

Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения»

С.А. Левицкий

Основы органического мировоззрения предисловие.

Предисловие

Введение

Основы органического мировоззрения предисловие.

Предисловие

Настоящая книга представляет собой попытку дать в форме систематического изложения органическую сводку положительных достижений современной философской мысли. Разумеется, в выборе материала, в оценке и трактовке этих достижений не может не быть значительного элемента субъективности. Эта субъективность усугубляется еще и тем, что автор поставил своей целью дать нечто большее, чем компиляцию современных философских учений, которые здесь не просто излагаются, но ассимилированы в систему целостного мирозерцания. Поэтому ссылки на современных мыслителей сведены к необходимому минимуму, тем более что у автора во время работы над книгой не было под руками никакой специальной литературы.

В то же время книга имеет элементы учебника философии. Автор стремился изложить систему органического мировоззрения как можно менее тенденциозно, предпослав конструктивной части краткое изложение основных философских школ.

Автор – ученик Н.О. Лосского, последователь органического идеал-реализма¹. В то же время ему близки интуитивная философия Бергсона, персонализм Бердяева и Шелера, в меньшей степени – Штерна. Этим предопределены основные философские позиции автора.

Книга рассчитана не на специалистов, но и не на профанов. Она обращена прежде всего к мыслящей интеллигенции. Полемическая часть сокращена в книге до минимума. Автор заинтересован главным образом в конструктивном изложении

предмета. Сама по себе критика материализма и рационализма, даже самая удачная, недостаточна еще для их преодоления.

Книга проникнута убеждением, что та реабилитация духовных ценностей, та революция духа, которая назревает в недрах современной философии, может стать одним из залогов чаемого духовного возрождения человечества. Если тенденции современной механистической цивилизации направлены еще по инерции в сторону материальности и разрушения, то в глубине душ намечается уже поворот в сторону утверждения духовных ценностей, солидарности и творчества.

Автор Менхегоф², 1946.

Введение

1. Что такое философия? Философия есть учение об основных принципах познания, сущего и должного. Поэтому всякое мировоззрение, т.е. система знаний о мире, проникнутая руководящей идеей, носит по своей природе философский характер. Каждому человеку свойственно не только реагировать на окружающую среду и воздействовать на нее в интересах самосохранения, но и стремление познавать мир и самого себя, – то, что Шопенгауэр называл «метафизической потребностью»³. В древние времена эта потребность не была еще дифференцирована, она сливалась воедино с религией и искусством (мифотворчество), но в более позднее время родилось стремление к свободному исследованию мира силами человеческого разума (Индия, V в. до Р.Х. в Греции). На заре своего существования философское познание и познание научное совпадали. По мере развития и дифференциации знания частные науки (математика, физика, химия и т.д.) выделялись из философии, эмансипируясь от нее, вырабатывая свои собственные методы исследования. Таким образом, философия по праву может быть названа матерью всех наук.

В XIX в., когда прогресс наук и расцвет техники получил невиданный прежде размах и темп, во многих научных кругах утвердилась мысль, что философия – пережиток «метафизического» образа мышления, преодоленного современной позитивной наукой. Многим казалось, что частные науки, как естественные, так и гуманитарные, вытеснили

философию из области научного познания, что философия – это, по существу, лишний и ненужный балласт человеческого духа, представляющий лишь исторический интерес. Мнение это глубоко ошибочно. Оно основано на ложном убеждении, будто мировоззрение представляет собой простую сумму знаний. В действительности мировоззрение отнюдь не продукт суммы знаний, а органически целостная их система. Механическая сумма знаний могла бы составить энциклопедию знаний, но не могла бы создать мировоззрения – учения о мире как о целом. Ибо, во-первых, наука сама содержит в себе предпосылки философского характера (например, пространство, время, число – в математике, материя – в физике). Во-вторых, многообразие научных знаний и специализация наук требуют объединения их в систематическое целое: они требуют «науки о науках». Эта обобщающая наука и есть философия, которая, в силу этого, заслуживает названия не только матери, но и синтеза всех наук. Отрыв науки от философии неблагоприятен для обеих сторон. Философии, оторванной от науки, грозит выродиться в бесплодную игру отвлеченными понятиями. Науки, лишенные философского фундамента и не стремящиеся к философскому самоосмыслению, не в силах создать мировоззрения. Мы не должны забывать, что нет единой науки, а существуют лишь частные науки, имеющие тенденцию ко все большей специализации. Мы не говорим уже о том, что некоторые науки на современной стадии их развития опрокидывают считавшиеся прежде незыблемыми аксиомы и, углубляя знание природы материи (физика), сталкиваются, волей-неволей, лицом к лицу с проблемами философского характера.

Все эти соображения приводят к мысли, что хоронить философию преждевременно. Мало того, не раз философия предвосхищала научные открытия и теории. Понятие атома, например, было выдвинуто Демокритом за две тысячи лет до применения атома в науке. Динамическая теория материи Канта лишь теперь получает свое научное подтверждение⁴.

Наконец, на рубеже XX в. в недрах самой философии произошла революция, открывшая новые проблемы и по-

новому осветившая старые. Преждевременно похороненная философия возродилась с новой силой.

Итак, философия есть целостная система знаний, учение о мире как о целом. Однако сущность философии не исчерпывается областью теоретического знания. Ибо философия есть не только учение о сущем, но и о должном, об идеале, который не дан и не может быть дан в опыте, но который определяет идею всякого мировоззрения. Идеал никогда не дан в эмпирической действительности, он представляет собой задание для мысли и для действия. Поэтому философия есть не только учение о познании (гносеология) и бытии (онтология), но и учение о должном, о ценностях – аксиология (от греческого слова [...] – ценность), в которой первое место принадлежит этике – учению о ценностях императивных. Ценности же обращены не столько к человеческому разуму, сколько к чувству (эмоциям) и воле.

Философия должна считаться с тем, что человек есть существо не только познающее (*homo sapiens*), но и существо эмоциональное и волевое. Человеку свойственно руководствоваться в своей деятельности ценностью, почитаемой им за верховную. Мировоззрение, лишенное этой руководящей верховной идеи, не завершено и не цельно. Главная проблема аксиологии – вопрос о природе этой верховной ценности, вопрос о ее субъективном (личном или групповом) или объективном (общечеловеческом) значении.

Если гносеология (теория знания) есть как бы методологический корень философии, а онтология (учение о бытии) – ее цвет, то аксиология – тот плод, который должна принести философия, жизненно значимое завершение философского мировоззрения.

2. Подразделение философских дисциплин. Формально философию можно разделить на три основные дисциплины: гносеологию, или теорию знания, относительно автономной частью которой является логика, онтологию, или теорию бытия, и аксиологию – учение о ценностях. Такие дисциплины, как этика, эстетика и философия религии, являются относительно автономными частями теории ценностей.

Гносеология – методологически основная философская дисциплина. Она ставит вопросы о происхождении и, главное, об объективной значимости, общеобязательности знания. Гносеология же ставит кардинальный вопрос о том, существует ли познаваемый и предстоящий нам мир сам по себе, или он есть явление некой непознаваемой сущности, или же, наконец, – лишь представление в уме познающего.

Проблемы эти, в силу чистой их теоретичности, непопулярны. Массы, включая сюда даже широкие круги интеллигенции, равнодушны к гносеологическим проблемам и мало интересуются ими. Массы тяготеют к догмам, им чужд дух критики и скепсиса, который составляет главный пафос гносеологии. Тем не менее подлинная философия начинается с гносеологии, и знакомство с подводными камнями гносеологии необходимо для критического обоснования мировоззрения.

Философское мировоззрение, лишенное прочного гносеологического фундамента, строится как бы на песке, оно догматично и бездоказательно, оно – «самозванец без философского паспорта». Характерно, что в диалектическом материализме – системе *par excellence*⁵ догматической – гносеология оказывается наиболее уязвимой, наиболее слабой его стороной. Теоретики диамата и не признают гносеологии в качестве самостоятельной философской дисциплины.

Для понимания природы гносеологии необходимо уяснить себе различие между гносеологией и психологией, с одной стороны, и гносеологией и логикой, с другой.

Психология интересуется психическими процессами как таковыми, даже в том случае, если она изучает процессы познания. Вопрос о том, является ли данное познание истинным или ложным, не существует для психолога, поскольку он не выходит за рамки своей науки. Он изучает психические процессы в их фактичности, а не в их познавательной ценности, для него бред сумасшедшего и гениальные прозрения лежат в одной плоскости. Для гносеолога, наоборот, первостепенно важен критерий истинности знания. Его прежде всего интересует, соответствует ли данное познание истине или нет. Иначе говоря, гносеолога интересует не фактический процесс

познания, а его предмет, его смысл, его познавательная ценность.

Более тонка грань между гносеологией и логикой. Несколько упрощая действительное взаимоотношение между ними, можно сказать, что в области компетенции логики лежит формальная сторона знания, форма истины, в то время как гносеологию интересует предметная сторона истины, истина в ее предметности. Так, например, форма силлогизма «все люди смертны, я человек, следовательно, я смертен», устанавливается логикой. Но вопрос о происхождении суждения «все люди смертны» – вопрос уже гносеологический. Логике интересует правильность мышления, гносеологию – его истинность. Ясно, что формальная правильность мышления отнюдь не гарантирует от заблуждений, если правильное логическое суждение строится на ложных предпосылках. В силу этого можно сказать, что гносеология первичнее логики и лежит в ее основе. Теория логики – дисциплина уже философская, гносеологическая. Если в прежних руководствах логика рассматривалась как вполне самостоятельная наука, то после трудов Шуппе, Гуссерля, Введенского, Лосского и др. ее можно рассматривать как автономную часть теории знания. Разумеется, нельзя отрицать, что между гносеологией и логикой существует глубочайшая взаимная зависимость, но зависимость логики от гносеологии – более значима, более фундаментальна.

Наиболее прогрессивное, в лучшем смысле этого слова, течение в современной гносеологии – это интуитивизм, получивший свое самое яркое и четкое выражение в трудах Бергсона, Лосского, Шелера и др. Не наивно возрождая ценное ядро наивного реализма, интуитивизм учит в то же время о духовных предпосылках знания. Именно интуитивизм вывел гносеологию из безвыходного тупика «мира как представления»⁶, в который она была заведена Юмом и Кантом. Поэтому гносеологические проблемы будут изложены нами в духе интуитивизма. (Родственными интуитивизму являются интенционализм Brentano и феноменология Гуссерля⁷, останавливающиеся, однако, на полпути к взыскуемой ими объективности знания.)

Итак, гносеология есть корень философии, невидимый для тех, кто интересуется ею, так сказать, со стороны. Видимым же цветком философии, ее центральной дисциплиной является метафизика или, по более точной терминологии, онтология – учение о бытии, о сущности явлений, учение о принципах сущего. И так как познание по своей природе направлено на сущее как на искомое и лишь в порядке рефлексии на самое себя, то именно в онтологии заключается главный пафос философии. С полным правом поэтому онтология называлась раньше «первой философией» – *philosophia primal*

Мировая философия пережила три главных периода расцвета онтологии: классический идеализм древности (Платон, Аристотель), докантовские догматические системы (Декарт, Спиноза, Лейбниц) и германский идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель).

Но, начиная с середины прошлого века, под влиянием успехов естественных наук (вернее, некритического восприятия этих успехов) онтология, а с нею и философия вообще, пришла в упадок. Так, основатель позитивизма Конт считал ее продуктом изжитой «метафизической» стадии человеческого мышления⁸. Из царицы наук философия превратилась в их служанку. Тон выражения: «ну, это уже метафизика» – выдает установившееся полупрезрительное отношение к философии.

Ибо, поскольку основным методом метафизики является умозрение, а единственным источником познания (в духе позитивизма) признается чувственный опыт, естественно, что метафизика может рассматриваться лишь в качестве продукта отвлеченной и бесплодной фантазии. Естественно, что само слово «метафизика» приобрело смысл духовной реакции, умственного ретроградства. При этом, с точки зрения последовательного позитивизма, осуждению должна была бы подвергнуться как идеалистическая, так и материалистическая метафизика. Однако в глазах просвещенных масс, в глазах полуинтеллигенции, этой «просвещенной черни», анафеме была предана именно идеалистическая метафизика всех родов. Материалистическая же метафизика, не осознаваемая в качестве таковой, стала новой догмой выходящих из-под

церковной опеки масс. Во второй половине XIX в., если не считать немногих исключений, академическая философия ограничила себя областью гносеологического анализа априорных предпосылок точных наук, видя в этом единственное оправдание своего бытия.

