...] В этой первой попытке найти чарующий язык [не слова подобрать, а шире, всё, чем только я могу *выразить в вещах* то, что *в вещах* невыразимо, мою свободу] я продвигаюсь вслепую, поскольку руководствуюсь лишь абстрактной и пустой формой моей объективности-для-другого. Я не могу даже представить себе, какой эффект будут иметь мои жесты и мои позы, поскольку они всегда будут восприняты и обоснованы свободой, превосходящей их, и поскольку они могут иметь значение лишь в том случае, если эта свобода сообщит им таковое. Таким образом, «смысл» моих выражений всегда ускользает от меня; я никогда не знаю точно, обозначаю ли я то самое, что хочу обозначить, или даже являюсь ли я обозначающим; в этом конкретном случае мне потребовалось бы умение читать в сознании другого, что в принципе немислимо<sup>543\*</sup>.

Но, очаровывая, я делаю дело безнадежное: любимый будет очарован, но любящим он сможет стать только когда как я тоже

<sup>542\*</sup> См.: Жан Поль Сартр. Бытие и ничто... Пер. В.И. Колядко, с. 387.

<sup>543\*</sup> См. там же, с. 388 сл.

пустится свободно в предприятие, предпримет быть любимым. «Любить есть в сущности просят заставить себя любить»<sup>544</sup>.

*Albert Camus* (1913—1960) из Алжира, бедность и африканское солнце, бретонские и испанские родители. *La misère m'empêcha de croire que tout est bien sous le soleil et dans l'histoire; le soleil m'apprit que l'histoire n'est pas tout* <Бедность помешала мне думать, будто всё прекрасно под солнцем и в истории; солнце научило меня тому, что история это еще не всё>. Солнце сводит с ума *l'étranger* <постороннего>, *Meursault* <Мерсо>, — один из самых запоминающихся и необъяснимых <героев> в современном романе. «*L'étranger*» <«Посторонний»> — это сам Камю, нетерпеливый, страстный, отчаянный. Меня занятия, он одно время был вратарем алжирской сборной по футболу; журналистом; активный в *Résistance*, главный редактор *Combat*. Якобы он пришел к Сартру, позвать на улицы. Всё-таки больше романист, философский, чем публицист. 1957 — Nobel Prize for Literature. «Я сейчас только начинаю работать», в *Discours*. И стоило ему дать. Начинает новый роман, *Le Premier Homme* <Первый человек>. Январь 1960 г.: разбился на машине вместе с сыном тогдашнего директора издательства Gallimard, надежда, два может быть самых блестящих интеллектуала тогдашней Франции. Кратко в компартии, но отвращение к индоктринации.

Начало, решение писать: в *Carnets* (1935), *il me faut témoigner* <я должен свидетельствовать>. И всё что он пишет: свидетельство *sur la condition humaine* <о человеческом уделе>.

Сам предложил схему своей работы: сначала 1) *cycle de l'absurde* <круг абсурда>, потом 2) *cycle de la révolte* <круг бунта>. Это *L'étranger* et *Le Mythe de Sisyphe* <Посторонний и Миф о Сизифе>, оба 1942 г.

*Le Malentendu* <Недоразумение>, 1944 г.

Его герои, как у Достоевского: исследование через характеры и ситуации того, стоит ли жить (Ницше, нигилизм). Но в *абсурде* и выход: он именно в *безвыходности*, она освобождает. «*Le bonheur et l'absurde sont fils d'une même terre*» <Счастье и абсурд — дети одной земли>.

1951 г., *L'Homme révolté* <Бунтующий человек>: «*Je me révolte, donc nous sommes*» <я бунтую, следовательно мы существуем> — бунт как Достоевского и Ивана Карамазова против человечества, которое примирилось с абсурдом.

Начало «Мифа о Сизифе»:

<sup>544</sup> *L'Être et le néant*. Paris, 1957, p. 439—443.



Есть только одна по-настоящему серьезная философская проблема, это самоубийство. Суд о том, стоит или не стоит жить, равносильен ответу на основной вопрос философии. Всё остальное — трехмерен ли мир, существует ли 9 или 12 категорий разума, — идет уже потом. Всё это игры; надо сначала ответить. И если верно, как заявляет Ницше, что философ, чтобы заслужить наше уважение, должен проповедовать своим примером, то вы можете оценить важность этого ответа, потому что он будет предшествовать окончательному акту [...] Если спросить, как можно знать, что этот вопрос важнее того, я отвечу, что это видно по вытекающим отсюда поступкам. Я ни разу не видел чтобы люди умирали за онтологическое доказательство. Галилео, владевший научной истиной огромной важности, с величайшей легкостью отрекся от нее, как только возникла угроза его жизни. В известном смысле он повел себя правильно [...].

Проснуться от жизненной рутины, от наркотика еды и обычных занятий, неизбежно. Без опоры, без злобы дня, без *ориентиров* жизнь невозможна: возникает тревога, во взвешенности.

Время нас несет. Но обязательно, внезапно, среди обыденной повседневности приходит час, когда мы наоборот должны понести время. Когда *невозможно* втолкнуть себя обратно в привычную колею. Когда надо ответить, зачем жизнь. В *этом* ключе Камю думает об экзистенции (по Керкегору).

Говорят что Камю «совесть либерального Запада». У него *вольтеровская* смесь и гармония философии и литературы.

Камю не договаривал. Ницше: нигилизм. С остротой Ницше, который ушел *без ответа* в покой ума, неподвижность, Камю ушел в смерть.

Для проблемы современности у Камю есть и другая формула, в конце сборника «Миф о Сизифе»:

[...] Две жажды, которыми нельзя долго пренебречь, не высохнув — я имею в виду, любить и восхищаться. Потому что когда тебя не любят, это только невезение; несчастье не любить. Все мы, сегодня, умираем от этого несчастья. Насилие и ненависть высушивают самое сердце; долгая борьба за справедливость истощает любовь, которая всё-таки ее породила. В шуме, среди которого мы живем, любовь невозможна, а справедливости недостаточно. Вот почему Европа ненавидит дневной свет, а против несправедливости способна выставить только несправедливость [...] надо хранить в себе нетронутыми свежесть, холодный ключ радости, любить день, избежавший несправедливости, и возвратиться к борьбе, заслужив свет этого дня.

**Людвиг Йозеф Йоганн Витгенштейн** (нем. Ludwig Josef Johann Wittgenstein; 26 апреля 1889, Вена — 29 апреля 1951, Кембридж)

Витгенштейн родился в том же году, что Хайдеггер, в Вене наследником очень богатого отца, в городе имперской и очень утонченной культуры. Он учился инженерному делу в Берлине, вернее в Шарлоттенбурге, с 1906 г., представьте себе, вспомните время и место серьезной, основательной, обоснованной веры в науку, систему и машину <...> Учился в Шарлоттенбурге недолго, и не потому, что не хватило способностей или интереса, скорее его еще больше чем техника захватил другой интерес, — <...> во всём, что он говорил и думал, надо видеть целую сторону, или подкладку, внимания к технике и понимания техники, но только очень плотного, спрессованного <...>.

Витгенштейн раз и навсегда весь бросил себя в строгое, отцеженное отфильтрованное (здесь можно вспомнить «фильтр» как понятие ведийской поэтики<sup>546\*</sup>) слово, уникальной и неподражаемой чеканки, для которой на языке века не нашлось других обозначений, кроме довольно уродливых и ничего не говорящих:

---

<sup>545\*</sup> Текст к лекции не был написан, к заголовку «Витгенштейн» была написана лишь пометка: «Wtg (отчеркнутое на полях карандашом в большом тексте)». Поэтому здесь мы приводим фрагменты из курса лекций «Витгенштейн» (МГУ, осень 1994 г.), отобранные в соответствии с карандашными отчеркиваниями на полях машинописи. В. Биbihин прочитал о Витгенштейне три курса лекций (МГУ, 1994—1996 гг., повтор осенью 2003 г.), на основе которых была написана монография: Витгенштейн: смена аспекта. М.: ИФТИ св. Фомы, 2005. 576 с.

<sup>546\*</sup> См.: В.В. Биbihин. Грамматика поэзии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2009.

«логический позитивизм» или «логический эмпиризм» или «аналитическая философия» или «лингвистическая философия». Я не умею пользоваться этими терминами, признаюсь сразу, что не понимаю их, не знаю этих направлений современной западной мысли и в этом курсе, который называется «Витгенштейн», буду пользоваться словом *Витгенштейн*, не притворяясь, что у меня в кармане есть для него обозначение, название, и я к нему подготовлю и вам его открою. *Я не знаю*. Просто захваченность Витгенштейна (вы помните: та, для которой, он говорил, *так и так* не будет и не может быть слова, обозначения, характеристики) показалась мне такой, всегда казалась мне такой, мимо которой пройти нельзя, не в смысле ее необходимости для программы образования, а в смысле не получится пройти мимо, это присутствие Витгенштейна в XX веке ощущается, как бы стоит в воздухе. Как мало какое еще присутствие. Как присутствие Антонена Арто. Рядом с присутствием Хайдеггера. Говорю только о мысли, не о музыке и поэзии, живописи и кино XX века. <...>

«Предисловие» к «Трактату» начинается словами: «Эту книгу, наверное, только тот поймет, кто мысли, выраженные в ней, — или хоть подобные мысли, — уже сам однажды подумал». Подумать их Витгенштейн не научит, надо их как-то уже подумать и так. В знаменитом 309-м параграфе, или афоризме, «Философских исследований» (это книга последних лет жизни): «Какая твоя цель в философии? — Мухе показать выход из мухоловки», из *Fliegenglas*, стеклянной раковины, лабиринта, куда муха в своих исканиях забегает и обратно уже не может найти путь. От того, что я прочитываю вам этот параграф «Философских исследований», я не оказываюсь вдруг в лучшем положении, я совсем не думаю, мне вовсе не кажется, что я знаю выход из мухоловки. Смысл этой фразы Витгенштейна, «*Was ist dein Ziel in der Philosophie? — Der Fliege den Ausweg aus dem Fliegenglas zeigen*», ведь не тот вовсе, что Витгенштейн стоит передо мной в позе учителя и сейчас покажет мне выход из мухоловки, или как-нибудь еще меня выведет в свет, например тем, что я защищу диссертацию «по Витгенштейну»: нет, Витгенштейн и есть муха, он последним и окончательным, делом жизни, философией, захвачен как желанием, страстью вырваться, мухе в себе, из лабиринта, куда каждый забрел нечаянно, на свободу. Беда в том, что выйти очень просто, *слишком* просто, дверь за мухой не захлопнулась, *теми же простыми движениями и естественными*, какими муха забралась в лабиринт, она вполне может и выбежать обратно, но не может. Почему? Дру-

гос знаменитое место о Витгенштейне из «Мемуара» Нормана Малколма<sup>547\*</sup>, которого я уже цитировал. «Однажды во время нашей встречи он высказал поразительное наблюдение о философии: “Человек, запутавшийся в философской проблеме, подобен человеку, который хочет выбраться из комнаты, но не знает как. Он пробует через окно, но оно слишком высоко. Пробует через камин, но он слишком узок. Но если бы он только *повернулся*, turn around, он бы увидел дверь, которая всё время была открыта!”» Задача *повернуться*; я говорю: философия это *обращение* внимания, больше совершенно ничего, очень просто. Хайдеггер писал: Витгенштейн это человек, который ищет путей вырваться из помещения, куда человек помещен; Витгенштейн с усилием, с напряжением исследует все лазейки, от форточки, ни одна не годится; всё это время за его спиной просто открытая дверь, достаточно пройти через нее. В чем дело? Витгенштейн ведь *знает*, что дверь открыта, что достаточно только повернуться. Мы тоже это знаем, прочитав Витгенштейна, что дверь собственно открыта; и прочитав Хайдеггера, что нужен только «поворот», Kehre, другое мышление. Ведь повернуться и выйти через дверь легче, чем протискиваться через каминную трубу, чем мы заняты; т.е. техники, сил, умения, желания у нас, если хватает сил протискиваться снизу вверх через каминную трубу, хватит, чтобы повернуться и выйти через дверь — открытую — на свободу. Чего нам тогда не хватает? Ответьте. Вы знаете, вы ответите наотмашь, резко: да вот чего, всё ясно, и моя ошибка ясна, надо делать вот что. Легкая трудность, легкое бремя философии в том, что простое витгенштейновское «turn around», обращение, другое мышление, изменение ума, μετανοια, означают не поворот вот какой, как, смотри! делает Витгенштейн, или кто-нибудь еще, а такой, который повернет Витгенштейна (аккузатив), если Витгенштейн умест подставить себя этому повороту. В послесловные годы Витгенштейн умест делать уже очень много, писать книги, читать лекции, — он бросает читать лекции, ему ничего не интересно, кроме поворота, который случится с ним, захватит его или не захватит, вся другая активность ему безразлична. Можно сказать, что он буквально сидит у моря и ждет погоды, в коттедже Росторо, в графстве Голуэй на западном побережье Ирландии. Погода всё не приходит. Он думает, что это от болезней,

<sup>547\*</sup> Norman Malcolm. Ludwig Wittgenstein: A Memoir. Oxford, 1958 (рус. пер.: Людвиг Витгенштейн: воспоминания // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993).

допустим. Болит душа, болит голова, тело, расстройство живота, может быть что-нибудь еще. Главное: не идет работа. Витгенштейн подстегивает себя: ну значит стал стар, да и так талант был мал, туда тебе и дорога<sup>548</sup>. «Некоторые яблоки так никогда и не созревают: сначала они твердые и кислые, а потом сразу становятся мягкими и дряблыми»<sup>549</sup>. «Мой философский талант сейчас кончается, это большое несчастье, но это так»<sup>550</sup>. Но тогда издавай свое, у тебя 30 000 страниц рукописей; участвуй в конференциях, ведь тебя всегда на все приглашают, — преподавай, это человек вроде бы всегда умест, кто-то из преуспевающих американцев учил сына: «Дитя мое, если ты чего-нибудь не умеешь, то иди преподавать это». Нет ничего этого Витгенштейну не надо, не это ему, а *продолжение чуда* важно, ему надо *поворота*. Но повернись. Но не *сам* же. Этот поворот (*Aspektwandel*) как-то дается или нет; не дается, так и жить не надо. Вдруг — несколько счастливых недель в ноябре-декабре 1948 года, комната в отеле Росса на Паркгейт-стрит в Дублине, может быть, оказывается такой, «спокойная теплая комната», во всяком случае «к своему удивлению, обнаружил, что снова могу работать»<sup>551</sup> — покой в Дублине сорвался через три месяца, и так попеременно до нескольких дней перед смертью, когда оказывается, что не в здоровье и месте и комнате дело. Перед самой смертью, зная уже достоверно, что умрет, и как умрет, получив приглашение от своего врача доктора Бивена умирать в его дом, где он и умер на самом деле, в Кембридже, он пишет Малколму за 13 дней до смерти, он умер 29 апреля 1951 г.: «Со мной произошло что-то из ряда вон выходящее. Приблизительно месяц назад я неожиданно обнаружил, что состояние моих интеллектуальных способностей таково, что я могу заниматься философией. Раньше я был *абсолютно* уверен, что никогда этого не смогу. Впервые после двух с половиной лет с моего мозга спала пелена. Конечно, пока я работаю всего где-то пять недель, и к завтрашнему дню всё может кончиться»<sup>552</sup>. Что это было, что пришло, осталось загадкой для него и для всех, «Мемуар» Малколма кончается фразой «Мне эти слова [«передай им, что у меня была прекрасная жизнь»] кажутся странно волнующими и полными тайны»<sup>553</sup>.

<sup>548</sup> Norman Malcolm. Ludwig Wittgenstein..., p. 77.

<sup>549</sup> Там же, p. 78.

<sup>550</sup> Там же.

<sup>551</sup> Там же, p. 79.

<sup>552</sup> Там же, p. 98.

<sup>553</sup> Там же, p. 96.

То, что Витгенштейн не знает, откуда приходит и куда уходит его философия, означает, что он не знает тоже, как относятся загадки, которыми он только и говорил в стиле «Трактата», каждый афоризм можем считать загадкой или задачей, не только логической и математической, но и этической — как и почему это и только это говорение чистыми строгими связными загадками оказалось соотносится с тем неведомым, чем он был таинственно («мистика», его слово, *das Mystische*) захвачен, с *абсолютно*, безусловно не именуемым. И мы не знаем, и никто не знает, почему выход на свободу должен был быть в XX веке таким сумасшедшим. Мы *видим*, что он был таким; мы чувствуем, похоже что безобманно, что загадки Витгенштейна держались как раз той меры чистоты и строгости, которая была *нужна*, в смысле категорического императива, т.е. для всех тех десяти миллионов писавших дневник и вообще безусловно для всех единственно и в первую очередь нужна, — для *хранения* в слове и поступке того, что выразить (представить) в слове и поступке невозможно. То, о чем надо молчать. Витгенштейн своим словом умеет *хранить* молчание, которое одно только достойно тайны.

Приведите пример *без-условного* факта. Есть талант или нет? есть само *есть* или нет? Все пред-ложения с «есть» в значении глагола-связки, бытия и в градациях этих значений окажутся условными, приложением сетки культурных понятий (понятий культуры, цивилизации) к — чему? Допустим, скажем с Витгенштейном, к «вещам». Они по Канту «вещи в себе», абсолютно непознаваемые. Мы по этому пейзажу уже много раз ходили, вроде бы всё так? Проясним попутно кое-что в нем. «Мир» тут загадочно двоятся, он и «оказывается» в логическом пространстве *факта*, сделанного, и безусловно остается хотя и ни в коем случае не вещами, но — самой сутью вещей, «зато»! Хорошенькое «зато»! Вещи не мир, но для вещи «существенно», т.е. суть вещей в том, чтобы быть «составной частью того или иного положения дел», т.е. пространства фактов, того, что именно имеет место, оказывается нужно — существенно — коснуться мира. А что случается у вещи *без* мира?

Не знаем и знать не можем, потому что знаем только то, что в кругу определенного, как определить не-определенное, — но и знаем, что у вещи тогда нет «существа», что такое «существо», «существенное»?

Вот как здесь, в «Голубой книге»<sup>554</sup>, Витгенштейн определяет свое дело: он имеет своей темой «духовную деятельность», берется в кавычки, пишется в изъяснительном наклонении, со знаком точки в конце, т.е. значит сам Витгенштейн не во фразе, а прислушивается к себе, что это такое он сказал. <...> Каждый, кто говорит «дух», «духовная деятельность», всё равно ведь не может знать о ней больше, чем знает сам *по себе*, по тому, как в нем духовная деятельность, и как это его самого задело. <...> <Витгенштейн> в своей простой манере подбирать на улице валяющиеся вещи взял «дух», «духовное» как открытое, проблемное, как название той отпертой двери, куда выйти. Хайдеггер, его ровесник (оба 1889 г.р.), наоборот совершенно исключил это слово, как будто его нет в языке, — или брал его в кавычки как цитату, но, говорит Жак Деррида, этими кавычками как раз «дух» выделил, тема от этого только была подчеркнута. <...> «Логически совершенный» придуманный изобретенный язык для него такая же примерно нснужность и гадость, как для меня «духовная деятельность». *Обычного языка* ему на 100 % достаточно. Читаю — в этой связи — из «Голубой книги»: «Ложно говорить, что мы в философии рассматриваем идеальный язык в противоположность нашим обычным языкам. Потому что этот язык вызывает видимость, будто мы думаем, что способны улучшить обычный язык. Но с обычным языком всё совершенно в порядке»<sup>555</sup>. <...> Эту фразу, и с этой интонацией окончательности, сердитого знания правды, лучше записать и под сомнение не ставить, она у Витгенштейна никогда ни в какой мере не пересматривалась: «С обычным языком всё совершенно в порядке», *оставьте эту проклятую — заклятую — вещь в покое, черт возьми, не трепите.*

Теперь. *Я не знаю*, что именно в слове держит и держится. Звук, значение — только для отвода глаз: как легко произношение и смысл плывут, так и ясно, что не в них слово. Звук и значение как бы *подбираются*, подцепляются словом, как я подбираю любой гвоздь на полу, если нет карандаша, чтобы сделать пометку. — А пометкой помечается что? Ясность, что *вот так*. Я условно назову слово *границей* <...>, только границей не между чем и чем, а той обязательной границей, которая потом сама себе находит между чем и чем ей быть. <...> Я бы мог ее еще назвать вспышкой, или молнией, думая при этом и о молнии и об огненном логосе Геркалита. Когда я говорил, что мысль и слово свя-

<sup>554</sup> Ludwig Wittgenstein. Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung (Das Braune Buch). Hg. von Rush Rhees. Fr. A. M.: Suhrkamp, 1980, S. 110.