По существу, это отречение от метафизики означало отказ от целостного мирозерцания, своего рода философское непредрешенчество, самокастрирование мыслящего духа. Однако с конца прошлого века начинается новое возрождение, новый ренессанс метафизики, а с ней и философии вообще. Противоположность между чувственным опытом и отвлеченным рассудком была преодолена благодаря признанию интуиции в качестве законного метода философского познания⁹. Космос метафизики снова открылся мыслящему духу, запретная грань между бытием и сознанием была «снята». В интуитивной философии Бергсона, интуитивизме Лосского, эмоциональном интуитивизме Шелера этот метод познания получил свое гносеологическое оправдание и обоснование.

Сейчас не время говорить о новых методах новой метафизики, о выводах, к которым она приходит, о новых проблемах, которые она ставит. Этой теме посвящена вторая, центральная часть нашего труда. Скажем лишь пока, что новая метафизика видит в опыте не своего врага, а союзника, расширяя самое понятие опыта за пределы чисто чувственной его сферы. Она стремится преодолеть механистические навыки рассудка, усматривая интуитивность и целостность разума. Новая метафизика не укладывается более в прокрустово ложе учения о субстанции (материальной или духовной), она стремится понять мир как органическое целое различных пластов бытия. Она учит о градуальности, иерархичности мира по ступеням: материальное, биоорганическое, психическое и духовное бытие. В человеческой личности явлен живой синтез всех слоев бытия, она есть, по словам Державина, «связь миров повсюду сущих, черта начальна Божества»¹⁰. Неуловимый центр личности – «я» – осознается в современной философии как подлинно метафизическое начало в человеке.

Поэтому в современной философии человеческая личность занимает одно из центральных мест по своему онтологическому значению. В последнее время наука о человеке как о целом – так называемая философская антропология – все более выдвигается в качестве самостоятельной философской дисциплины. (В этом направлении развивается и популярная в настоящее время «экзистенциальная философия» Ясперса, Хайдеггера и Сартра.)

Новая метафизика заслуживает названия «органического мировоззрения», пытающегося преодолеть дуализм материи и духа в их органическом единстве, при иерархическом приоритете духа. Органическое мировоззрение идет вразрез с механистическими тенденциями современной индустриальной цивилизации, однако развитие наук на современной их стадии идет в направлении подтверждения принципов органической философии.

Органическое мировоззрение не приемлет односторонней метафизики материалистического или спиритуалистического толка. Оно преодолевает материализм не оппозицией к нему, а возвышением над ним. Органическое мировоззрение носит идеалистический, но не отвлеченный характер, оно есть «идеал-реализм».

Изложение его основ будет дано нами ниже. Скажем лишь пока, что органическое мировоззрение – онтологический фундамент персонализма как учения, обосновывающего абсолютную самоценность человеческой личности, не делающего в то же время из нее кумира в духе ницшеанства, и как учения, видящего между личностью и обществом отношение взаимодополнения, а не антагонизма, сглаживаемого путем компромисса.

Органическое мировоззрение и персонализм, усматривая направленность на сверхличные и сверхобщественные ценности в самой структуре личности, дают метафизическое обоснование солидарности – этому первофеномену социальной жизни. Ибо если личность по своей природе свободна, то общество по своей изначальной природе солидаристично.

Свое завершение это философское мировоззрение находит в «аксиологии» – науке о ценностях, теории ценностей. Первое место в аксиологии принадлежит этике – учению об императивных ценностях, о Добре. К области аксиологии принадлежит и эстетика, учение о созерцательных ценностях, о Красоте. Наконец, завершающей частью аксиологии является философия религии как учение о ценностях абсолютных, о Боге. В этом смысле аксиология столь же стара, как и сама философия. Однако до недавнего времени отчетливо не осознавалось, что в основе этики, эстетики и философии религии лежит общее понятие ценности. Общая теория ценностей стала достоянием лишь современной мысли. При этом, разумеется, понятие ценности отнюдь не имеет экономического смысла. Экономические ценности занимают весьма подчиненное место в общей иерархии ценностей. Правда, дать определение ценности – одна из труднейших задач аксиологии. Как все первичное (а ценность столь же первична, как и бытие), ценность с трудом поддается рациональному определению. Методологически первичная задача аксиологии – установление субъективности или объективности, относительности или абсолютности тех или иных ценностей. Одним из достижений современной философии является установление принципиальной объективности царства ценностей, принципиальное отграничение объективных по своей природе ценностей от субъективных и относительных, и тоже по своей природе, благ. Только при условии объективности царства ценностей можно говорить о ценностях «высших» и «низших», можно говорить об иерархии ценностей сообразно их рангу. Проблема иерархии ценностей имеет и первостепенное практическое значение, ибо абсолютизация ложных, относительных ценностей и слепота к ценностям абсолютным составляет извечную трагедию человечества. В частности, трагедия нашей эпохи заключается в крайнем извращении царства ценностей, в возведении ценностей служебных в ранг самодовлеющих (обожествление своего народа, пролетариата, индустрии и т.п.). Обоснование самоценности человеческой личности, ее права на свободу, а также положительное

понимание свободы могут быть даны лишь в рамках развернутой аксиологии. Персоналистское учение о личности и обществе предполагает существование сверхличных и сверхобщественных ценностей, т.е. аксиологию как свою основу.

Предельная проблема аксиологии – это проблема Абсолютной Верховной Ценности (Бога и Его Царства), в которой иерархия ценностей находит свое завершение и свой верховный критерий.

Наиболее же мучительная проблема аксиологии – это проблема «отрицательных ценностей», проблема мирового зла. Ибо мир наш «во зле лежит»¹¹, низшие и отрицательные ценности обладают на практике большей мощью, чем ценности положительные. С этим же связана проблема «теодицеи»¹² – мучительный и насущный для всякого верующего христианина вопрос о том, как совместить бытие и всемогущество Божие с существованием зла в мире.

Общая теория ценностей – аксиология – создает необходимую методологическую базу для постановки всех этих проблем, без того или иного ответа на которые не может жить человеческий дух.

Часть I. Гносеология

Глава 1. Классификация традиционных учений

Гносеология (от греческого *gnōtiaiō* – знание) есть учение о природе знания, об условиях возможности знания, учение о происхождении знания и его объективной значимости. Основная тема гносеологии – вопрос об объективности знания, вопрос об «отношении сознания к бытию». Как таковая, гносеология представляет собой основную философскую дисциплину.

Гносеология исследует самые основные вопросы философии: носит ли наше знание условный, гипотетический характер или человеческий разум способен познавать объективную истину; действительно ли предмет познания дан человеку или он есть субъективное представление в уме познающего, субъективная конструкция и т.п. Без того или иного решения этих вопросов все здание философской системы рискует быть построенным на песке. Поэтому гносеология есть методологическая основа философии вообще.

1.1. Наивный реализм

Нефилософствующий ум, например ум дикаря или ребенка, не задается вопросом об отношении сознания к бытию, считая вещи таковыми, какими они воспринимаются чувствами. Подобный досознательный взгляд на вещи называется «наивным реализмом». Он реалистичен, ибо принимает мир таким, «каков он есть», основываясь на непосредственном инстинктивном убеждении, а не на научно-философском анализе. Подобный взгляд на вещи наивен, потому что он не различает субъективных и объективных элементов в восприятии и познании.

В первоначальном своем значении наивный реализм – это даже не теория, а инстинктивное отношение к окружающему нас миру. Если задать наивному реалисту вопрос, в силу чего возможен акт познания (например, внешнего мира), то он вряд ли сумеет дать сколько-нибудь вразумительный ответ, кроме тавтологической ссылки на наличный факт знания. Впрочем, как всякий инстинкт, наивный реализм в вышеуказанном смысле содержит в себе простую и глубокую мудрость, которая может быть утрачена при дальнейшем развитии рассудка за счет инстинкта.

Большей частью под наивным реализмом понимается, однако, не это инстинктивное отношение к миру, а та наивная, в отрицательном смысле, теория, которую обычно склонен строить человек, впервые задавшийся вопросом о том, как возможно знание. Теория эта сводится к утверждению, согласно которому знание возможно вследствие того, что наш ум копирует, «отражает» вне нас существующую действительность – «внешний мир». Сколь бы естественной ни казалась для неискушенного ума эта теория, она не выдерживает никакой критики.

Ибо в случае если предмет (внешнего мира) непосредственно схватывается сознанием, то подобное копирование или отражение не нужно. В случае же если предмет находится вне сознания, то копирование его

невозможно, как невозможно снять фотографию с человека, который находится вне поля зрения аппарата. Кроме того, то удвоение мира (на трансцендентный – внеположный – подлинник, и имманентную – внутрисложенную – копию), которое утверждается теорией наивного реализма, не подтверждается голосом опыта, который говорит мне, что я вижу стол, а не отражение стола во мне. Правда, если я отвернусь от стола, то перед моим умственным взором все же может стоять образ стола, который, по-видимому, относится к столу, как копия к оригиналу. Это указание доказывает, однако, лишь то, что копирование (предположим) имеет место в сфере памяти, как отношение между действительным и вспоминаемым столом. На основной вопрос, с которого мы начали наше изложение, вопрос об отношении сознания к предмету, это указание не дает никакого ответа. Ибо если предметы внешнего мира находятся *вне* сознания, то простая логика убеждает нас в несостоятельности теории копирования или отражения, поскольку, чтобы скопировать предмет, я должен как бы «выпрыгнуть» из своего сознания и сравнить копию с оригиналом. Иначе говоря, наивный реализм предполагает то, что он должен доказать: *данность* предмета сознанию.

Мы не говорим уже о том, что открытия современной физики, физиологии и психологии нанесли ряд смертельных ударов по наивному реализму. Так, физика придерживается взгляда, согласно которому лишь количественные характеристики вещей – форма, вес, энергия и т.п. – существуют объективно; все же так называемые чувственные качества – цвета, звуки, запахи и т.д. – являются свойствами нашего восприятия, а не самих вещей. С этим взглядом можно спорить и не соглашаться, но тогда нужно перенести вопрос в другую, более углубленную плоскость, чем та, на которой стоит наивный реализм. С точки зрения «чистого сознания», качества не менее реальны, чем количества, они составляют такие же феноменальные «данные» сознания, как и количества. Но тогда нужно утверждать радикальную субъективность или объективность как качеств, так и количеств. К этому,

сравнительно частному, вопросу мы еще вернемся при изложении гносеологии интуитивизма.

Пока же закончим констатацией, что первая теория, которую обычно пытаются строить не искушенный в подводных камнях гносеологии ум, оказывается явно несостоятельной.

1.2. Критический реализм. Теория воздействия

Итак, наивный реализм как теория не выдерживает испытания логикой. В современной философии эта теория считается давно преодоленной. Мало того, можно сказать, что *прогресс* гносеологии начался как раз с осознания слабости этой теории. Исключение составляет в этом отношении диалектический материализм, до сих пор придерживающийся «теории отражения» (Энгельс) в гносеологии. Здоровое ядро этой теории – инстинктивное убеждение в объективном существовании внешнего мира – получает в диамате наивно-реалистическое толкование в духе вышеизложенной теории копирования. Гносеология диамата, как гносеология всякого материализма, составляет одно из самых уязвимых мест этого учения.

В течение всего XIX в. гносеология была не в состоянии высвободиться из порочного круга гносеологического субъективизма и имманентизма¹³. При всей утонченности своих методологических изысканий, она была удивительно малошудотворной, оправданно заслужив характеристику «точения ножей». Она превращалась в «методологическое» топтание на месте под гипнозом Канта (неокантианство) или Юма (эмпириокритицизм).

«Разрешение» же гносеологической проблемы, даваемое диалектическим материализмом (энгельсовская «теория отражения»), представляет собой догматический выверт. Конвульсивно отталкиваясь от субъективизма, диамат в то же время не в состоянии дать опровержение «неопровержимого безумия» субъективного идеализма (по собственному полупризнанию Ленина). Ссылка на «практику» как на доказательство реальности внешнего мира наивна и неубедительна. Ибо задача гносеолога – показать, как возможна практика. Если в практике осуществляется «реальное единство субъекта и объекта», то нужно показать, как происходит это трансцендирование за пределы субъективности, на что в диамате нет и намека. Субъективный идеалист возразил бы

Энгельсу, что практика есть лишь особый род представлений (как это делал, по существу, Беркли). «Опровержение» же Энгельсом Канта ссылкой на успехи современной химии лежит в той же плоскости, что и каламбур о том, что пирог как «вещь в себе» станет «вещью во мне», когда я его съем¹⁴.