<sup>555</sup> Ibid., S. 52.

заны между собой тождеством в моменты сплавления, то ради такой границы, грани, вспышки и мысль и слово, они тень или хвост этой кометы. — Вокруг вспышки (я тут просто возвращаюсь к древнеиндийскому *bhā*, *сиять* и *говорить*, и древнегреческому  $\phi\eta$ - $\mu\iota$ , корень  $\phi\alpha$  *сиять*, *вспыхивать*) ютится потом звук и значение. — Я не говорю, что звук и значение *другие* чем вспышка, но мы не можем видеть простое иначе как в паре.

Мы слышим, читаем, что Витгенштейн хочет снять, изгнать ложные философские проблемы, вырастающие из истолкования грамматики языка. Ошибка тогда значит происходит оттого, что мы наседаем на слово и воображаем за ним вещь; но прозвучавшее слово, раз услышанное, *уже* — оно *слово* — сделало лстучим образом свое дело, хватит с него, не надо сго фиксировать, оно исчезнет, или просядет, или, если оно снова покажет свос существо, то это будет вспышка, слава, свет. Посмотрите, говорит Витгенштейн, на Августина, субстантив «время» заставляет его воображать себе время как субстанцию и он всерьез спрашивает себя, что это за сущность, время. Или Готтлоб Фреге: он слышит слово «число» и пускается в определение, что это такос, число. Или Платон: субстантив «познание» подталкивает сго на долгие рассуждения, что оно такос *само по себе*, в *собственной* свосй сути, познание. — При этом, господа, говорит Витгенштейн, сам же Августин признаётся, что пока он не садится на это слово, «время», всё в порядке! «С обычным языком всё в полном порядке». Ну и достаточно тебе, что слово «время» работает; с чего ты взял, Августин, что нужно или хотя бы можно еще и выколачивать из этого слова еще какую-то «истину» о «времени»? Плодить умственные сущности, которые потом всё равно острижет бритва Оккама?

Я безотносительно к истории философии, к Витгенштейну сейчас имею право вас спросить: в чем, действительно, дело? Почему мы так садимся на язык, который только хуже начинает служить (а так ведь прекрасно служит обычный язык), когда мы терминологизируем слово? — Сказать, что мы ведь так и так, чтобы говорить, быстро, незаметно как фокусники, кратко садимся на слова, успеваем истолковывать их, «придаем им значения», интерпретируем, — так сказать нельзя: *нет язык вовсе не всегда или в принципе вовсе никогда не нуждается в интерпретации*. Повиноваться приказу «без рассуждения» — обязанность солдата. У Гегеля есть, мы читали<sup>556\*</sup>, страницы о том, что повиновение, послушание без истолкования —

<sup>556\*</sup> Возможно, имеется в виду «Феноменология духа» (Собр. соч., т. IV. М., 1959, с. 305).



высшая доблесть служащего, благородный и необходимый отказ от себя. Гегель говорит правду, что напрасно некоторые с пренебрежением относятся к нерассуждающему заучиванию наизусть и неосмысленному проговариванию запомненных отрывков; в этом произнесении «*краг соеиг*», сердцем, есть достоинство, открытое даже еще не всякому духу. <...> Так что не говорите больше никогда, тем более после того что мы читали Витгенштейна, будто семантический, психологический, философский анализ слова, значения — это просто осознание, «прописывание» того, что мы в сыром виде и так ежеминутно делаем со словом, якобы истолковываем. «Теперь ты мог бы спросить: истолковываем ли мы слова, перед тем как следуем повелениям? И вот в некоторых случаях ты найдешь, что делаешь что-то вроде того, что можно было бы обозначить как истолковывание повеления, а в некоторых случаях — нет»<sup>557</sup>. *Не обязательно* истолковываем. Истолкование значит принадлежит нам, а не слову. Анализ поэтому *как таковой*, просто как анализ, заранее уже с самого начала, всё равно будет ли он очень хороший или совсем скверный, упускает половину в языке, какую? *Упускает то, что тот стул исчезает*; анализ ведет себя так, словно стул не исчезает никогда, т.е. анализ уже имеет дело *не* со словом, а с предметом своего воображения. <...> Научный анализ *в качестве* анализа уже манкирует то, с чем хочет иметь дело. Тогда Витгенштейн не занят анализом? Не занят, он только слушает, что мы говорим.

Но может быть всегда вообще, раз человек занялся исследованием, то там, где он исследует, наверное что-нибудь да есть? Августин и его читатель и мы тоже смотрим на это предприятие, расследовать *время*, даже с каким-то скорее уважением, или с комплексом неполноценности: вот, надо же, человек задумал вдуматься, сумел рассмотреть, что такое время, а нам не приходило в голову, мы не задумались. Надо тогда его почитать: он будет теперь, подумав, исследуя, знать об этой вещи, «*время*», больше чем мы. Или раз он написал книгу о «*бытии*». — А не надо было вообще пускаться в этот тупик!, — говорит Витгенштейн. Августин *обманут* школьной грамматикой, называющей «*время*» *существительным* и приглашающей тогда разглядеть существо этого существительного. А «*время*» — просто слово, которое, непонятно как, прекрасно работает, где надо, и выбивать из него как на допросе боем признание, что оно такое, не надо было. Оно просто слово *время*. Сам же Августин признаёт, что слово прекрасно работает, пока не задумаешься, *что* такое время.

<sup>557</sup> Ibid., S. 18.

Так вот тогда и не надо было задумываться; это тупик, обман, ловушка, яма для мамонтов, подставленная языком, точно как когда человек хочет сесть, а под ним не оказывается стула. В языке *всегда* не окажется — и всегда стул будет виден, ясно, и даже и стол тоже. Нам надо, господа, ответить на два вопроса. Прав ли Витгенштейн? Второй вопрос: действительно ли так думает Витгенштейн, как он говорит, или это у него игра?

На оба эти вопроса ответить страшно важно, они касаются нашего положения — всех, государства — сейчас и везде, ведь мы все садимся на слова, этим живем, только этим по существу и заняты. И страшно важно ответить именно на оба вопроса, потому что на первый вопрос ответ вроде бы однозначный? Августин обманут грамматикой, когда спрашивает, что такое время? Хайдеггер обманут, когда спрашивает, что такое бытие?

Правильный ответ будет «да». Во всяком случае, может быть, из всех наших занятий не будет ничего важнее, чем выслушивать серьезно Витгенштейна, почему *нельзя* выколачивать из слова сущность, почему *нельзя* приставать к слову как якобы обязанному таить за собой то, что за ним стоит. — Т.е. твердос-то, надежное за ним вроде бы явно стоит, но это надежность типа границы, о которой *всегда* спорят из уважения к ее святости, или надежность типа молнии, которую только Ломоносов<sup>558\*</sup> умел уловить. Мы помним о молнии, тянемся к слову, потому что в его существе та вспышка, но ведь она уже *была*, и мы можем своим истолкованием ее повторить? — «Всё дискурсивное получает свой закон, свое пропитание от удара божественной молнии», я так истолковываю фрагмент Гераклита, <„Всё ползущее бичом пасётся” (фр. 11 ДК)> — но движение тут одностороннее, когда-то была молния, свет и ясность, а теперь мы ползем обратно, ища «вещь», которая «отвечает субстантиву»<sup>559</sup>.

«Этот род ошибки возвращает снова и снова к философии; например когда мы ломаем себе голову над устройством времени, когда время нам является как *особенная вещь*»<sup>560</sup>. Или — *мышление*, или *духовная деятельность* или что угодно. — Но позвольте, ведь словами обозначаются же *вещи*, если я не ошибаюсь? Разве слова не имена вещей? К чему же было первоначальное наложение имен, как не для того чтобы предносящиеся нам вещи, безымянные, как-то осветить, озарить, наделить рукояткой?

<sup>558\*</sup> Вообще-то не Ломоносов, а его друг и коллега Г. Рихман, погибший от удара шаровой молнии. — Прим. А.В. Ахутина.

<sup>559</sup> Ibid., S. 21.

<sup>560</sup> Ibid., S. 22..

Или всё это наша иллюзия, и мы как пленники в платоновской пещере, которым показывают телевизор и к каждому изображению дают имя, и изображение целиком подстроенное, и имена искусственные, а мы с малого детства привыкаем, что есть наглядные вещи и общепринятые имена к ним?

Трезвее чем наше поведение детей. Они замечают, что элементы речи повторяются и варьируются, и не ломают себе голову над тем, чтобы докопаться до значения *элементов*. Ребенок год и 3 месяца (пример мой) прекрасно замечает, что слово «пока» состоит из элементов; он замечает так же прекрасно, что элементы варьируются: «дай мне», «мне дай» значат в общем-то одно. Он говорит тогда: «Капа», фразу из двух элементов, не мудрствуя о том, что значит «ка» и что значит «па». Для Витгенштейна как для ребенка язык работает в целом как связки, сцепки, работает нормально, без проблем, так сказать блоками, и разбирать блоки и смотреть, что внутри высказывания значит слово «время» («у меня нет времени» — чего это такого там у тебя нет, что такое время, по какой это причине его у тебя именно нет?) — это всё равно, что спрашивать, что в слове «пока» значит «по» и что значит «ка». Это *возможно*, и масса народу занималось и занимается как раз например тем, что значит отдельная буква, буква «i» означает что-то маленькое — но пожалуйста, занимайтесь сколько угодно, но к *делу*-то это имеет какое отношение, т.е. помните, что не *языком* вы заняты. — Правда это или нет? Разве каждая черточка каждой буквы не бездонный смысл? Тогда тем более слово? Тогда Августин имеет право задумываться, что такое «время», по крайней мере не меньше, чем китаец медитировать над формой иероглифа?

Значит Витгенштейн неправ, и за словами всё-таки стоят вещи, хотя может быть не те что мы думали, но ведь чем Августин и занят, обращает внимание, что мы думали о времени одно, а оно на самом деле другое?

Да, выходит, с одной стороны Витгенштейн прав, нельзя субстантивировать субстантивы, а с другой он неправ, — и мы в хорошей ситуации, можем судить, всё в порядке. Отчасти, с одной стороны, нет ничего плохого и в том, чтобы задуматься о слове, которое мы говорим. «Время и мы». *Мы* вроде бы ясно что такое, должно быть тогда ясно как-то хотя бы отчасти и *время*. Можно и задуматься, да? Что отвечает тут Витгенштейн?

То же что Платон в сущности. Беда в пещере не та, что некоторые прикованные плохо интерпретируют телевизионные изображения; и даже не в том, что они не догадываются об ис-

тинном («этимология») происхождении своих вещей. Дело не в том, в какой мере они догадываются о происхождении и смысле изображений на экране. *Обратить* внимание, повернуться надо не от одних образов к другим, а — тут Витгенштейн и Платон говорят одно — из круга толкования, т.е. движения от одних образов, от одних идей к другим, от поиска оснований. Встать на путь толкований — значит прицепиться к звену цепи, которая *всегда* будет тянуть к бесконечности. Что будто бы — показала математика — мы защищены от бесконечности пределом, концом для бесконечно малых, Витгенштейн здесь видит *условность*, нами введенную, современной математики. Мы уже говорили о Зеноне<sup>561\*</sup>: допустим, вся ситуация с бесконечностью существует только в нашем истолковательном поле. Всё равно: мы вырваться из нсс не можем, только разве что *откажемся от поиска оснований*. «В некоторых случаях нет никакого основания тому способу, каким человек повинуетя приказу»<sup>562</sup>. Есть *безусловное* в приказе и исполнении. Это не значит, что иногда человек повинуетя приказу каким-то исключительно разумным, божественным способом: нет, может быть он повинуетя абсурдно, нелепо, но в сути дела обязательности истолкования повеления не существует. <...>

У Витгенштейна по-винование может «в порядочном числе случаев» не знать, почему оно есть и как оно реализуется. Витгенштейн говорит, что конечно не всегда так: есть случаи, когда наоборот я безусловно могу и даже должен знать основание: останавливаясь на красный свет, потому что в правилах так сказано, а не по интуиции. — Т.е. я должен иногда отчитаться в своем поступке, иногда — просто не могу. Для этого различия, как в начале «Трактата» для различия у Витгенштейна между вещью и фактом, обозначение под вопросом: причина и основание, есть ли радикальное (идущее до *radix*, корня) между ними различие; кто знает, то ли может быть есть, то ли нет. Но нам лучше посмотреть на человеческое, т.е. на свое, поведение, и да, в нем есть подчинение, по-винование *просто*, что бы ни говорили люди, которые приросли к стулу и столу, т.е. которые стали *частью* этой системы, стул и стол, и уже, как говорится, *структурно*, по своему приобретенному устройству, не могут ничего видеть и делать иначе как на *основании*. Поверьте, что человек, прошедший две мировые вой-

<sup>561\*</sup> В курсе «Собственность» (1993—1994 гг.), прочитанном на философском факультете МГУ. См.: В. В. Библихин. Собственность. Философия своего. СПб.: Наука, 2012, гл. 4.

<sup>562</sup> Ibid., S. 34.

ны, немножко знал о том, как люди подчиняется приказу. Само начало первой мировой войны прошло через Европу как искра, это не метафора, это опять отсылка к гераклитовской молнии, — на которую откликнулись как-то *все*, но и сейчас мы не знаем, почему все откликнулись именно так. — Если кому-то витгенштейновское различие между основанием, которое надо и можно всегда искать, и причиной не нравится, может вернуться к старому слову *вина* в смысле «причина» и к греческому αἰτία в том же значении, и заметить при этом если не по Хайдеггеру об экзистенциальной вине, то по самому себе, что совесть винит иногда неизвестно за что. Наглядное доказательство этого — люди, большое количество людей, которые заметили безосновательность совести и как хорошие следователи или исследователи закрыли дело, прекратили процесс, в котором доказательств всё равно нет, перестали слушаться совести, потому что она не приводит никогда резоннов.

Всё равно это витгенштейновское, что я по мере сил попробовал с чем-то из мне известного сопоставить, «в изрядном числе случаев *никакого* нет основания для того способа, каким человек повинуетя приказу», остается загадкой (кстати, в порядке примечания: *именно* потому, что человек махнул рукой на бессловесную безосновательную совесть, он становится беззащитен против иррационального приказа: легко повинуется на стороне именно потому, что не знает и не хочет знать вины в себе самом; известный механизм, описанный, наверное, в психологии). (Эту ниточку мне сейчас прослеживать не интересно. Вообще я при чтении Витгенштейна часто не в смысле не нахожу что прослеживать и о чем думать, а наоборот, слишком много нитей отовсюду просматриваются, я не нити теряю, а именно теряю-сь, теряю себя в них, <...> и чем просто прибавлять одно наблюдение к другому, «Витгенштейн также считает, что...», я предпочитаю потерять ориентиры и упустить всё что до сих пор наговорил. Уж во всяком случае не «обобщать». Кстати мы сейчас подходим к разделу «Голубой книги» об обобщениях).

Нам мешает искать — и мне тоже мешает — стремление к обобщениям, которое происходит от философской путаницы или даже от целого клубка мешанины. В чем собственно дело, ведь это так естественно, мы хотим всегда выхватить общую черту. «Мы, например, склонны думать, что должно быть нечто общее всем играм, и что этим общим свойством оправдывается применение общего обозначения “игра” к различным играм»<sup>563</sup>. И Гера-

<sup>563</sup> Ibid., S. 37.

клит велел следовать «общему», поэтому философия и обобщает. Что здесь не так?

Наверное и здесь тоже надо ввести нашу полярность, что есть общее и общее, обобщение и обобщение, генерализация и родовое как полярные противоположности, между которыми не какое-то, а *всё* различие, весь интер-ес. Витгенштейн просит понимать родовое как *семейное*, имея в виду одновременно несомненность и неуловимость семейной одинаковости. Общее здесь похоже не на проволоку (сравнение Витгенштейна), где растянут один сплошной слиток металла, а на плетеную веревку, где нитки, из которых состоит веревка, вовсе не протягиваются от одного конца веревки до другого, они обрываются внутри плетения мы не знаем где, зато их подхватывают другие обвивающиеся вокруг нитки: к концу веревки уже ни одной нитки, которая была в начале, нет, но веревка именно одна и та же. Нам может показаться, именно потому что семья как целое это убедительная одинаковость, что наверное надо уметь найти хотя бы одну черту, которая будет проходить обязательно по всем членам семьи, — но нет, это иллюзия: *целое* семьи так и оказывается *единственным* общим в семье, неуловимым семейным сходством; а с таким обобщением, как одинаково голубые глаза, *нас выносит за пределы этой семьи сразу*, потому что есть и другие семьи, где тоже у всех голубые глаза. <...>

Сейчас мы заняты тем, что Витгенштейн называет *семьей*, что мы называем родом, но с благодарностью к Витгенштейну можем с этого времени называть одновременно и семьей. Обобщение это генерализация, прослеживание «генус'а», рода; есть обобщение и обобщение, они полярно противоположны, одно воображает, всегда за счет слепоты, что род надет на ниточку общего свойства; так и понимал обобщение исследователь, не могущий понять, почему Витгенштейн боится таких обобщений; Витгенштейн их может быть не боится, приглашает нас разуть глаза и заметить, что такие общие якобы свойства мы *сами* воображательно провозглашаем через род, что род это семья и семейная общность так же убедительна, как и *неуловима*. Я прочитаю о семейном сходстве из Петрарки, «Книга писем о делах повседневных» XXIII 19, и не только потому, что здесь зоркими глазами поэта и художника (Петрарка и рисовал тоже) то же наблюдение, что у Витгенштейна, но главное потому, что Петрарка, как и Витгенштейн, связывает семейное (родовое) сходство с «законом подражания», или «изображения», а мы ведь в чтении «Голубой книги» подбираемся еще только к тому, что такое «предложение» в «Тракта-

те» и как оно «изображает» «действительность». «Подражатель должен заботиться о подобии, но не о повторении, да и подобие должно быть не таким, как у копии с копируемым (чем больше такое подобие, тем больше обычно хвалят живописца), а какое бывает у сына с отцом, — как бы они ни различались телесными чертами, какой-то оттенок (*umbra*) и то, что наши живописцы называют «атмосферой» (*aerem*), всего заметней проявляющиеся в выражении лица и взгляде, создают подобие, благодаря которому при виде сына у нас в памяти сразу встает отец; если дело дойдет до измерений (*ad mensuram*), всё окажется различным, но есть что-то неуловимое, обладающее таким свойством... Подобие затаилось так, чтобы его можно было разве что уловить молчаливым усмотрением ума и скорее понять, что подобие есть, чем определить его словами... Первое подобие скрыто, второе [подобие повторения] выпирает наружу; первое делает нас поэтами, второе обезьянами»<sup>564\*</sup>.