Кстати сказать, марксистское противопоставление материализма идеализму заимствовано именно из гносеологии, будучи затем неоправданно перенесено в онтологию. Под «идеализмом» в советских учебниках подразумевается почти всегда не онтологический (типа платоновского), а гносеологический (типа Беркли) идеализм, хотя дело изображается так, как будто речь идет об идеализме вообще. Сама формула «бытие определяет сознание» имеет прежде всего гносеологический, а не метафизический смысл. Сторонника «теории отражения» можно легко диалектически вынудить, при условии его интеллектуальной честности, прийти к обратному выводу, поскольку он не в силах доказать соответствия представления вещи (это сравнение предполагало бы трансцендирование субъекта за пределы сознания, что принципиально невозможно при понимании психического отражения как следствия воздействия материальной причины; см. критику «теории копирования» в гл. 1.1 «Наивный реализм»).

Формула «бытие определяет сознание» догматична и недоказуема в системе диамата. Объективно она справедлива по отношению к познавательному, *но не к волевому акту*, где имеет место обратное отношение – где «сознание» (сознательная воля) действительно определяет и преобразует «бытие» (окружающий мир, социальную среду).

Вообще, нужно сказать, что «теория отражения» ни в какой мере не может расцениваться как сколько-нибудь серьезная, научно ценная, хотя бы в своих заблуждениях, форма гносеологии. Мы и упоминаем о ней исключительно из-за ее популярности в некоторых кругах, незнакомых с объективным изложением предмета.

Гораздо более распространена в философии и особенно среди представителей точных наук иная теория, которую можно

назвать «теорией воздействия» или «критическим реализмом».

Согласно этой теории, представление возникает не как копия предмета, а как продукт воздействия внешнего мира на органы чувств, а через них на сознание. Иначе говоря, представление вещи является реакцией сознания на внешнее раздражение. Воздействие предмета на мою нервную систему относится к возникающему представлению, как причина к следствию. При этом следствие может сильно отличаться от причины. Многие ощущения, вызываемые в органах чувств, совершенно субъективны. Так, по учению английского философа Локка, лишь представления о количественных определениях вещей имеют объективное значение, в то время как все чувственные качества субъективны¹⁵. Необходима постоянная проверка опыта, чтобы установить, каким представлениям соответствует реальность, а какие имеют чисто субъективное значение.

Слабость этой теории обнаруживается, как только мы зададим себе вопрос, каким образом возможна эта проверка. Ибо если предметы внешнего мира находятся вне сознания, то остается в силе старый аргумент – невозможность сравнения представления о вещи с самой вещью. А это, в свою очередь, означает, что различие между «субъективными» и «объективными» представлениями относительно, а отнюдь не принципиально. Различие это сводится лишь к тому, что одни представления («первичные») более или менее стабильны, а другие («вторичные») – изменчивы. Однако как те, так и другие являются не более чем субъективными представлениями. Мы можем, правда, предположить нечто, находящееся за пределами наших представлений и вызывающее их. Однако мы не имеем никакого права высказывать какие-либо суждения о свойствах этой «трансцендентной» реальности. Мало того, мы не можем даже доказать, что эта реальность («внешний мир») действительно существует. Последовательно продуманный критический реализм приводит, следовательно, к заключению, что все представления субъективны, т.е. что мы заперты в железном круге своих представлений.

1.3. Субъективный идеализм

Итак, критический реализм превратился у нас под руками в утверждение принципиальной субъективности всех представлений, т.е. в теорию, называемую в философии «субъективным идеализмом». В истории философии субъективный идеализм представлен, главным образом, в учении ирландского философа Беркли, система которого выросла из критики его предшественника Локка.

Беркли исходит из предпосылки, что мы можем познавать лишь то, что дано или было дано в опыте. «Быть – значит быть воспринимаемым», говорит он¹⁶. Но познавать мы можем лишь свои представления. Вопрос об отношении наших представлений к вещам вообще не имеет смысла. Мы можем сравнивать лишь одни наши представления с другими. Таким образом, «мир есть мое представление». Иначе говоря, Беркли не признает того удвоения мира на предметы и представления о них, из которого исходит критический реализм. Он считает при этом, что его теория, несмотря на всю ее революционность, вполне согласуется с данными опыта: практически различие между внешним миром и субъективными представлениями оправданно. Нужно только внести одну поправку: то, что мы называем «внешним миром», есть лишь особый ряд представлений, характеризующийся относительной устойчивостью и стабильностью.

Тем не менее логическим выводом из теории Беркли является *солипсизм*¹⁷, т.е. учение о том, что существуют лишь я сам и мои представления. Сам Беркли избегает этого вывода, ибо считает, что представления возбуждаются в нас Богом. Это допущение противоречит, однако, самому духу его гносеологии.

Интересно, что французские энциклопедисты считали учение Беркли «неопровержимым безумием». Ленин также считал опровержение субъективного идеализма невозможным, да и ненужным, говоря, что его сторонникам «место в желтом доме»¹⁸. Кант назвал учение Беркли «скандалом в философии»¹⁹.

Как бы то ни было, субъективный идеализм с логической последовательностью вытекает из предпосылки о чисто причинном воздействии предмета на сознание. На фоне этой натуралистической предпосылки лежит, в свою очередь, убеждение в принципиальной разобщенности между субъектом и предметом познания, т.е. механистическое представление о взаимоотношении между познающим и познаваемым. Об этом пункте нам придется еще говорить при характеристике механистического и органического мирозерцания.

Что же касается существа системы субъективного идеализма, то нужно сказать, что опровержение этой точки зрения возможно лишь путем радикального пересмотра тех (не всегда осознаваемых) предпосылок, на которых обычно строится теория знания. Забегая вперед, скажем, что возможны лишь два выхода из того гносеологического тупика, в который заводит нас субъективный идеализм: кантовский «трансцендентальный идеализм» и интуитивизм. Но обе эти системы означают радикальную переоценку самой постановки гносеологической проблемы.

1.4. Трансцендентальный идеализм. Учение Канта

Как «наивный реализм», так и «теория воздействия» исходили из натуралистической предпосылки, согласно которой единственным источником познания является чувственный опыт. «Бытие определяет сознание». Парадоксальным, но логически неизбежным образом эти теории разбивались о факт невозможности сравнения представления о вещи с самой вещью, приходя в конце концов к выводу, что нам даны только наши субъективные представления (Беркли). Субъективный же идеализм приводит, в пределе, к солипсизму, отрицающему возможность постижения объективной истины. Заслуга высвобождения гносеологии из этого порочного круга принадлежит немецкому философу Канту.

Кант показал, что чистый опыт невозможен, ибо опыт предполагает наличие некоторых основных идей, содержащихся в нашем разуме. Так, если я хочу исследовать, что же есть причина данного явления, то я руководствуюсь в своем исследовании *идеей Причинной связи* вообще; иначе мне не пришло бы в голову устанавливать причинную зависимость между данным явлением А и искомой причиной Х. Иначе говоря, идея причинной связи логически предшествует моему восприятию причинного отношения между определенными явлениями. Подобным же образом дело обстоит и с другими основными идеями, например математическими. Я могу считать вещи, потому что имею идею счета. Отсюда Кант делает вывод, что в нашей познавательной способности содержатся некоторые основные идеи, не зависящие по своему происхождению от опыта и делающие возможным самый опыт. Кант назвал эти *категории* (самые основные «идеи идей») «априорными» (т.е. независящими от опыта) «формами познания» – в отличие от материала познания, который всегда – опытного происхождения.

Формами познания являются, по Канту, пространство, время и категории рассудка, из которых наиболее существенны категории субстанциальности и причинности. Получаемый из

опыта материал чисто субъективных ощущений приобретает, благодаря априорным категориям, характер упорядоченности. Именно благодаря априорности пространства, времени и причинности (равно как и других категорий), знание имеет объективное значение. Если бы наше знание черпалось исключительно из опыта, отражая в представлениях вещи, то оно зависело бы от случайностей опыта и само носило бы отрывочный, случайный характер. Однако на самом деле наш дух («формы познаний») сам вносит закономерность и смысл в материал, полученный из опыта. «Наш разум диктует законы природе». Но это возможно лишь в том случае, если природа не есть действительность, как она существует сама по себе, – если она есть не «вещь в себе», а *явление*. «Вещь в себе» в первоначальном своем значении – неведомая и непознаваемая причина ощущений. Предстоящий же нам и познаваемый нами мир есть мираж явлений, материя которого чисто опытного происхождения, а форма априорно содержится в нашем духе. Быть действительным значит, по Канту, быть «не вещью в себе», но именно – явлением. Та упорядоченность и закономерность, которые мы воспринимаем в явлениях, представляют собой продукт закономерной активности нашего собственного духа. Эту «революционную» точку зрения, противоречащую традиционной, Кант называет «коперниканским переворотом», произведенным им в философии²⁰.

Теперь, после всех этих разъяснений, подведем общие итоги гносеологии Канта, которая интересует нас здесь не сама по себе, а в качестве образца «трансцендентального идеализма».

Итак, «вещь в себе» – реальность, как она существует вне отношения к нашему знанию и восприятию, – по Канту, непознаваема. Она – «трансцендентна». Нашему сознанию первично «дан» лишь сырой материал ощущений, представляющих собой продукт воздействия «вещи в себе» на наши чувства. Этот сырой материал ощущений, так сказать, автоматически упорядочивается априорными формами, в результате чего возникает тот мир «явлений» или «феноменов», который дан нам в опыте и который изучается науками. Понятие

«явления» может натолкнуть на мысль, что в явлениях мы познаем все же нечто от трансцендентной реальности – «вещи в себе». Но, согласно кантовской гносеологии, «вещь в себе» абсолютно непознаваема. Мы даже не знаем, существует ли она вообще. Итак, отсюда получается вывод, что понятие «явления» равнозначно понятию «представления», однако представления не моего индивидуального сознания (как это полагал Беркли), а сверхиндивидуального «сознания вообще». Моя душевная жизнь представляет собой, по Канту, не в меньшей степени «явление», чем вещи внешнего мира. Здесь мы подходим к наиболее трудно усвояемой, наиболее глубокомысленной стороне учения Канта. То единство мира явлений, без которого этот последний был бы хаосом, представляет собой, по Канту, отражение единства «сознания вообще». Именно это высшее, «трансцендентальное» единство сознания является, по Канту, носителем априорных «форм познания». Мое личное сознание относится к «сознанию вообще», как вид к роду, оно есть как бы рефлекс «сознания вообще» в моем личном сознании. При этом Кант считает, что сверхиндивидуальное «сознание вообще» не есть метафизическое примышление, а высшее условие возможности знания, подобно тому как априорные формы – условие возможности опыта. В противном случае, каждое индивидуальное сознание обладало бы своими «формами познания», что привело бы его систему обратно к «субъективному идеализму» Беркли. Как априорность пространства, времени и категорий рассудка являлась, по Канту, условием возможности опыта и мира явлений, так высшее единство сознания – условие возможности объективности знания.

Такую точку зрения Кант называет «трансцендентальным идеализмом», в корне отличая ее от «субъективного идеализма» Беркли. При этом он утверждает, что мир явлений эмпирически, опытно реален. Он является «представлением» лишь с высшей, «трансцендентальной» точки зрения.

Система гносеологии Канта, несмотря на ее глубокомыслие, содержит в себе противоречия, осознание которых ведет нас за

пределы «трансцендентального идеализма». «Понять Канта – значит выйти за его пределы» (Либман²¹). Одно из этих противоречий заключается в том, что «вещи в себе» причинно воздействуют на наше сознание, – и в то же время причинность есть лишь одна из категорий рассудка, которая, как таковая, может быть применяема только в пределах возможного опыта, а не вне его. Но «вещь в себе» – сверхопытна. Следовательно, «вещь в себе» не может полагаться за причину (хотя бы неизвестную) чувственных ощущений, составляющих материал опыта. А в таком случае «вещь в себе» теряет тот смысл, ради которого это понятие было введено Кантом. По этому поводу современник Канта, философ Якоби, сказал, что без понятия «вещи в себе» нельзя понять системы Канта, а продумав это понятие до конца, приходится его уничтожить²². Однако реформа гносеологии Канта в этом направлении, осуществленная германским идеализмом, выводит нас уже за пределы «трансцендентального идеализма».