В этой мысли Петрарки невозможность *измерить* семейное подобие пускай останется для нас правдой, когда мы снова будем говорить о «предложении» как «мере мира» по Витгенштейну. Прибавим к нашим полярным противоположностям еще меру и меру. Одна мера теряется без счета и измерения; другая наоборот высчитана и измерена быть не может. — Интересно, что мы так испорчены школой, так привыкли видеть перед глазами школьную тетрадку с «таблицей мер и весов», что кто-нибудь сейчас скажет и подумает, зачем вводить в языке *другое* значение слова «мера». Жилец без прописки, при тысячелетнем слове «мера», как раз измерительный смысл его, современный. То, что сейчас пока еще живет, — «мера» как такт, чувство меры, античное «мера — лучшее», древнеиндийское вымеривание-создание мира поэтами, — это первый и законный владелец дома, «мсы».

Еще раз. У Витгенштейна, как у Петрарки «молчаливым усмотрением ума» усматривается семейное сходство, так — тоже — обобщение в смысле операции вынесения общего знаменателя за скобку это одна из многочисленных «философских путаниц». Мы почему-то, спокойно проговаривает Витгенштейн одну из своих очередных загадок, думаем, что, выучив слово, например «листок», мы приобретаем образ представления или просто вещь, в виде наглядной или осязаемой как-то, с которой соотнесено непосредственно слово, а потом мы при помощи этого образа, который привыкли соотносить

<sup>564\*</sup> Франческо Петрарка. Эстетические фрагменты. Пер., вст. ст. В. В. Биbihина. М.: Искусство, 1982, с. 217–218.

со словом, соотносим слово с вещами, которые хотим обозначить в речи. Схема *слово — значение* (образ, смысл) — *вот это*, о которой мы говорили, что нам ее навязывает школа и расхожее представление о языке. Принцип *обобщения* здесь уже имплицитирован: всякое «вот это» нами якобы обобщается, вволакивается, втаскивается, втискивается в бирку многократного применения, такой биркой нам служит образ-значение-смысл слова. Опять же, обобщайте: так и так язык наш обобщает на каждом шагу, так смелее. — Эта схема неверна, говорит загадочно и спокойно Витгенштейн. — И я так говорю, потому что чувствую, что она неверна. Но почему, Господи, как разрешается загадка Витгенштейна? Ведь сказать, что *по существу* слово в интерпретации (пересчете на образ-значение) не нуждается и работает *как-то и так* — это тоже сказать загадку, которая и тревожит и волнует, потому что за ней угадывается — как за следованием приказу «без основания» — правда, которая как-то совсем близко и нас прямо касается в каждый момент, и сейчас тоже. Или Витгенштейн только для того, дальше и не думает идти, чем растравить нас, выбить из колен, отправить на свободу искать *слово*, думать о том как к нему подступиться, по Вардану Айрапетяну, быть на пути к нему, по Хайдеггеру?

Эта схема, *слово-значение-вещь* обозначаемая в речи, слишком пахнет схемой, чтобы не выдавать в себе уже научный подход, препарирование языка для удобства всё той же мнимой, якобы научной генерализации, грубого втискивания вещей в узкую меру: она всё равно узкая, даже когда уже охватывает своим измерением всё на свете.

Мир одержим научным методом: это у Витгенштейна почти цитата из Ницше, говорившего о победе научного метода над наукой. Научный метод, противоположность науке, «объясняет» природу, сводя ее явления к минимальному возможному числу простейших природных законов. «У философов постоянно естественнонаучный метод перед глазами, и они пребывают в неодолимом искушении ставить вопросы и отвечать на них по способу естественных наук. Эта тенденция есть собственно источник метафизики и вводит/ввергает философа в полную темноту. Я хотел бы здесь сказать, что *нашим делом никогда не может быть сведение чего-либо к чему-либо или объяснение чего-либо*»<sup>565</sup>.

Другая сторона тех же обобщений — «презрительное отношение к отдельному случаю»<sup>566</sup>. Допустим, кто-то добивается объяс-

<sup>565</sup> Ibid., S. 39. <Курсив В.Б.>

<sup>566</sup> Ibid.



нить (теперь мы помним: для Витгенштейна «объяснение» всегда подозрительно, всегда уже редукция; дело философии только «чистая дескрипция»<sup>567</sup>) понятие числа. Мы знаем, кто этот «кто-то»: Готтлоб Фреге, бившийся над понятием числа, чтобы преодолеть скандальную ситуацию, что определение числа отсутствует. Этот «кто-то» скажет нам, что мы еще мало достигли, если дали только определение целых чисел числового ряда. Подразумевается при этом, что важнее уловить то общее, что объединяет *все* вообще числа, не только конечные, но и трансфинитные, например бесконечные дроби. Но почему, с какой стати? Почему для нас должно быть интереснее уловить то *общее*, что объединяет конечное и бесконечное число, а не наоборот заметить нередуцируемое *различие* между ними? — Почему, в самом деле? Мы потому что хотим охватить как можно больше? — Но *мир* это не «больше», *измеряется не числом*, и открыв 6 миллиардов галактик, астрономия современная никак не может думать, что она познала уже не 5 %, а допустим 25 % мира. Мир не так составлен из звездных систем, что такое-то их число окажется полным; не наоборот ли, накопление чисел не отдаляет ли от мира. Что мир, можно сказать, проще и доходчивее, как говорит Витгенштейн. Нам достаточно, если мы говорим о словах «хотеть, думать, понимать, иметь в виду» («духовная деятельность»), описать вот этот и вот этот случайный случай применения этих слов, такой-то и такой-то казус воли-мысли-понимания. Но целое, целое? обобщение всех казусов, ведь казусы еще не всё? что *общее* во *всех* случаях мысли? — Витгенштейн прямо с садистским спокойствием, словно он не понимает в чем дело, скажет: вам мало того, чего мы достигли? ну тогда опишите еще другие казусы, или если хотите тогда сконструируйте какие-нибудь еще более сложные ситуации. — Нет мы хотим класс признаков установить, которые отличают *все* случаи воления. — Пожалуйста, делайте, скажет Витгенштейн, найдите дайте определение, проведите отчетливую границу между тем, в чем эти признаки этого класса есть, и тем, где их нет и что соответственно тогда не будет волей, — *но это значит что вас вынесет за пределы того, что называется в нашем обычном языке волей, потому что в обычном словоупотреблении, фактическом, слово дефиниций и четких границ как раз не имеет*. С обычным языком всё в полном порядке. Под видом «уточнения» обычного словоупотребления вы придумываете другой свой язык — доброго вам пути, но Витгенштейну это

---

<sup>567</sup> Ibid.

не интересно, как, перейду на свой пример, мне не кажется, что астроном, открывший в ореоле далекой туманности еще двадцать галактик, сделал шаг к пониманию целого мира. Разве что отрицательный, опять же тот, что мир не сумма деталей. Изобретатели языков, честные откровенные или скрытные, действующие под видом уточнения смыслов обычного языка, отрицательно, очередным провалом очередной терминосистемы, доказывают необъяснимую прочность обычного языка.

<Das Blaue Buch, S.> 43, определение Рассела, Analysis of Mind, III: желание — род голода. Чем не определение? «Хочу яблока». Но на тарелке лежит много груш, я съел три и уже как-то эти слова, «хочу яблока», во мне не произносятся. Что стало с моим хотением яблока? Оно не удовлетворено, а куда-то делось, его нет; или я всё-таки яблоки нашел и съел, но голод не прошел, и я хочу чего-то другого, — что опять же стало с моим хотением яблока, оно было не хотением яблока, а просто хотением, голодом? Я говорю, что хочу яблока, но что я *на самом деле хочу*, я не знаю. Это значит: во мне есть нехватка, о которой я не знаю. <...>

Недостаток определенности у слова вообще *не недостаток*. Жаловаться на расплывчатость слова или надеяться на определенность слова значит просто смотреть не туда, не видеть слова, видеть не слово. Многие слова не имеют строгого значения.

Aber das ist kein Mangel. Die Annahme, es wäre ein Mangel, käme der Annahme gleich, daß das Licht meiner Leselampe gar kein wirkliches Licht sei, weil es keine scharfe Umgrenzung hat<sup>568</sup>.

Речь, слово в своем существе не разграничивание, а сама граница, различение, обличение, свет. В своем примере с лампой Витгенштейн возвращается к старым именам для речи, языка и слова в греческом и санскрите, там *светить*, *высвечивать*, *являть*, *показывать*, *с-казывать*, *говорить* связаны. Потому, что слово такое видное, славное, оно имеет хождение, какое хождение — зависит от того, кто его берет и отпускает. — Смотрите: *именно* потому, что слово укоренено, да еще как, и в чем, в надежном, в блеске, в славс, в свете, — именно поэтому оно годится, чтобы его брать для любого назначения.

---

<sup>568</sup> <Но это вовсе не недостаток. Считать это недостатком, всё равно что считать, будто свет моей настольной лампы не настоящий, поскольку не имеет четких границ>. Ibid., S. 52.

<Важно> заметить, что *всякое* применение слова в обычном языке *всегда* окунается в незнание, поэтому дефиниция словесного значения это *всегда* усаживание на стул, который исчезает внезапно и появляется снова. *Этот стул по самому своему существу*, мы об этом говорили, *как-то вообще не для усаживания на нем*, в нем интереснее и существеннее это его неизбежное периодическое окунание в невидимость. — Но как же, ведь стул это и есть «по определению» то, на чем можно сидеть? — Никто вам не мешает так думать и говорить, но помните, что этим мнением и соответствующим применением слова «стул» вы очерчиваете определенную, какую-то допустим важную, *часть* грамматики слова «стул»<sup>569</sup>, но у слова есть и другая часть грамматики, когда например говорят: «сидеть между двух стульев», значит стул такая вещь, *на* которой можно как раз *не* сидеть; еще другая часть «грамматики слова *стул*», того, что Витгенштейн называет такой грамматикой, — *стул*, на котором вообще нельзя сидеть, который получается в результате сидения и указывает, *заветным*, тайным образом, на ночную, символическую сторону сидения, усидчивости и на связь, очень темную, требующую для своего прояснения такой ум как Флоренского, между делами которые делаются сидя, например писанием, и физиологическим очищением, отделением <...> Но Витгенштейну, и пусть и нам тоже так будет, нет времени вдаваться в изыскания типа символизма Флоренского, *он и так знает*, что слово не очертишь, оно по определению неопределенно; его захватывает загадочная разница, *перепад*, между этой ну явной же органикой слова, которое корнями вплетено в мир, и механикой, которую слову навязывают, в том числе навязывают и в рационалистическом символизме Потебни, Встухова и Флоренского, где мерещится, будто вот-вот если не формально-логическим, то поэтически-интуитивно-символическим охватом слово будет уловлено и зафиксировано. Мой экскурс в «стул» поэтому мне же вреден, не потому, что в стуле на самом деле всего этого богатства нет, а потому, что под предлогом иллюстрации витгенштейновской мысли о неисчерпаемости стула уводит от его намерения, а мы помним, как в ранних дневниках он мечтал об одном, лишь бы не сбиваться на то, что около, от направленного стремления. Как внезапное исчезание и появление стула *важнее и существеннее*, чем устройство того стула (мало ли бывает конструкций, но пропадающий уникален), так невидимая неуловимость слова, его мерцание между блеском и ничем, его исчез-

<sup>569</sup> Ibid., S. 47.

новение и появление важнее и *несравненно* богаче, чем любые самые бездонные глубины смысла символического содержания. Я говорю, простое мерцание — загадочное — стула между бытием и небытием *несравненно* богаче содержания стула не так, как обычно говорят «несравненно» т.е. намного богаче, а буквально, т.е. между одним богатством, содержательным, и другим богатством, которое перепадает в ничто, в небытие, неуловимым богатством бытия, бытия-ничто, ничто-бытия, сравнения просто *нет*, это *полярные* богатства, — <...> одно богатство противопоставляет себя нищете, другое богатство никак — никакими наблюдаемыми признаками — *не ограничиваемо от нищеты*. Когда Витгенштейн отдал свои миллионы, по теперешнему счету миллиарды, после войны, так что ему не было денг на билет в Англию к Расселу для издания своей книги, то он уже сделал выбор между богатством и богатством.

Сделаем и мы тогда сейчас тоже раз и навсегда выбор, откажемся от дела когда-то любимого, угадывания этимологии, и откажемся от купания в красотах и бездонных глубинах слова. Где оно сумело их набрать, какой долей своего участия в богатстве бытия? Своей причастностью к богатству бытия и мира, которые *несравнимо* другие, чем перебираемое богатство вот этого, материала, чертежа, цвета. — Когда я говорю «несравнимо» другое, то значит и качественного сравнения сделать нельзя: другое не *лучше* или не выше и не ниже — чего? Другого. С другим трудно работать. Оно другое не один раз навсегда, а всегда. Умное устройство всего, инженерия сущего, техника всегда будет мантий, но, по Гераклиту, софия от всего всё равно отдельна.

<...> Но чтобы отвалить от эстетики, не Флоренского, редкой и настоящей, а от массовой эстетики, размазывания умностей, красот и тонкостей, наверное нужна боль. Постоянный пример Витгенштейна — зубная боль. Зубы это солдаты, не в мифологии только, где солдаты возникают из зубов, а еще в том смысле, в каком у девушки, видевшей в Кремле расстрел из пулемета строя учащих военных училищ, видевшей как падал этот строй, нестерпимо разболелись зубы; и еще в том смысле, что во время войны, вроде бы это известный факт, зубы у солдат не болели. За примером с зубной болью стоит у Витгенштейна опыт двух мировых войн, *вот этого* образцового и небывалого скашивания биологического человеческого существа, миллионными масса-ми. — Видите какая вредная скверная привычка оглядываться по сторонам, как солдат у Андерсена в подземной пещере отвлекался видом всяческих богатств, но ему они были в смерть, а спасе-

нием было только одно, зажигалка. Что, Витгенштейн, который может быть сам не знает, почему у него повторяющийся пример с зубной болью, беднее нас, догадливых, расшифровывающих у него эту зубную боль? Как-то вот нет, беднее этой его сдержанной почти тощей простоты мы с нашими ассоциациями; и ему было бы не интересно наше толкование зубной боли, хотя оно безусловно верно. <...>

Но ведь вроде бы зубы-солдаты вещь такая прочная, даже строгая, красивая, отчетливая, проходящая по многим еще более неожиданным линиям, чем я упомянул, что это почти что наука, которую можно развернуть по правилам?

*Можно, но не нужно.* Не только в зубах и солдатах: в каждой черточке языка напессована эта фантастическая мудрость, уходящая корнями в середину мира, и *всегда* можно ее проследить и будет открываться удивительное, но этого делать не *нужно* <...> Когда Витгенштейн говорит, что мы не способны дать определение нашим понятиям не потому, что им трудно дать определение, а потому, что они такие, что в принципе не имеют определений, то это не фактография, а *этика*: Витгенштейн и сам стоит и готов стоять хоть один во всём XX веке за то, что, как Розанов, «пусть мир останется неопределенен». <...> Мир как загадочное законченное, ограниченное целое расположен в *глубоком молчании*. Мистическое будет разбросано псам, растрепано и станет хуже чем гадостью, если не будет сохранено. Молчание можно хранить только словом. Об этом конец «Трактата»: молчать о том, о чем надо молчать, *надо*, это *долг* или может быть *единственный долг*. Если вы умеете хранить молчание *не* словом (понимая слово широко, в поэзии, науке, музыке, искусстве), то скажите мне. Я не умею. Я определяю молчание как основу речи. Можете и перевернуть: молчание нельзя встретить иначе как в *основании* речи. Речи, понятой как граница.

Тогда Витгенштейн монах, среди бела дня и 30 000 страниц говорения ушедший в хранительное молчание? Читаем из очень краткого, ровно полстранички, предисловия к книге «Философские замски», которую он написал и подготовил к печати в 1900 году, но напечатать как-то забылось, так что она вышла после его смерти, впервые в 1964 г.<sup>570\*</sup> Я лучше прочитаю и продиктую это предисловие, потому что если вы забудете всё что я говорил и не станете

<sup>570\*</sup> Wittgenstein Ludwig and Rush Rhees (Editor). Philosophische Bemerkungen. 1964. (WA Bd. 2).

ничего читать, то вместо статей в справочниках и энциклопедиях о Витгенштейне и книг о нем прочитайте, перечитайте себе эти 18 строк, написанных в ноябре 1930 года. «Эта книга написана для таких, кто дружественно расположен к ее духу. Этот дух другой, чем у большого потока европейской и американской цивилизации, в котором мы все стоим. Этот выражается в прогрессе, в выстраивании всё более крупных и сложных структур, тот, другой, — в порыве к ясности и прозрачности каких бы то ни было структур. Этот хочет схватить (*erfassen*) мир через (посредством, *durch*) его периферию в его многообразии, тот — в его центре — его существе. Так что этот нанизывает (*reicht*) одно образование на другое, поднимается *quasi* ступень за ступенью всё дальше, тогда как тот остается там, где он есть, и хочет схватить всегда то же самое (то, самое; то, самость; собственно то, *dasselbe*).

Я мог бы сказать, «эта книга написана в честь Бога (*zug Ehre Gottes*)», но сегодня это отзывало бы лукавством/мошенничеством (*aber das wäre heute eine Schurkerei*), т.е. это было бы понято нисверно. Это значит, что она написана в доброй воле, и насколько она написана не в доброй воле, стало быть из тщеславия и т.д., настолько ее автор хотел бы видеть ее осужденной. Он не может очистить ее от этих ингредиентов в большей мере, чем он сам от них чист».

Дело идет, видно, о мире, ради существования которого Витгенштейн не хочет стоять, *stehen*, в потоке, в большом потоке, *großer Strom*, мировой технической цивилизации; она *тоже* вся о мире, хочет схватить, *erfassen*, мир, но не в его простом неподвижном существе, а в его многообразии, прогрессируя к большему охвату. Витгенштейн хочет оставаться там, где он есть, т.е. где можно и нужно принять простое *So-sein* мира: то, что он просто то, что он есть. Названное в этом свете «то самое», то, самое, прямо отсылает к Пармениду, его теме бытия как схваченности всего в равенстве себе. — Бог, его честь, слава, написание книги в честь Бога названо Витгенштейном, но понято нами быть не может, как он нас предупреждает, так что пусть эти слова, с предупреждением об их неприступности, остаются загадкой Витгенштейна, одной из его загадок: он так хотел. И в конце «добрая воля», *добро* (хорошее) и *воля* — это главные слова Витгенштейна, его собственно *тема*, всего его. Лучше будем, если мы будем, искренно считать, что пока *ничего* не знаем о добре у Витгенштейна, о добре вообще, и лучший подход к нему, поверьте, через ситуацию *портрета*. Наши предположения — портреты мира, но в портрете *единственно* важно не подобие, не подробность, не фотографи-

ческое сходство, не богатая рамка, не хорошие краски, не размер, не цена, а то, чтобы он был *хороший*. — Что касается «воли», то сегодня мы ее еще чуть коснемся.

Еще раз: дело идет о мире. Вот почему наши символические догадки о зубах-солдатах в витгенштейновском частом примере зубной боли наверное правильны, но и без этих наших догадок ясно же разумеется, что в крутой, злой даже, почти садистской нищете Витгенштейна собран и впитан *весь* опыт XX века — но профильтрованный, очищенный от темного добра добрых пожеланий журналистики и публицистики, которая любит называть себя философией: очищенный от злого добра и от доброго зла, *знающий*, как на самом деле добро нам недоступно.