В общем же и целом, выход из гносеологического тупика, предложенный Кантом, помимо содержащихся в нем противоречий, чрезвычайно сложен. В этом отношении интуитивизм выгодно отличается от кантианства своей сравнительной простотой.

1.5. О новых путях гносеологии

Итак, железная логика до сих пор заводила нас в тупик гносеологического идеализма того или иного оттенка – в тупик «мира как представления», замкнутости сознания в самом себе. Заслуга Канта в том, что он вывел гносеологию из этого тупика, глубокомысленным образом обосновав правоту притязаний чистого разума на объективность познания. Однако теория Канта внутренне противоречива. Главное же – объективность познания куплена в ней ценой утраты подлинного бытия («вещи в себе»), вытесненного в область непознаваемого. Признавая «эмпирическую реальность» мира (т.е. реальность его как практического объекта познания и действия), Кант учит о его «трансцендентальной идеальности», т.е. о том, что мир, с высшей точки зрения, есть все-таки «представление».

Обосновав объективность познания, Кант не только не снял, но даже закрепил, как он думал навсегда, запретную грань между бытием и сознанием. На метафизику – область подлинного бытия – Кантом было наложено вето. Ибо, согласно Канту, познаваем лишь мир явлений. На фаустовское притязание разума на метафизическое познание Кант как бы отвечает дантовским «оставь надежду навсегда»²³.

Разумеется, в философии было много попыток преодолеть и «исправить» Канта. Однако столь велик был гипноз «Критики чистого разума», что большинство мыслителей в XIX в. принимали кантовскую постановку гносеологической проблематики, давая ей лишь иное решение, производя те или иные гносеологические *реформы*. На путь же *революции* в гносеологии впервые встал лишь интуитивизм. (Мы не принимаем во внимание наивных попыток «снять» кантовскую проблематику, вроде эмпириокритицизма или гносеологии Спенсера.)

Но прежде чем изложить теорию знания интуитивизма (Бергсона и Лосского), скажем несколько слов о тех формальных требованиях, которые предъявляет современная философская культура к гносеологии.

Во-первых, гносеология должна быть *предельно беспредпосылочной* – она должна строиться не на догматической, а на критической основе. Она должна обходиться без тех предпосылок, которые молчаливо принимаются другими науками. Так, например, физика, химия и физиология молчаливо предполагают существование внешнего мира, материи; для гносеолога же существование внешнего мира – проблема, а не самоочевидность. Правда, гносеолог может и, в известном смысле, должен пользоваться материалом, заимствованным из этих наук, но он не имеет права *обосновывать* свою теорию на данных физики или физиологии; его гносеология должна быть свободной от физикализма и физиологизма. Мало того, сколь это ни парадоксально, гносеология должна быть свободна и от психологизма. Правда, гносеолог не может, опять-таки, обходиться без услуг психологии (знание есть психический акт), но он не имеет права *основываться* на данных психологии. Ибо психология изучает субъективный процесс познания, в то время как внимание гносеолога должно быть устремлено прежде всего на предмет знания. Психология всегда, в конце концов, – моя личная психология. Для гносеолога же первична проблема существования сверхличной, объективной истины.

Подлинная гносеология должна быть проникнута духом декартовского *de omnibus dubitandum*²⁴. Гносеолог должен забыть обо всем, что он знает. Чтобы пробиться к первоисточкам знания, он должен, по выражению Платона, «обратить глаза души» – пойти против обычного течения мысли, инстинктивно ищущего какого-либо *бытия* как своего предмета. Он должен культивировать некую умственную аскезу – воздержание от суждений о существовании или несуществовании предметов. (В последовательном применении этого метода «воздержания» заключается сущность «феноменологической редукции» Гуссерля²⁵.) В этом заключается противоестественность гносеологии. Мы все слишком «наивные реалисты». Подавить этот стихийный реализм почти столь же трудно, как подавить инстинкт самосохранения. В противоестественности гносеологического образа мышления лежит главная причина

непопулярности и малодоступности гносеологии. Наш ум не столько страшится отвлеченностей (например, в математике), сколько того неестественного «обращения глаз внутрь себя», которое требуется подлинной гносеологией. Ибо гносеолог должен, повторяем, забыть все, что он знает. Оттого-то Сократ, «знавший, что он ничего не знает», был оценен дельфийским оракулом как мудрейший из людей²⁶.

Гносеолог должен всерьез «вывести мир за скобки» (выражение Гуссерля)²⁷. Он должен всерьез стать солипсистом, считающим, что существуют лишь он сам и мир его сознания, не сходя в то же время с ума. Он должен культивировать «методологический солипсизм». Как для того, чтобы обозреть все башни города, нужно выйти из этого города, так для того, чтобы обосновать реальность познаваемого бытия, нужно стать как бы «по ту сторону бытия». Именно в этом стоянии по ту сторону бытия заключается трудность основной методологической установки гносеологии. Тот, кто не способен к этой установке, не способен к «методологическому солипсизму», может думать, что занимается гносеологией, но все его построения будут догматическими, он будет оставаться в плену у Майи²⁸ – в плену у наивного реализма в том или ином его одеянии.

И, наконец, единственное, на чем должна основываться гносеология, – анализ *непосредственных данных сознания*. Ибо лишь непосредственно данное в сознании обладает характером очевидности. Очевидность же – единственно верный критерий истины. Иначе говоря, хотя гносеология по своему характеру отвлеченна, она, тем не менее, не имеет права исходить из отвлеченностей. Она должна быть *феноменологией* знания, должна открыть и описать первофеномен знания с тем, чтобы затем задаться вопросом об условиях возможности знания.

Перейдем теперь к изложению интуитивистской теории знания в том ее виде, в каком она была развита в системах Бергсона и Лосского.

Глава 2. Интуитивизм

2.1. Учение Бергсона. Иррационалистический интуитивизм

Гносеология Бергсона носит *дуалистический* характер. Он различает два основных типа знания: рассудочное и интуитивное. В отношении рассудочного знания Бергсон принимает предпосылки традиционной (прагматической) гносеологии. Рассудочное знание является для него полезной субъективной конструкцией, а не отражением действительности.

В противоположность рассудку, иррациональная интуиция проникает в сущность вещей, давая познание запрещенных Кантом «вещей в себе».

В чем же состоит различие между отвлеченным рассудком и иррациональной интуицией? Различие это лучше пояснить сначала на примере.

Положим, что, желая дать понятие о характере какого-нибудь человека, мы будем перечислять черты его характера (например, неуравновешенный, рассеянный, эгоист и т.п.). Сколько бы таких черт мы ни перечисляли, все эти определения будут слишком общими, чтобы дать живое понятие об индивидуальности лица, о котором идет речь. Однако живое восприятие этого лица или художественное описание его характера могут сообщить нам живое знание о его индивидуальности. В таком случае мы схватываем сущность этого лица как нечто целостное, т.е. интуитивно. Ценность искусства заключается именно в том, что художник способен интуитивно передавать неповторимую индивидуальность предметов, лиц и ситуаций.

От примеров перейдем теперь к изложению системы гносеологии Бергсона, попытавшись вскрыть основные категории рассудка и интуиции.

Рассудок способен мыслить лишь в общих понятиях, он – *статичен и механистичен*. Он стремится понять целое как сумму частей, движение и изменение – как сумму неподвижностей, «кинематографическая» смена которых дает иллюзию движения и изменения.

В противоположность рассудку, интуиция, способная схватывать индивидуальное, *органична и динамична*. Она схватывает предмет в его целостности, неповторимой индивидуальности, в его творческой изменчивости, составляющей, по Бергсону, душу действительности (об этом подробнее см. гл. 3.8 «Иррационализм»). Поэтому рассудочное знание носит обедненный, по сравнению с живой интуицией, характер. Но мало того, рассудок еще и искажает картину действительности. Практически это искажение оправданно, ибо оно дает нам схему действительности, необходимую для ориентации в мире ради практического воздействия на окружающую среду. Так «наше восприятие вещей отражает наше возможное воздействие на них»²⁹. Мы – прежде всего практики. Поэтому рассудок, находящийся как бы на службе у наших потребностей, рассматривает мир как объект возможного воздействия на него. Мотто³⁰ рассудка поэтому гласит: «разделяй и властвуй». Отсюда становится понятным *механистический* характер рассудка. Ибо, лишь разделив предмет мысленно на части, уподобив его механизму, мы можем с успехом воздействовать на мир, преобразовывая и обрабатывая вещи сообразно своим потребностям. Однако мы не имеем права выдавать возникающую в результате этого механистическую картину мира за отражение подлинной действительности.

В противоположность рассудку, интуиция не преследует практических целей, она бескорыстна, поскольку вырастает из чистого стремления к познанию.

Как видно отсюда, в противоположность почти всем гносеологическим учениям, видевшим в чистом разуме подлинный орган познания истины и подозрительно относившимся к иррациональным путям ее постижения, Бергсон выдвигает на первый план иррациональную интуицию.

Прототипом интуиции в биоорганическом мире является инстинкт, лишенный, однако, характера разумности, который присущ интуиции. Отношение между рассудком и инстинктом Бергсон выражает в следующей парадоксальной формуле: «Рассудок рассуждает о жизни, но не в силах понять ее;

инстинкту, напротив, открыты все тайны жизни, но он никогда не станет о них рассуждать»³¹.

В процессе развития человечества инстинкт и интуиция были пожертвованы в пользу рассудка. Рассудок же, в силу своего механистического характера, ориентируется лучше всего в неорганической материи. Этим Бергсон объясняет то обстоятельство, что развитие естественных наук опередило наше знание тайн жизни. Поэтому он восстает против всякой рассудочной метафизики, независимо от того, носит ли она материалистический или спиритуалистический характер.

Рационалистическая и механистическая картина мира, продиктованная основными свойствами рассудка, достаточно известна. Свое наиболее яркое выражение она получила в механистическом материализме, согласно которому все отношения между вещами носят исключительно внешний характер.

Какую же картину мира дает нам знание интуитивное? Для ответа на этот вопрос Бергсон обращается прежде всего к области внутренней душевной жизни, самовосприятию. Ибо о своей собственной личности мы имеем, во всяком случае, непосредственное, интуитивное знание. Однако механистические навыки рассудка настолько сильно укоренены в нас, что они фальсифицируют и картину душевной реальности.

Так, научная психология мыслит ощущения, представления и прочие элементы психики как самостоятельные части, из которых душевная жизнь складывается наподобие мозаики, – путем *ассоциаций*. Иначе говоря, психология мыслит представления как бы находящимися в некоем, скажем, психическом пространстве.

Однако непосредственное описание непосредственных данных сознания показывает нам, что душевная жизнь есть некий *непрерывный и нераздельный* поток, нечто *целостное*. И, главное, эта целостность души существует не только в настоящем, но и по отношению к прошлому. Для душевной жизни прошлое реально, оно незримо присутствует в настоящем. И, мало того, душевная жизнь есть нечто

изначально творческое, свободное. Здесь каждый миг неповторим, здесь в недрах настоящего уже зарождается новое будущее. Здесь ощущения, мысли, чувства буквально проникают друг друга, образуя нерасторжимую целостность, единство прошлого, настоящего и уже зарождающегося будущего. Иначе говоря, душевная жизнь протекает не в пространстве, а во времени. Но в душевном времени, в отличие от времени математического, нет острых граней между прошлым, настоящим и будущим. Поэтому Бергсон называет душевное время особым термином *duree* (длительность, творческая изменчивость)³².

Итак, интуиция, направленная на нашу собственную личность, сообщает нам глубинное видение первоисточков душевной жизни, протекающих в чистом времени и свободных от всего материального, пространственного, внешнего.

Но, согласно Бергсону, интуиция не ограничивается самовосприятием. Предметом интуиции может стать и так называемый внешний мир. И в этой области интуитивная философия Бергсона произвела не менее революционный эффект, чем в области психологии.

Прежде всего, Бергсон считает предпосылку о внешнем отношении между субъектом и предметом знания продуктом отвергаемого им механистического мировоззрения, стремящегося понять всякое целое как сумму частей. Согласно его теории, между субъектом и объектом существует не внешнее, а внутреннее отношение.

Чтобы понять и оценить все своеобразие учения Бергсона об интуитивном познании внешнего мира, вспомним тупик субъективного идеализма, запирающий сознание в его собственных границах. Вывод этот с логической неизбежностью получался из предпосылки о возникновении знания в результате причинного воздействия предмета на сознание. Однако Бергсон считает именно эту предпосылку недоказанной. Согласно его учению, причинное воздействие внешнего мира на органы чувств является лишь *поводом*, а отнюдь не *причиной* восприятия и познания. Подлинной же причиной познания является мое внимание к предмету, т.е. самостоятельная и

свободная активность сознания. Неисчислимо количество световых, звуковых и прочих волн каждое мгновение пересекают наше тело, не будучи воспринятыми. И даже из числа тех внешних воздействий на мое тело, которые могут восприниматься органами чувств, лишь сравнительно небольшой их процент становится предметом моего внимания, замечается мной. Наше восприятие – всегда *выбор* из неразличимой массы предметов определенной их части. Таким образом, становится понятным и непротиворечивым, что мы можем воспринимать и познавать сами предметы, а не только нашу субъективную реакцию на их воздействие на органы чувств.

К сожалению, Бергсон сам не осознал всего значения и смысла своего учения о познании как выборе и о сознании как направленности субъекта на предмет. Заслуга углубления интуитивной теории знания в направлении подлинного обоснования интуитивизма принадлежит уже русскому мыслителю Лосскому, шедшему своими путями.

Но вернемся к изложению учения Бергсона о познании внешнего мира. Согласно его учению, пространство – лишь субъективная категория рассудка (вспомним Канта). Однако время (в смысле длительности) является категорией самой действительности. То время, которое обнаруживается в глубине нашего сознания как необратимый и сплошной поток, в котором прошлое присутствует в настоящем и настоящее несет в себе зарождающееся будущее, иначе говоря, наша душевная жизнь, взятая в ее глубинной сущности, есть чистое выражение самой что ни на есть подлинной реальности – того, что Кант назвал бы «вещью в себе». По Бергсону, математическое однородное время, действительное для материального мира, лишь частный, *предельный случай* необратимого целостного времени, обнаруживающий себя в глубине души, – подобно тому, как однородное евклидовское пространство, согласно современным взглядам, является частным случаем геометрии Лобачевского или Римана, оперирующих «кривым» пространством. Математическое время является для него упрощающей действительное положение дел, но практически полезной

фикцией, математическое время – «опространствленное время».

Поэтому, если бы мы были способны до конца познавать сущность материального внешнего мира, мы воспринимали бы его как пульсирующий временной поток, лишенный евклидовски-пространственной внеположности, т.е. как *duree*, ту творческую изменчивость, которая составляет сущность душевной жизни. Правда, «длительность» материальных процессов носит бесконечно более разреженный, обедненный характер, по сравнению с бытийственной насыщенностью душевного времени. Но все же и в основе материального времени лежит необратимое, живое время.

Однако так как наше восприятие пронизано формами рассудка (прежде всего – пространством), то совпадение восприятия с вещью существует скорее в принципе, чем на самом деле. Иначе говоря, к элементу «чистого» восприятия материи как чистой длительности всегда прибавляются субъективные примеси (категория пространства, памяти и т.п.), которые искажают это «чистое» восприятие внешнего мира, лишенного, в глубине, всякой внешности (ибо условие возможности внешних отношений между вещами – пространство – есть субъективная категория, действительная лишь для отвлеченного рассудка).

В нашу задачу не входит, однако, полное изложение гносеологии Бергсона. Для нас ценно в ней ее «интуитивное» ядро, а не те специфические формы, в которых она была развита французским мыслителем.

Перейдем поэтому теперь к изложению гносеологии интуитивизма в том ее виде, в каком она была развита Лосским.

2.2. Учение Лосского. Органический интуитивизм

Учение Бергсона, сыгравшее новаторскую роль в деле нахождения гносеологией истинного пути к бытию и по-новому поставившее всю гносеологическую проблематику, несвободно, тем не менее, от существенных недостатков. Главный из них заключается в той пропасти, которую оно вырывает между интуицией и рассудком. Ведь в деле обоснования интуитивизма, и в познании вообще, нельзя обойтись без услуг рассудка, нельзя стать «по ту сторону» его. Здесь Бергсон впадает в противоположную крайность по сравнению с той, в которую впал Гегель, пытавшийся элиминировать все иррациональное из познания и бытия. Если верить духу гносеологии Бергсона, то выходит, что вся его глубокая и остроумная теория пропала даром, так как она является все же рациональным построением. Всякая попытка отрицать первичность разума приводит к самообману (см. часть II, гл. 3.8 «Иррационализм»).

Кроме того, его учение далеко от идеала методологической чистоты. Ради обоснования своей теории он то и дело преждевременно прибегает к услугам физиологии, психологии и метафизики, в то время как гносеология должна быть предельно беспредпосылочной (см. гл. 1.5 «О новых путях гносеологии»).

В наиболее полной, методологически чистой и свободной от непримиримых противоречий форме гносеология интуитивизма была разработана русским философом Лосским. Поэтому мы уделим особое внимание именно его учению.

Лосский стремится построить свою теорию, базируясь прежде всего на непосредственном анализе непосредственных данных сознания, стараясь избежать молчаливого приятия тех или иных предпосылок догматического характера. Главную роль в его учении играет устанавливаемое им различие между «моими» и «данными мне» элементами познания. Предмет знания (будь то предмет «внешнего мира», в реальности которого я не могу быть заранее уверенным, или предмет идеальный, например математическая теорема и т.п.) отличается характером «данности», в то время как

устремленный на него акт познания является специфически «моим», исходящим из моего «я». Какое же отношение существует между «моим» актом и «данным мне» предметом знания, между субъектом и объектом, между сознанием и бытием? Большинство гносеологии исходили из молчаливо-догматически принимаемой предпосылки о том, что «мой» акт познания – реакция на воздействие трансцендентного (вне сознания находящегося) предмета. Лосский считает эту догматическую и натуралистическую по своему характеру предпосылку бездоказательной и неподтверждаемой непосредственными данными сознания. Мало того, всякое понимание знания как следствия причинного воздействия предмета на сознание неизбежно приводит (как это было уже подчеркнуто нами) к субъективизму, роковым образом запирающему сознание в самом себе и подрывающему искомую объективность знания.

Непосредственный анализ структуры знания показывает нам, что отношение между актом и предметом носит особый характер – его нельзя свести к отношению причинной зависимости. Феноменологически (с точки зрения смыслового описания) лучше всего охарактеризовать это отношение как отношение «имения в сознании», как отношение непосредственной сочетаемости, как отношение *направленности* «моего» акта знания на «данный» мне предмет. Направленность на нечто предстоящее составляет главную черту сознания вообще и познавательного акта в частности. Это констатирование, основывающееся на непосредственном анализе, а не на предвзятых теориях, чревато выводами. Оно означает, прежде всего, что *ни предмет знания не может творить акта знания, ни, наоборот, акт знания не в силах создавать предмет* (вспомним, что эти ложные предпосылки лежали в основе большинства объективистских или субъективистских теорий знания). В познавательном акте субъект и предмет не подчинены друг другу, они равноправны по бытию. Поэтому Лосский характеризует отношение между ними как «гносеологическую координацию»³³ (в противовес «гносеологической

субординации» предмета субъекту или субъекта предмету в традиционных типах гносеологических учений). Но если сущность сознания заключается в направленности на предмет, то нет больше никакого противоречия в мысли, что предмет (даже если он принадлежит внешнему миру) как «вещь в себе», если воспользоваться терминологией Канта, доступен нашему познанию. Ибо сознание вовсе не психическое вместилище, в которое предмет должен проникнуть, чтобы стать познанным, субъективно преломившись в нем. Если воспользоваться метафорой, то сознание скорее можно уподобить видящему лучу света, освещающему предмет светом знания. При таком понимании природы сознания и отношения между сознанием и бытием познание предметов такими, какими они существуют в действительности, не представляет более неразрешимой проблемы.

Поясним выводы, к которым мы до сих пор пришли, конкретными примерами. В случае восприятия внешнего мира (например, дерева) «моими» будут мое внимание, направленное на дерево, мое восхищение его красотой и т.п. «Данным» же мне будет само дерево, вступившее в кругозор моего сознания. В случае познания идеального бытия (например, теоремы) «моими» будут мое усилие понять связь основания и следствия, доказывающую правильность этой теоремы. «Данным» же мне будет смысл этой теоремы, понятый мною. В случае познания чужого «я» (например, друга, рассказывающего мне о своем горе) «моими» будут мое внимание к его словам, стремление понять степень его горя, степень моего собственного участия в нем. «Данным» же мне будет само душевное состояние моего друга, понятое мной благодаря любви к нему. Одним словом, каждый вид интуиции (непосредственного созерцания предмета) обладает своей направленностью и требует тех или иных методов или психологических условий. Одной из заманчивых задач для гносеолога была бы классификация различных видов интуиции в зависимости от ее направленности на те или иные аспекты бытия. Однако в пределах этой работы нами могли быть намечены лишь общие принципы интуитивной теории знания.

Итак, запретная грань, закрывающая бытие от сознания, оказывается, с точки зрения интуитивизма, порождением самогипноза механистического рассудка, слепого к живому единству субъекта и предмета в познавательном акте. Желая объяснить, как возможно знание, «трансцендентные» гносеологические теории (считающие предмет внеположным сознанию) не обращают внимания на *структуру познавательного акта*, не считаются с целостным своеобразием этой структуры. Они не анализируют того, что желают объяснить: *интуитивную природу самого знания*.

На пути признания реальности интуиции (непосредственного созерцания сущности предмета) стоит лишь подкрепляемое физиологией убеждение, что предметы внешнего мира все-таки причинно воздействуют на мои органы чувств, а через них на сознание. Ведь нет сомнения в том, что знание предметов внешнего мира невозможно без воздействия их на мое тело и вызываемых этим воздействием процессов в нервной системе. Вопрос заключается, однако, в том, достаточно ли этого воздействия для возникновения знания. Ибо для осуществления познавательного акта необходим еще один мощный психологический фактор – *внимание*. Мало бессознательно воспринять предмет, необходимо еще его заметить, выделить из массы других неразличимых предметов, воздействующих на мое тело, необходимо обратить на него свое познавательное внимание. Внимание же к предмету – это не просто реакция на его воздействие, а спонтанный, свободный акт субъекта. Правда, во многих случаях нам приходится обращать внимание на идущие из внешнего мира раздражения в силу инстинкта самосохранения. Однако между раздражением внешнего мира и актом внимания нет все же причинно-необходимой связи. Внимание может, пусть и во вред организму, отвлекаться от этих раздражений, не реагировать на них.

Одним словом, Лосский принимает здесь бергсоновскую теорию восприятия, согласно которой причинное воздействие предметов на мое тело является лишь *поводом* восприятия и познания, *г. не их причиной*. Главная причина восприятия – мое

внимание к предмету, т.е. фактор психический. Раздражения в нервной системе как бы подстрекают мое «я» как духовное существо *обратить внимание* на задевший меня предмет, удостоить его своим вниманием. Иначе говоря, физиологические процессы раздражения, происходящие в нервной системе (и сопровождающие их ощущения), являются *не материалом познания, а лишь сигналами*, даваемыми телом душе. Процесс или, лучше сказать, акт внимания есть свободный акт, подготавливающий непосредственное созерцание сущности предмета. В свою очередь, высшим условием возможности интуиции является «гносеологическая координация», непричинное отношение непосредственной сочетаемости субъекта и предмета, составляющее сущность «сознания». Даже субъективный идеалист или скептик типа Юма не мог бы не признать, что такое отношение непосредственной данности существует между моим «я» и моими представлениями. Ибо мои восприятия не могут уже мной «восприниматься» (это привело бы к регрессу в бесконечность), – они могут лишь непосредственно созерцаться. Таким образом, в восприятии необходимо отличать: *физиологические* процессы в нервной системе, вызванные воздействием предмета, как технически неизбежный *повод* восприятия; *психический* акт внимания как главную *причину* восприятия; и «гносеологическую координацию» как структуру сознания, как *условие возможности восприятия и познания предметов*. «Гносеологическая координация» – первичная слитность субъекта и предмета, составляющая структуру сознания, принадлежит уже к царству идеального бытия (см. гл. 4.6 «Идеальное бытие»); она – внепространственна и вневременна. Именно поэтому предметом познания могут стать отрезки бытия, удаленные от моего «я» в пространстве и во времени.