Возвращаюсь к главному, к ключу к Витгенштейну. Всё, мир, человечество, Бог, что угодно, вселенная, наука, назовите что угодно, не больше того (можете не прибавлять «для нас»: лучше подумайте, что в нас не мы: такого нет) — всё *не больше того*, что мы в конце концов подумаем и скажем, измеряя мир. — Но, господа, мы создаем жуткий мир? — Но мы создаем мир, в котором мы живем, и другого мира нет, как *внутри* того мира, в котором мы живем. — Но, кто-нибудь скажет, не может быть, чтобы мы так сплошь, вкруговую укладывали, устраивали свой мир, посмотрите, мир как-то остается несмотря на всю человеческую активность, может быть о разрушении планеты, гибели родов говорят *драматизируя*? — Ах нет. Просто *разрушение мира, обнищание его*, превращение в пустыню *ничего не меняет и никогда ничего не изменит в его красоте*. Мир состоящий из двух, из одного элемента, из льда тоже будет прекрасен. И в последний момент перед гибелью он будет, так сказать без материальных средств, всё равно не менее красивым и хорошим, чем во всём кишачем богатстве, которое еще видели в Малой Азии солдаты Александра, начавшие всё это вытаптывать. Почему такая неприступность мира. Потому что мир так странно — необъяснимо — устроен, что он всегда оставляет нам шанс, или сам мир и есть этот шанс, господа, — не жить, а создать, пред-ложить его. Мир это возможность быть миру. Она остается всегда. И когда, по Георгию Иванову, «только звезды ледяные, только миллионы лет», всё равно последний задыхающийся человек еще успеет сказать, как Витгенштейн успел сказать, нище, бедно, задыхаясь, т.е. по-человечески: *Ehre Gottes*, слава Богу, слава Бога, мир прекрасен, я счастлив. Создать это: хорошее, счастье, красоту.

Чем, господа, когда уже нечем? Витгенштейн скажет, сейчас я скажу.

Но сначала между прочим. К теме *солипсизма* у Витгенштейна мы еще будем возвращаться, но когда звучит это слово у него, то всегда безусловно надежно и хорошо, для безопасности, знать одно: его солипсизм больше — доходит до крайности — всякого солипсизма. Дело в том, что во всяком философском солипсизме есть еще неопределенность, истинен ли он. Проблема своей истинности преследует обычный солипсизм. В солипсизме Витгенштейна этой проблемы нет, это для него праздный вопрос, если всё равно, в любом варианте солипсизма или не-солипсизма, так или иначе мир, весь мир, я в мире, всё вообще будет решено, создано или уничтожено, спасено или погибнет (без «для меня», потому что ничего иначе как «для меня» я всё равно не знаю и никогда не узнаю) в зависимости от того, что я скажу. — Теперь: кому скажу, если солипсизм, я один и есть? Интерпретировать, по Витгенштейну, между прочим не обязательно *еще* и просто потому, что некому интерпретировать-то, при солипсизме. Нет движения от одного центра сознания к другому, есть не интерпретация, а проявление, т.е. о-свещение, т.е. вспышка света: если хотите обязательно истолкование, то (в витгенштейновском солипсизме) истолкование одного света другим, новой вспышкой. Приказ, — например, — истолковывается приказом, императивом, распространением распорядительной искры, без того чтобы содержание и дефиниция приказа вышли наружу: только еще более внутри. Это был наш пример.

Всё равно узнать, что за нашим зрением, слухом, умом ничего нет, никаких средств нет.

Контрольный вопрос: есть мы и мир как мы уложили его. А Бог есть? Почему бы ему не быть. Но мы *обязательно* его уложили тоже. Мы можем, пожалуйста, его и интуитивно чувствовать. Но в конечном счете и с нашим чувством мы сделаем то, что о нем скажем; а оставлять его *как есть* это самое трудное, вершина философии, — скажем т.е. по-настоящему, а не с'иронизируем в момент благочиния и умиротворения, — а в другой момент другое наше Я думает иначе. Решит то, что мы думаем и говорим *всерьез*. Разные Я приближают нас к последней теме «Голубой книги».

Тео-логия, укладка Бога, — понимая «логос» от *уложения*. Вы конечно догадываетесь, что логос из парных слов с полярным смыслом, укладывания и собирания, вбирания, принятия, впускания, отпускаяния, оставления.

Контрольный вопрос: а почему в конечном счете обо всём решает слово, а может быть дело, поступок? Почему Бахтин в философии поступка неправ?



Потому что не только то, во что выйдет поступок и вообще *выйдет* ли он, не в нашей власти, но часто и поступок вообще не в нашей власти. Один эстет, наслаждающийся миром и возможностями, которые дает всемогущая техническая цивилизация, сказал о Витгенштейне, что он так, бедняжка, связал себя по рукам и ногам, что и шевельнуться не может. Витгенштейн *увидел* человека как связанного, это не каждый может. <...> Осмелился быть трезвым <...> согласиться на горечь признания своей немощи <...>

«Голубая книга», с. 52: недостаток определенности у слова вообще *не недостаток*. Жаловаться на расплывчатость слова или надеяться на определенность слова значит просто смотреть не туда, не видеть слова, видеть не слово. Многие слова не имеют строгого значения.

<...> Но вообще-то постмодерн (термин Тойнби, мы вошли в постмодерн после 1-й Мировой войны или раньше, когда родилось поколение, которое решилось на эту войну: резкий рост культурного многообразия, главное — конец одной линии истории, роль идей, производство больше знаков, чем материальных ценностей (упаковок, которые значат больше чем содержимое), конец конвейера; скорее негативное, отталкивающее понятие, конец массовости, «фордизма», общего стандартного образования) чаще отождествляют с *Жаком Деррида* (р. 15.7.1930).

Вышел из академического мира после преподавания в Сорбонне (1960—1964 гг.); попытки снова войти в него трудные; он имеет вес в публицистике, огромный: полные залы по всему миру, уже десятилетия. Преподавал, курсы, семинары в разных странах, от Америки до Японии. Он мировая величина.

Его позицию называют вторичной по материалу (философская только традиция; литературная; научная; хотя темы часто современные общекультурные и политические: разбор политических документов; психологии; парадоксы дружбы, невозможность дарения — оно превращается в обмен; тема свидетеля, третьего; отличие подписи от текста; перевод и оригинал; повторение как начало), но оригинальной по *чтению* (Деррида: всё зависит как читать, философски или на журнальном уровне). Но за *фило-софией* он видит риторику и *метафору* — чего? Показывает деконструкция. Хайдеггеровская *Destruktion*, но показа. Выявление логоцентризма.

1. *Письмо*: ах, логоцентризм гнался за речью, духом, — существенным, — логосом; письмо у Платона вторично, нет, третич-

<sup>571\*</sup> Начало записи не сохранилось.

но. У Деррида — опорное понятие. Жан-Жак Руссо: скрываться и писать. Деррида: как загнанный зверь в кустах<sup>572\*</sup>. Письмо до речи — архе-письмо, обозначение (*черта*) самой *возможности* артикуляций.

2. РазличАние, *différance*. Это не оппозиции: это (Автономова) *различие в рассеянии, разнесение* (всё *несет*). Ничто не дано иначе как в разнесении — мы имеем дело только с *отсутствиями*, *absences*, *не présences*; *traces*, следы, зарубки, метки. Всё *разнесено*, и бессмысленно спрашивать: промежуток между чем и чем? отрыв от чего? *Просто отрыв, обрыв* — всего и всегда, всячески. Хайдеггеровское *Verfallen*.

Наши имена дырявые. Мы невольно *достаиваем, восполняем*. Без восполнения — нами — не было бы целости. Но ведь тогда культура подменяет природу? Теперь *восполняемая природа* оказывается настоящей, целой, а культура наоборот! Вся цепочка подстановок и подмен перевертывается. *Деконструкция* — термин *теории перевода*, т.е. импорт-экспорт. Это не анализ на элементы, не критика, вообще не операция. Это мотив, тема, стратегема. Не определить, не описать: это *мой* прием; и все понятия контекстуально зависимы. Это на выходе. Наоборот: <...>

Презумпция логоцентрической *виновности* во всех деконструируемых текстах. Везде выявляется: от Платона до Фуко. Выявляется привязка к *наличию*: наличны *сущее, сущность, эйдос, телос, субстанция, субъект etc.*, etc.

Ценит Ницше: философ-художник. Сами тексты Ницше мало интересуют, он мало читал: он имеет дело со *своим отношением* к этим текстам. Эссе; творчество; эстетика в философии сейчас *становится главной*.

Его сравнивают с поздними софистами.

«Я его просто не понимаю. Я читал “Анти-Эдип”, его книгу о Фуко и Ницше. И ничего из этого извлечь не смог». («Философский прагматизм...», с. 143).

**Жиль Делёз** (1926—1995). Профессор в Париже. Философия становления; стоики, Спиноза; литературный и художественный авангард. Художники «Клиницисты цивилизации». Отважиться на диагностику, т.е. решение о судьбе. Опора на безличное, индивидуальное: *сингулярности*, до субъекта. Эта стихия называет-

<sup>572\*</sup> См. об этом подробнее: В.В. Биbihин. Лес (hyle). СПб.: Наука, 2011, лекции 8 и 9.

ся «нейтральное», «проблематичное», «чрезмерное», «невозможное» — индифферентно к частному и общему, вообще <вне> *всех* бинарных оппозиций.

Неопределимость. Бесцельность. Непоказуемость. Как произвольная единичность *битвы* — в темноте; не видно трусов и храбрецов <...>

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

(см. также литературу в сносках к тексту курса)

### *Т е м а 1*

- Гегель Г.В.Ф.* Жизнь Иисуса. М., 1990.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 1. СПб., 1993. Кн. 2. СПб., 1994. Кн. 3. СПб., 1994.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. СПб., 1997.
- Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Ч. 1. Феноменология духа, пер. Г.Г. Шпета (репринт). СПб., 1994 (есть другие издания).
- Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1999.
- Бауэр Б.* Трубный глас страшного суда над Гегелем. М., 1933.
- Гайм Р.* Гегель и его время. СПб., 1861.
- Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998.
- Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.
- Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М., 1987.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. М., 1992.
- Пушкин В.Г.* Философия Гегеля: Абсолютное в человеке. СПб., 2000.
- Hegel and Modern Philosophy. London, 1987.
- Hegel Today. La Salle (Ill.) 1991.
- Wiedmann F.* G.W.F. Hegel in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbeck bei Hamburg, 1965.

### *Т е м а 2*

- Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 1—2. М., 1955.
- Фейербах Л.* История философии, т. 1—3. М., 1974.
- Де Любак А.* Драма атеистического гуманизма. М., 1997.
- Штраус Д.Ф.* Жизнь Иисуса. М., 1992.

*Тема 3*

*Прудон П.Ж.* Собственность — кража. М., 1906.

*Proudhon P.-J.* Oeuvres choisies. P. 1967.

*Gurvitch G.* Proudhon. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie. PUF 1965.

*Маркс К. и Энгельс Ф.* Тезисы о Фейербахе. Немецкая идеология. Нищета философии. Манифест Коммунистической партии // *Маркс К. и Энгельс Ф.* Соч., тт. 1—50 (есть другие издания).

*Тема 4*

*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1998 (есть другие издания).

*Кьеркегор С.* Или — или. М., 1993.

*Кьеркегор С.* Наслаждение и долг. Ростов н/Д. 1998.

*Кьеркегор С.* Дневник обольстителя. М., 1999.

*Роде П.П.* Сёрен Киркегор, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни (с приложением фотодокументов и других иллюстраций). Челябинск, 1998.

*Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992.

*Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями (разные издания).

*Тема 5*

*Чаадаев П.Я.* Философические письма (разные издания).

*Леонтьев К.Н.* Полное собрание сочинений и писем в 12 тт. Т. 1. СПб., 2000.

*Бердяев Н.А.* О назначении человека (разные издания).

*Соловьев В.С.* Теоретическая философия (разные издания).

*Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины (разные издания).

*Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994.

*Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991.

*Шестов Л.* Сочинения. Т. 1, 2. М., 1993.

*Шестов Л.* Киркегард и экзистенциальная философия. М., 1992.

*Франк С.Л.* Непостижимое (разные издания).

*Франк С.Л.* Духовные основы общества. М., 1992.

*Франк С.Л.* Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995.

*Франк С.Л.* Реальность и человек. М., 1997.

*Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М., 1990 (есть другие издания).

*Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989.

*Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994.

Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным. М., 1996.

*Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000.

*Ахутин А.В.* Тяжба о бытии. М., 1998.

- Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М., 1990.  
*Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993.  
*Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. М., 1997.

#### Т е м а 6

- Сен-Симон А.* Избранные сочинения, тт. 1—2. М.-Л., 1948.  
*Сен-Симон А.* Мемуары. М., 1991.  
*Сен-Симон А.* Изложение учения Сен-Симона. М., 1961.  
*Левандовский А.П.* Сен-Симон. М., 1973.  
Огюст Конт: взгляд из России. М., 2000.  
*Трошкина В.П.* Социологическая концепция Огюста Конта. М., 1984.  
Язык науки XXI века (Материалы научной конференции, посв. 200-летию со дня рождения О. Конта). Уфа, 1998.  
Конт. Маколей. Гладстон. Бокль. Лессепс: Биографические повествования. Челябинск, 1999.  
*Ренан Э.* Жизнь Иисуса. М., 1997.  
*Милль Дж. Ст.* Основы политической экономии. М., 1981.  
*Спенсер Г.* О причинах моего разногласия с О. Контом. СПб, 1905.  
*Осипова Е.* Социология Герберта Спенсера. М., 1995.

#### Т е м а 7

- Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения в 2 тт. М., 1989.  
*Шеллинг Ф.В.Й.* Система мировых эпох: Мюнхенские лекции 1827—1828 гг. в записи Эрнста Ласо. Томск, 1999.  
*Шеллинг В.Ф.Й.* Ранние философские сочинения. СПб., 2000.  
*Шеллинг В.Ф.Й.* Философия откровения. СПб., 2000.

#### Т е м а 8

- Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Минск, 1998 (есть другие издания).

#### Т е м а 9

- Виндельбанд В.* Платон. М., 1910.  
*Кравченко А.А.* Эрнст Кассирер. М., 2000.  
*Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995.  
*Маритен Ж.* Знание и мудрость. М., 1999.  
*Маритен Ж.* Философ в мире. М., 1994.

#### Т е м а 10

- Дильтей В.* Сочинения, т. 1. М., 2000.  
*Дильтей В.* Сочинения, т. 2. М., 2001.  
*Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999.

*Тейяр де Шарден.* Феномен человека. М., 1987.

*Тейяр де Шарден.* Божественная среда. М., 1992.

### Т е м а 11

*Ницше Ф.* Сочинения в 2 тт. М., 1990.

*Лёвит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб., 2002.

*Jaspers K.* Nietzsche, Einführung in die Verständnis seines Philosophierens. В., 1936.

*Аббаньяно Н.* Мудрость философии. СПб., 1988.

### Т е м а 12

*Дьюи Д.* Демократия и образование. М., 2000.

*Осинов В.И.* Теория познания Э. Маха. Архангельск, 1999.

*Рорти Р.* Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997.

*Боррадори Дж.* Беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом. М., 1999.

*Пассмор Дж.* Сто лет философии. М., 1998.

*Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. М., 1995.

*Мунье Э.* Манифест персонализма. М., 1999.

*Бубер М.* Проблема человека. Два образа веры. М., 1955.

### Т е м а 13

*Гуссерль Э.* Собрание сочинений, т. 1. М., 1994.

*Гуссерль Э.* Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.

*Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998.

*Гуссерль Э.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.

*Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999.

*Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.

*Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.

### Т е м а 14

*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.

*Хайдеггер М.* Время и бытия. Сборник статей. М., 1993.

### Т е м а 15

*Мартин Хайдеггер.* Карл Ясперс. Переписка 1920—1963 гг. М., 2001.

*Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1990.

*Ясперс К.* Философская вера. М., 1992.

*Камю А.* Миф о Сизифе. Бунтующий человек. М., 1990.

*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто (разные издания).

*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.

*Мунье Э.* Надежда отчаявшихся. М., 1995.



*Тема 16*

*Витгенштейн Л.* Философские работы. Т. 1, 2. М., 1994.

*Людвиг Витгенштейн:* человек и мыслитель. М., 1993.

*Рассел Б.* Философия логического атомизма. Томск, 1999.

*Тема 17*

*Гадамер Г.Г.* Актуальность прекрасного. М., 1991.

*Деррида Ж.* О грамматиологии. М., 2000.

*Делёз Ж., Гваттари Ф.* Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип. М., 1990.

*Делёз Ж.* Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. М., 1998.

*Нанси Ж.-Л.* *Corpus*. М., 1999.

*Слотердаик П.* Критика цинического разума. М., 2001.

*Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. СПб., 1997.

*Подготовка к публикации О.Е. Лебедевой и А.В. Ахутина*

## СОДЕРЖАНИЕ<sup>573\*</sup>

От читателя. <i>А.В. Ахутин</i> .....	5
История современной философии (единство философской мысли)	
Программа курса .....	15
1. Гегельянство, общий обзор. Герцен. Прудон, Фейербах .....	19
2. След Гегеля. Франкфуртская школа. Хоркхаймер, Маркузе, Адорно, Хабермас, Жижек. Маркс и Энгельс. Руге, Д. Штраус, Бауэр, Штирнер, Розенкранц .....	40
3. Сам Гегель .....	96
4. Гегель (окончание). Керкегор. Керкегор и Гоголь .....	115
5. Керкегор (продолжение). Достоевский, Чаадаев, Леонтьев, Соловьев, Бердяев .....	139
6. Позитивизм (Д'Аламбер, Сен-Симон, Конт, Милль) .....	163
7. Милль (продолжение), Спенсер. Популяризаторы позитивизма (Вырубов, Литтре, П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский). Вторая волна позитивизма: эмпириокритицизм; эмпириомонизм (Мах, Авенариус, А.А. Богданов) .....	179
8. Шеллинг .....	198
9. Шопенгауэр .....	216
10. Кантианская школа в Европе (Рейнгольд, Маймон, Фихте). Неокантианство (Гельмгольц, Коген, Наторп, Кассирер, Виндельбанд, Риккерт) .....	230
11. Философия жизни. Германская школа. Дильтей. Дильтей и Толстой .....	242

<sup>573\*</sup> Подробнее см. в начале: «Темы программы». Содержание составлено редакцией.

12. Ницше. Зиммель, Клагес, Шелер, Шпенглер, Кайзерлинг . . .	255
13. Французская школа философии жизни. Бергсон. Пьер Тейяр де Шарден. Ранний прагматизм, Пирс (начало) . . . . .	277
14. Прагматизм. Пирс, Джемс . . . . .	290
15. Дьюи. Сантаяна. Рорти. Гуссерль (начало) . . . . .	306
16. Феноменология. Гуссерль; Гадамер . . . . .	322
17. Хайдеггер; Ясперс, Мерло-Понти . . . . .	350
18. Мерло-Понти (продолжение), Сартр, Камю . . . . .	357
19. Витгенштейн . . . . .	365
20. Постмодернизм. Деррида (фрагмент), Делёз . . . . .	389
Список источников и литературы . . . . .	392

**Владимир Вениаминович Б и б и х и н**  
**ИСТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**  
(ЕДИНСТВО ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ)

*Утверждено к печати  
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Подписано к печати 28.01.2014. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.  
Усл.печ.л. 30.0. Уч.-изд.л. 24.7.  
Тип. зак. № 3038

Издательство «Владимир Даль»  
193036, Санкт-Петербург, ул. 7-я Советская, д. 19  
Первая Академическая типография «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12