Согласно этому учению, наше «я» изначально соединено со всем миром, хотя лишь сравнительно ничтожная часть мира становится практически предметом знания. Знание в этом смысле всегда есть *трансцендирование* – выход субъекта за пределы своей индивидуальной ограниченности ради причастия

к жизни космоса. Главная заслуга интуитивизма заключается в том, что он показал, что это трансцендирование – не догматический постулат, а *сущность познавательного акта*. (Во второй части нами будет показано, что «гносеологическая координация» с метафизической точки зрения, от которой гносеология должна временно воздерживаться, есть частный случай *имманентности всего всему в мире*.)

С этой точки зрения, первичная гносеологическая проблема – не столько возникновение и развитие знания, сколько *ограниченность* человеческого знания. Согласно интуитивизму, ограниченность человеческого знания объясняется тем, что мы все, прежде всего, *эгоцентрики и практики*. Мы нуждаемся в восприятии тех предметов и тех их сторон, которые имеют биологически полезное значение для нашего организма. Само строение нашего организма приспособлено к восприятию определенных сторон мира, оставаясь слепым и глухим ко многим другим его сторонам. («Наше восприятие вещей отражает наше возможное воздействие на них» – Бергсон³⁴) Наше сознание практически в большей степени орудие борьбы за существование, чем орган бескорыстного искания истины. Поэтому оно усиливает некоторые черты мира, оставаясь слепым ко всему его богатству. Однако эта ограниченность человеческого знания, неадекватность его предмету не принципиальна и в известной степени преодолима. Способность человека к бескорыстному научному, художественному и этически-религиозному познанию показывает, что он может преодолевать ограниченность поля сознания, поглощенность интересами практики и обращаться к полноте жизни космоса.

Разумеется, полнота знания о мире есть недостижимый для человека идеал. В этом смысле полнота мирового бытия всегда останется для человеческого сознания «вещью в себе». Наше знание всегда носит отрывочный, фрагментарный, обедненный, по сравнению с полнотой бытия, характер. Но познаваемые нами фрагменты мирового бытия – *транссубъективны*³⁵, а отнюдь не являются «представлениями», «конструкциями» и т.п. Мало того, в силу органической целостности мира в каждой

его части в какой-то, пусть иногда весьма отдаленной степени, отражается целое.

И, как в росинке незаметной Весь солнца лик ты узнаешь,
Так слитно в глубине заветной Все мирозданье ты поймешь.
Фет³⁶

До сих пор мы говорили преимущественно о познании внешнего мира, возможность непосредственного познания которого отрицается большинством гносеологических учений. Но знание не исчерпывается областью внешнего, материального мира. Кроме «чувственной интуиции», направленной на вещи в пространстве и во времени, Лосский различает «интеллектуальную интуицию», направленную на *идеальное бытие*³⁷.

Под «идеальным бытием» Лосский понимает объекты, не имеющие пространственно-временной формы, могущие быть представленными лишь умозрительно, например, объекты математические, законы логики и т.п. Сюда же относятся все так называемые категории, т.е. основные понятия, под углом зрения которых мы мыслим вещи, например категории единства, множественности, субстанциональности, причинности, конечности, бесконечности и т.д. (иначе говоря, то, что Кант называл «формами рассудка»). Познание идеального бытия (в предварительно-логическом смысле) возможно лишь путем отвлечения от всего чувственного – через своего рода «умственную аскезу». Идеальное бытие априорно по отношению к чувственно-опытно-данным содержаниям бытия, т.е. существует независимо от чувственных вещей. В этом смысле интуитивизм принимает учение Канта об априорности категорий (как первоформ идеального бытия), отвергая, однако, утверждаемую Кантом субъективность категорий. С точки зрения интуитивизма, категории, как и идеальное бытие вообще, не суть лишь «формы рассудка», идеальное бытие есть *бытие*. Категории идеального бытия не менее объективны, чем внешний предметный мир. Они пронизывают собой как субъективный, так и объективный полюсы знания. Они универсальны. К составу идеального бытия принадлежат также пространство и время. Так, все материальные вещи находятся в

пространстве и во времени, но сами пространство и время нигде не «находятся». Они суть первоформы идеального бытия, условие возможности бытия реального.

В опыте категории познаются как *закономерные связи* между вещами. Они – источник закономерности явлений. Но сами по себе они суть первоформы идеального бытия. Идеальное бытие открывается сознанию через особый род интуиции – через «интеллектуальную интуицию», чистое умозрение. В силу своей идеальности они не могут «воздействовать» на наше тело. Идеальное бытие всегда – «при нас». Познание его не зависит от *количества* опыта. Но, тем не менее, познание идеального бытия требует, как всякий познавательный акт, *трансцендирования*, а именно – трансцендирования за пределы реального бытия в пространстве и во времени.

Интуиция нашей собственной душевной жизни никогда и никем не отрицалась. Поэтому мы не будем говорить здесь об этой теме, тем более что в главе о Бергсоне было достаточно сказано о непосредственном характере интуиции собственной личности. Эта «внутренняя» интуиция – классический образец интуиции вообще. Ибо о своей собственной личности я знаю, во всяком случае, непосредственно, т.е. интуитивно.

Следует, однако, подчеркнуть (и это не содержится в теории Лосского, но вытекает из духа его учения), что и самопознание предполагает трансцендирование, а именно «трансцендирование вовнутрь»³⁸, к глубинной сущности нашего «я». Ибо непосредственная данность предмета отнюдь не означает того, что познание дается «даром», неким мистическим озарением. Всякое познание требует *внимания* к предмету, требует *трансцендирования* к нему. Это относится и к самопознанию. *Непосредственная самоданность нашего «я» не означает его самопознанности.* Ибо «я» по своей природе необъективируемо. Оно не может стать предметом познания, ибо оно есть то, что опредмечивает предмет. Мы не можем останавливаться специально на теме о самопознании. Подчеркнем, однако, еще раз, что интуитивность самопознания

не означает его автоматичности. Достаточно указать на то, что мы все знаем себя весьма поверхностно.

Особый род интуиции представляет собой интуиция чужого «я», приобщающая нас к жизни наших ближних. Лосский настаивает на непосредственном (но отнюдь не автоматическом) познании чужого «я» с не меньшей радикальностью, чем в проблеме познания внешнего мира. Традиционные теории опосредованного познания чужого «я» – теория заключения по аналогии (со своими собственными состояниями), равно как и «теория вчувствования» Липпса³⁹, отводятся им как теории, объясняющие ошибки знания о других, а не само это знание. Ибо строение сознания таково, что предметом его может стать *любой отрезок бытия*. Каждый род интуиции требует лишь особых психологических условий для своего осуществления. Такими условиями в деле познания чужого «я» являются чуткость к чужой душевной жизни или обладание художественным даром наблюдения. Обычно не многие люди чутки к душевной жизни своих ближних. Но это относится уже к психологии знания, в то время как гносеолог исследует, прежде всего, условия возможности знания.

Скажем еще в скобках, что без интуиции чужого «я» невозможна подлинная солидарность. Если бы наше знание чужой души было принципиально внешним, то и сама солидарность носила бы внешний характер, т.е. не была бы подлинной солидарностью.

Как видно из всего вышеизложенного, интуитивизм Лосского не создает столь глубокой пропасти между рассудком и (иррационально понятой) интуицией, как это имеет место в интуитивной философии Бергсона. С точки зрения Лосского, сама чувственная интуиция пронизана рациональными связями и сам рассудок – интуитивен. Между чувственной и интеллектуальной интуицией существует различие, но не дуализм. Кроме того, если Бергсон строит свою теорию знания на психологии и даже биологии, то Лосский исходит из анализа самой структуры знания. Иначе говоря, в его теории физиология и психология знания подчинены исследованиям чисто гносеологического характера. Поэтому его теория, в смысле

чистоты метода и требований, предъявляемых к современной гносеологии, более цельна. По всем этим соображениям, его теорию знания можно назвать «органическим интуитивизмом».

Подчеркнем еще некоторые стороны интуитивизма, выгодно отличающие его от других теорий.

Интуитивизм преодолевает традиционный дуализм между рационалистическими и эмпирическими теориями знания, не идя в то же время в Каноссу к кантианству⁴⁰. Само понятие опыта приобретает в системе интуитивизма расширенное и углубленное значение, выходящее за пределы чувственно-данного (возможен *интеллектуальный и мистический* опыт). Поэтому интуитивизм Лосского может быть назван «универсалистическим эмпиризмом», в отличие от традиционного сенсуалистического эмпиризма типа Дж. Ст. Милля. Не будучи ни в какой мере заражен прагматизмом, интуитивизм признает ценность прагматизма в объяснении ограниченности человеческого знания интересами практики.

Интуитивизм носит ярко выраженный *реалистический* характер, резко отграничиваясь от всех субъективизирующих теорий знания, видя в предмете подлинную реальность, а не «представление», «конструкцию» и т.п. Интуитивизм в не наивной форме возрождает ценное ядро наивного реализма, понимая в то же время знание как *духовный акт*, как *духовное обстояние*. Он признает реальность познания также и материального мира, столь дорогого материалисту, но – ценой отказа последнего от материализма, неизбежно приводящего в гносеологии, при его диалектическом развитии, к субъективному идеализму.

Наконец, интуитивизм приемлем для лиц, имеющих мистический опыт, ибо он обосновывает возможность познания Абсолютного. (Правда, познание Абсолютного носит сверхрациональный характер, ибо «непостижимое постигается через посредство его непостижения»⁴¹, – см. гл. 3.9 «О непостижимости бытия».)

Интуитивизм представляет собой последнее слово в гносеологии, последнее не в смысле преходящей моды, а в смысле подлинного прогресса человеческой мысли.

Часть II. Онтология

Глава 3. Введение в онтологию

3.1. Что такое онтология?

Онтология (от греческого *ὄντος* – сущее, бытие) есть наука о бытии, теория бытия. При этом, в отличие от частных наук, изучающих те или иные аспекты бытия, онтология есть наука о бытии в целом, учение о бытии как таковом. В традиционном философском словоупотреблении онтология называется также «метафизикой». Однако это слово приобрело специфический оттенок, означающий учение о глубинной сущности бытия, противопоставляемой его внешним явлениям. Но так как далеко не все онтологические учения столь радикально противопоставляют «сущность» «явлению» (ибо явление также есть некое *бытиё*) и так как «метафизика», с этой точки зрения, есть особый вид онтологии, то мы предпочитаем пользоваться словом «онтология» как наиболее полно выражающим собой понятие «науки о бытии». Наряду с этим мы будем употреблять и термин «метафизика» там, где необходимо подчеркнуть, что дело идет о глубинной сущности бытия. Читателей же мы просим не придавать слишком большого значения этому формальному различию.

Скажем прежде всего несколько слов о тех недоразумениях, которые, подобно облаку, окружают обычно термины «онтология» и особенно «метафизика».

Обыкновенно под «метафизикой» понимается некое сверхчувственное и сверхопытное познание, имеющее предметом скрытую от «профанов» сущность явлений – «вещь в себе». При таком понимании метафизики она, естественно, возбуждала к себе подозрение и даже открытую вражду, особенно со стороны представителей точных наук и «здравого смысла», видящих в метафизическом познании продукт высокомерной и претенциозной отвлеченной фантазии, лишенной всякой научной ценности. (Нужно сказать, что при этом представители точных наук сами то и дело впадают в доморощенную метафизику, как только они пытаются строить мировоззрение, основываясь на одной, известной им стороне мира.)

Однако такое понимание метафизики в корне ложно. Прошло время, когда метафизика могла презирать чувственный опыт и игнорировать «черную» работу опытных наук, основываясь исключительно на априорном умозрении или на гениальных догадках, подсказанных поэтическим вдохновением. В наше время метафизика видит в опыте и в естественных науках скорее своих союзников, чем врагов. Мало того, современная гносеология пришла к выводу, согласно которому в самом так называемом чувственном познании содержатся нечувственные моменты (см. гл. 2.2 «Учение Лосского»); понятие же опыта получило более широкое значение, выходящее за пределы чисто чувственной его сферы. В силу этого пропасть, зиявшая прежде между умозрением и чувственным познанием, перестала быть непреодолимой. Метафизика понимается в настоящее время не как особая, немногим доступная сфера познания, но скорее как целостное познание, могущее быть противопоставленным познаниям более частного характера, даваемым частными науками.

Метафизика как наука, исследующая общие определения бытия, должна, разумеется, в какой-то степени отвлекаться от частных сторон сущего, изучаемых частными науками. В этом смысле метафизика должна быть свободной от частных наук. (Автономное значение метафизики можно лучше всего усмотреть из того факта, что в древней Греции наука находилась еще в пеленках, в то время как метафизика переживала эпоху величайшего в истории мировой мысли расцвета.)

Но, с другой стороны, метафизика нуждается в данных частных наук (как естественных, так и гуманитарных) как в *материале*, подлежащем *синтезу*. Полный же синтез невозможен без знания материала. Метафизическое познание не есть особая сфера познания, существующая наряду с познанием научным. Отношение метафизики к наукам есть скорее отношение *целого к частям*.

Указание на «ненаучность» метафизики имеет лишь тот положительный смысл, что методы метафизики отличны от методов частных наук. В то время как основными методами

частных наук всегда будут *дедукция* и *индукция*, основной метод метафизики – умозрение, или интеллектуальная интуиция.

Во всяком случае, отрицание метафизики равносильно отрицанию мировоззрения, отрицанию смысла в исканиях смысла бытия. «Метафизическая потребность» настолько сильно укоренена в человеке, что ее не могут выхолостить никакие позитивистские запреты. «Гони метафизику в дверь, она влезет в окно». Ибо конечный смысл метафизики заключается в стремлении найти удовлетворяющие ум ответы на «проклятые» вопросы⁴² об осмысленности или бессмысленности мирового процесса. В этом отношении метафизика обнаруживает в своих предельных обобщениях родство с религией. Она стремится в отвлеченной систематической форме выразить те вопросы, которые тревожат или вдохновляют религиозное сознание. Само понятие «Абсолютного», «абсолютного бытия», в котором метафизика находит свое предельное завершение, представляет собой метафизический псевдоним Господа Бога. Однако метафизика пытается ставить и разрешать эти вопросы в форме, удовлетворяющей требованиям критического разума. И потому метафизика столь же стара и столь же вечна, как и человеческий разум.

Враждебное отношение к метафизике – почти всегда верный признак скрытой или открытой вражды к духовному началу в человеке. Но как всякое восстание против Духа возможно только силами самого Духа, как всякий атеизм приводит в конце концов лишь к замене истинного Бога каким-нибудь идолом, так и отрицание метафизики практически всегда вырождается в невольное утверждение иной метафизики и большей частью приводит к подмене подлинной метафизики метафизикой дурной. Перед тем как изложить систему метафизики в духе исповедуемого нами органического мировоззрения, попытаемся дать схематическое описание и критическую оценку основных типов философских мировоззрений.

3.2. Материализм

Прежде чем перейти к изложению положительных основ органического мировоззрения, необходимо уяснить себе, чем оно не является, отграничить его от всех односторонних систем, имеющих претензию взять монополию на истину. Образцом таких односторонних философских систем являются, в первую очередь, материализм и спиритуализм. Начнем со схематического изложения и критики материализма.

Согласно материалистическому учению, основным бытием является материя, понимаемая как движущаяся в пространстве и во времени масса (вещество), состоящая из неделимых, в каком-то пределе, частиц, «корпускул» (атомов). Органический мир, согласно принципам материализма, есть лишь усложнение процессов физико-химических; душевный же мир представляет собой, по сравнению с материей, нечто производное, вторичное, он есть «надстройка». «Бытие (читай: материя) определяет сознание». При этом последовательный материализм не может признавать обратного воздействия души на тело, не поступившись своими основными принципами, не сделав «идеализму» ряда уступок, губительных, в пределе, для всего замысла материализма как философски цельной системы. В самом деле, если сознание в какой-то, пусть даже слабой степени способно влиять на материальные процессы, то вместо «железного» закона «бытие определяет сознание» получится компромисс: «бытие по большей части определяет сознание, иногда же сознание определяет бытие». Разумеется, философская последовательность не может мириться с таким беспринципным «более или менее», да и сами материалисты никогда не подписались бы под подобным соглашательством. Признание же полной и радикальной пассивности психических процессов исключало бы всякую возможность столь разительного даже для повседневного опыта факта взаимодействия физического и психического и заставило бы мыслить мир наподобие механического театра марионеток, разыгрывающего самого себя даже без участия режиссера. При

этом нам лишь казалось бы, что мы радуемся, печалимся, стремимся к чему-либо и т.п. Одним словом, человек и все живые существа должны были бы мыслиться как более или менее сложные автоматы, которым лишь кажется, что они активно вмешиваются в ход материальных телесных процессов. Само собой разумеется, что в таком мире заранее исключаются всякая целесообразность, смысл, ценность, наконец, вся динамика жизни. По остроумному замечанию Фулье, тело было бы подобно слепому, душа же – паралитику, но при этом слепой идет, как будто он видит хорошо, а паралитик все видит, но не ведет слепого⁴³.

Мало того, убийственен для материалиста так называемый гносеологический аргумент: если бы мир был устроен так, как это мыслит последовательный материалист, т.е. если бы психическое было лишь пассивным производным от материального, то мы не могли бы доказать, что существует внешний материальный мир. Ибо первичными данными восприятия являются именно психические состояния. Для того же, чтобы сравнить психические ощущения с материальными вещами, я должен был бы «выскочить» из самого себя, т.е. произвести акт сверхчувственного восприятия, в то время как материализм может признавать лишь чувственно данное (см. гл. 1.1 «Наивный реализм»). Итак, последовательный материализм: 1) гносеологически несостоятелен (гносеология материализма всегда содержит какую-либо разновидность «наивного реализма»); 2) неспособен объяснить специфики биоорганической жизни – целесообразности, неизбежно долженствующей быть признанной хотя бы в виде минимума, – инстинкта самосохранения; 3) должен или признать чудо самозарождения психики на определенной стадии развития материи, или вложить в материю «способность, аналогичную ощущениям»⁴⁴, т.е. заранее одушевить материю, впад, таким образом, в «гилозоизм»⁴⁵; 4) обязан мыслить мир живых существ, в том числе и человеческий мир, как царство автоматов.

Мы не говорим уже о том, что революция во взглядах, происшедшая за последние пятьдесят лет в астро- и

микрофизике, математически доказала несостоятельность традиционных представлений о механическом строении материи (квантовая теория). Иначе говоря, та крепость материализма, исходя из которой он совершал свои некогда победоносные вторжения в области биоорганического и душевного бытия, оказалась взорванной изнутри.

По всем этим соображениям, та простота, которой материализм подкупает обычно умы, является простотой «удобоупреватной». Материализм как философское мировоззрение явно несостоятелен.

При этом мы рассматривали материализм в его классической, «механистической» сущности. «Диалектический материализм» осложнен уже мотивами нематериалистического характера. К тому же различие между «механистическим» и «диалектическим» материализмом вовсе не столь фундаментально, как это преподносится в некоторых странах, сам «диамат» в значительной степени заражен «механицизмом».

Однако критика диалектического материализма выходила бы за пределы задания нашей работы, посвященной прежде всего конструктивному изложению положительных основ органического мировоззрения и касающейся традиционных типов мировоззрений лишь в порядке «философской пропедевтики»⁴⁶.

3.3. Спиритуализм

Теоретически не в лучшем положении находится спиритуализм, признающий психическое бытие за основное и считающий материю или обманчивой внешней корой духа или чем-то, по сравнению с духом, вторичным, производным. Самыми типичными примерами спиритуалистических учений могут служить системы Лейбница и Беркли. Наиболее радикальная форма спиритуализма – панпсихизм (учение о том, что в основе всякого материального бытия лежит духовное начало, что материя складывается из душевного бытия).

Согласно этому учению, материальные, протяженные предметы суть лишь образы в уме познающего субъекта. «Мир есть мое представление»⁴⁷. Это есть знакомый уже нам субъективный идеализм, из теории познания возведенный в степень мировоззрения. С гносеологической точки зрения панпсихизм оказывается в более выгодном положении, чем материализм, которому приходится доказывать бытие материи (если он не впал в ослепляющий догматизм). Сторонник же панпсихизма исходит из той несомненной истины, что душевная жизнь является изначально данной.

Немезидой панпсихизма оказывается, однако, его принципиальная неспособность объяснить, как возникает в нашем уме *иллюзия* материальности. Ибо и иллюзия есть некий род бытия, иначе она была бы ничем. Само различие между «истинным» и «ложным» бытием в корне ложно. Можно говорить лишь о большей или меньшей степени бытийственности, о более или менее глубоких слоях бытия. Но если материя есть внешний слой бытия, то она уже признается в качестве своеобразной реальности, а не иллюзии, не только образов. Этим же признанием сводится на нет весь основной замысел панпсихизма.

Параллельно материалистам, но с обратным знаком, сторонники панпсихизма должны отрицать реальность взаимодействия психического и физического. Они не могут объяснить воздействия тела на душу по той простой причине,

что не признают реальности тела, стремясь понять его как духовное существо, находящееся на низшей ступени развития. Иначе говоря, если материалисты признают лишь внешние отношения между телами, то спиритуалисты признают лишь реальность внутренних отношений между духовными «монадами»⁴⁸. И если для материалиста жизнь и душа представляются столь неразрешимыми загадками, что он отрицает их своеобразную реальность (признавая их лишь в качестве «надстроек»), то затруднение спиритуалиста заключается в невозможности понять, как возможна материя. «Спиритуализм есть философия субъекта, который забывает о своем предмете» (Шопенгауэр)⁴⁹.

В конце концов последовательный спиритуалист должен прийти к солипсизму, т.е. к убеждению в том, что существует лишь мир его сознания. Он не в состоянии доказать реальности внешнего (не только материального) мира, он не в силах доказать и реальности чужого «я». В силу всех этих соображений спиритуализм – мировоззрение философски несостоятельное.

Разумеется, мы имеем здесь в виду строго последовательную модель спиритуализма, а не все его исторические разновидности, где к спиритуалистической основе обычно примешиваются принципы иного характера. Наш же краткий обзор посвящен лишь схематическому изложению основных *типов* философских мировоззрений.

3.4. Дуализм и монизм

Итак, если материализм терпит крушение при попытке вывести дух из материи, то спиритуализм неспособен объяснить иллюзию материальности, неспособен «вывести» материю из духа.

Но, может быть, из этого тупика есть простой выход в форме *дуализма* – признания онтологического равенства между духом и материей, как между двумя самостоятельными *субстанциями*?

Выход этот упирается, однако, также в тупик, как только мы поставим вопрос о взаимоотношении между материей и духом. Взаимоотношение это не может носить характера односторонней причинной зависимости, – в этом случае мы снова впали бы в односторонний материализм или спиритуализм. Оно могло бы носить лишь характер *взаимодействия*. Но, поскольку материя и дух мыслятся как самостоятельные, в корне отличные друг от друга субстанции, как могут они взаимоопределять друг друга? Для этого они должны были бы иметь между собой нечто общее, т.е. быть укорененными в каком-то *третьем* всеобъемлющем принципе (путь Спинозы). В таком случае мы пришли бы к *монизму* некоей абсолютной, неизвестной нам субстанции, т.е. объясняли бы взаимодействие духа и материи, само по себе непонятное, новым *иксом*.

Остается еще один путь – признание параллельности духовных и материальных процессов, так называемая теория «психофизического параллелизма». Согласно этой теории, душевные и материальные процессы в нашем теле происходят параллельно, не вмешиваясь друг в друга, причем каждому телесному процессу соответствует аналогичный ему по смыслу процесс психический и наоборот. Разумеется, это возможно лишь в силу некоей «предустановленной гармонии»⁵⁰ между ними, т.е. с помощью Божией. Для человеческого же разума подобная картина мира невообразима и необъяснима.

Обратим внимание на то, что рассудок вынужден здесь апеллировать к помощи Божией не по поводу предельных проблемах абсолютного бытия или происхождения мира, а по поводу сравнительно срединной проблемы взаимоотношения между духовной и материальной субстанциями. Главное же, что эта «помощь Божия» отнюдь не выводит нас из тупика, в который мы зашли, ибо здесь невольно возникает вопрос о взаимоотношении между Богом и таким внутренне раздвоенным миром. Ибо тогда мир есть раз навсегда заведенный автомат, где к материальным процессам как бы «прикладываются» психические корреляты, что лишает мироздание онтологического смысла, или же Бог ежемгновенно вмешивается в мировой процесс, приводя психические и материальные автоматы в соответствие друг с другом, что опять-таки делает мироздание непонятным и бессмысленным. Спиноза дал хорошее наименование для подобного преждевременного и вынужденного обращения философа к помощи Божией – «Deus ex machina» (Бог из машины)⁵¹.

3.5. О рассудочной метафизике

Итак, мы видели, что материализм, спиритуализм, дуализм и монизм вращаются в каком-то заколдованном круге, вводя все новые, неизвестные иксы или, иначе говоря, объясняя неизвестное неизвестным же.

Так, всякая попытка понять бытие, исходя из одной его категории, мстит за себя философским тупиком. Но таким же тупиком мстит за себя и механическое противопоставление одной субстанции другой (дуализм). При этом во всех случаях утрачивается *динамическая* сторона мира, основывающаяся на категории взаимодействия. (Мы видели, что именно взаимодействие материи и духа становится необъяснимым с точки зрения изложенных выше систем.)

Первопричина того тупика, в который упираются эти системы, заключается в том, что материализм, спиритуализм и дуализм исходили из *механистического*, вещного понимания субстанции, согласно которому все проявления этой субстанции должны быть мыслимы в духе односторонней причинной зависимости, одностороннего причинного ряда. Иначе говоря, системы эти явились продуктом *рассудочной метафизики*. Рассудок же, как это показал Бергсон (см. гл. 3.8 «Иррационализм»), способен рассуждать лишь по механическим схемам, утрачивая при этом органическую цельность и динамическую сторону мира и запутываясь в своих собственных суждениях.

Философская мысль знает, однако, иные, более плодотворные пути онтологии, классическими примерами которых могут служить учения Платона и Аристотеля, а также Фихте, Шеллинга и Гегеля. Все эти учения – разновидности *идеализма*, к изложению основ которого мы и приступим.

Если учение о субстанциях можно было охарактеризовать как рассудочную метафизику, то идеалистические системы уместно назвать *метафизикой чистого разума*.

3.6. Отвлеченный идеализм

Онтологический идеализм исходит не из противопоставления духа материи, понимаемых как субстанции, а из противопоставления *вечного* – *временному*, точнее говоря, мира вневременных идей – миру реальному.

При этом под реальным бытием идеализм понимает все, что возникает и исчезает во времени, т.е. события и *процессы* как *материальные*, так и *психические*. Этому миру физических и психических процессов идеализм противопоставляет вневременный мир идей.

Философски неискушенному уму странной представляется мысль, что может существовать какая-то иная реальность, помимо материи и духа. Тем не менее открытие и утверждение этой третьей, по значению же первой, реальности составляет бессмертную заслугу идеализма и его основателя – Платона. В этом отношении рассудочная метафизика XVII-XVIII вв. представляет собой регресс философской онтологической мысли по сравнению с расцветом ее в древней Греции.

Что же такое идеи? В обычном словоупотреблении мы говорим «идея» в смысле «мысли» или «представления». Так, мы говорим «у меня появилась идея», разумея под этим возникающую и исчезающую во времени человеческую мысль. Совсем иное значение придается понятию идеи в онтологическом идеализме. Под «идеей» здесь разумеется не «мыслящая», а «мыслимая» мысль – предмет философского умозрения.

Прообразом мира идей являются математические и логические законы, выражающиеся в суждениях $2 \times 2 = 4$ или $A = A$. Законы эти обладают характером абсолютной или, как говорится в философии, «аподиктической» достоверности⁵². Их ценность независима от превратностей чувственного опыта, и, мало того, они не могут быть получены из чувственного опыта. Вспомним, что в природе не встречается идеальных линий, плоскостей, чисел и т.п. Необходимо, следовательно, предположить, что познания, подобные математическим, имеют

другой – не чувственный, а чисто умозрительный источник. Платон считал, что этим источником достоверного познания является мир идей, за ближайший пример которых мы взяли пока идеи математические и логические.

Но, конечно, мир идей не исчерпывается математическими и логическими законами. Они служат лишь преддверием идеального бытия. Подлинный мир идей содержит качественные родовые определения сущего. Так, с точки зрения Платона, можно говорить об идее каждой вещи – об идее растения или животного, об идее растительного и животного мира вообще, об идее человека, наконец, об идеях истины, добра и красоты, в которых вневременный мир идей находит свое логическое и этическое завершение. Платон учит об иерархическом строении мира идей – от идей частного характера до идей всеобщих.

Вообще, идеи, по Платону, – источник *единства* и *гармонии* в вечно изменчивом, хаотическом и дисгармоничном мире явлений. Поэтому Платон определяет идеи как «единое во многом»⁵³.

Мир вечно изменчивых психофизических явлений открывается нам через чувственное восприятие, вневременный мир идей – через чистое умозрение, свободное от всего чувственного. Мир явлений существует, по Платону, лишь на основе идеального бытия. Сам по себе лишенный онтологической реальности, он – лишь бледное и искаженное отражение мира идей. Платон приравнивает мир явлений возникающим и тут же исчезающим теням подлинной реальности – трансцендентного мира идей. В одном из своих диалогов он определяет отношение между двумя мирами в следующем вопросе: «Что есть то, что всегда бывает и никогда не есть, и что есть то, что всегда есть, но никогда не бывает?»⁵⁴. Согласно Платону, следовательно, мир явлений существует лишь постольку, поскольку он причастен миру идей. Мир явлений отчасти есть, отчасти же не есть – он находится между миром идей и небытием. (Нужно иметь в виду, что для Платона материя и есть небытие, ибо она противится всякому разумному определению.) Мир явлений есть искаженное отражение мира идей на фоне не-сущего – материи. Наша душа, по Платону,

первично была причастна миру идей, однако отпала от него, попав таким образом в плен к телу и свойственной ему чувственности.

Нужно оценить всю революционность платоновского идеализма. Мир явлений, мир окружающей нас действительности, который всеми молчаливо считается за единственную реальность, признается Платоном лишь за полупризрачное отражение неизвестной здравому смыслу подлинной реальности – вечного мира идей. Учение это, открывающее перспективы вечности, удовлетворяет, помимо всего прочего, этически-религиозным требованиям человеческой совести.

В нашу задачу не входят сколько-нибудь детальное изложение учения Платона. Схематический эскиз его метафизики был намечен нами лишь в качестве классического образца онтологического идеализма со всеми его достоинствами и недостатками. При этом совершенно ошибочным было бы считать учение Платона устаревшим и давно преодоленным. В философии нет старого и нового, а есть истинное и ложное. Кроме того, именно современная философская мысль во многих отношениях возрождает платонизм (например, в теории реального бытия, присущего общим понятиям).

Основным пороком идеализма платоновского типа является тот крайний дуализм, та онтологическая пропасть, которую он видит между миром идей и миром явлений. Стоя на позиции подобного дуализма, невозможно понять, как мир явлений может быть все-таки причастным миру идей и как мог вообще возникнуть мир явлений. Ведь мир идей лишен всякой динамики, он есть как бы завершенный в себе гармонический аккорд, он есть предмет стремления, а не причина его. Материя же – небытие – также не может быть причиной возникновения мира явлений.

Как известно, Аристотель подверг эту сторону учения Платона критике и преобразовал его философию в духе монизма. Аристотель стремился преодолеть непримиримую противоположность между идеей и явлением, выдвинув вместо

этого относительное противопоставление «формы» – «материи», причем «форма» понималась им как «действующая идея», имманентная, а не трансцендентная явлению. Система Аристотеля отличается от платоновской большей логической продуманностью и стройностью. Однако мы коснемся ее в другой связи – при изложении идеал-реалистических систем, одним из классических примеров которых она является.

Не нужно, однако, забывать, что противоречия между Платоном и Аристотелем не до такой степени антагонистичны, как излагается это во многих учебниках философии. Ибо аристотелизм представляет собой не столько противоположность платонизма, сколько его логическое исправление и завершение.

Перейдем же теперь к схематическому описанию конкретного идеализма как системы более сложной, чем только что изложенная нами точка зрения отвлеченного идеализма платоновского типа.

3.7. Конкретный идеализм

Итак, рассудочная метафизика субстанций оказалась внутренне порочной и бесплодной. В силу своей механистичности она утратила органичность и живой динамизм космоса.

Более глубок и плодотворен путь *онтологического идеализма*, открывающего в бытии третье измерение – мир вневременных идей, возвышающийся над миром вечно изменчивых явлений. Но, повторяем, пороком идеализма платоновского типа является тот неестественный разрыв, та пропасть, которую он видит между миром идей и миром явлений. Платонизм есть классический образец отвлеченного, отрешенного идеализма.

Более полноценной формой онтологии является мировоззрение, которое можно назвать *конкретным идеализмом* и которое получило свое классическое выражение в философии немецкого идеализма – у Фихте, Шеллинга и Гегеля.

За основной онтологический принцип здесь признается не рассудочно мыслимая субстанция и не отвлеченная идея, а живой конкретный дух во всей полноте его творческой мощи. Чрезвычайно важно подчеркнуть, что «Абсолютное Я» Фихте или «Абсолютный Дух» Гегеля как небо от земли разнятся от духовной субстанции, как ее понимали Декарт или даже Лейбниц. Немецкий идеализм (за пример которого мы берем здесь систему Гегеля) отличается от спиритуалистических систем двумя главными существенными признаками: во-первых, он понимает дух не по аналогии с текущими во времени психическими процессами, а скорее по аналогии с носителем психических актов – с человеческим «я», возведенным в онтологическую, сверхчеловеческую степень. Точнее говоря, Дух понимается Гегелем как сверхвременное бытие, проявляющее, однако, свою сущность во времени и в пространстве, а не в отрешении от них. И, во-вторых, Дух понимается не в смысле законченной в себе, готовой

субстанции (т.е. не как объект), а как *субъект*, как принцип творчества и развития. Недаром Гегель выдвинул на первый план принцип: субстанция должна быть мыслима не как объект, но как субъект. Дух Гегеля есть платоновская идея, ставшая живым субъектом.

Иначе говоря, в противоположность *статическому* и *неисторическому* характеру идеализма Платона, конкретный идеализм Гегеля носит динамический и исторический характер. Этот динамизм получил свое кульминационное выражение в диалектическом методе Гегеля. Согласно этому методу, всякое положение (тезис), будучи продуманным до своего логического предела, приводит к самоотрицанию (антитезису). В свою очередь, продуманное до конца самоотрицание (антитезис) приводит к «отрицанию отрицания», т.е. к новому положению – «синтезу» тезиса и антитезиса. Так, самое богатое по своему замыслу понятие *бытия*, при его логическом продумывании, оказывается самой бедной, отвлеченной и пустой абстракцией (из всего существующего), превращаясь, таким образом, в понятие *небытия*. Но единство бытия и небытия дает новое понятие *становления* (ибо в становящемся что-то уже «есть», но чего-то еще «нет»). Так, чувственный мир явлений есть для здравого смысла единственная подлинная реальность. Однако если мы отдадим себе отчет в том, что в нем «все течет», что все в нем временно, то мы придем к заключению, что единственно устойчивое (реальное) – это отношения между явлениями, подчиняющиеся логическим законам тождества (А есть А), противоречия (А не есть не-А) и исключенного третьего (всякое Б есть либо А, либо не-А). Иначе говоря, динамизм мира явлений оказывается призрачным, и вместо него мы получаем статический мир формальной логики. На вечно изменчивый мир явлений как бы накидывается сеть логических законов, умерщвляющая этот мир и превращающая его в нечто неподвижное. Но осознание того, что всякое понятие переходит в свою противоположность, открывает нам мир живой диалектики, в котором всякое А есть в то же время и не-А. В мире Духа мы имеем единство изменчивости чувственного и

вневременности формально-логического мира, в нем нам открывается живой динамизм и живая органичность мира идей.

Абсолютная Идея первоначально существует «в себе» – как вечный замысел о мире. Но, по закону диалектики, Идея «отпускает» себя в свое «инобытие». Таким образом, вместо абсолютного единства Абсолютной Идеи мы получаем множественность и раздробленность, «вне-себя-бытие» природы. В историческом процессе Абсолютная Идея, отпавшая от самой себя и обратившаяся в свою противоположность, осознает самое себя, становясь «для-себя-бытием» в человеческом самосознании. Здесь, как и везде у Гегеля, «противоречие есть душа развития»⁵⁵. Гегель применяет, иногда гениально удачно, но чаще всего насильственно, свой диалектический метод и к истории человечества. Он считает, что при применении диалектического метода исчезнет вся кажущаяся неразумность и неосмысленность природного и исторического процесса и мы узрим в мировом процессе великий смысл – самообнаружение и самоосознание абсолютной Идеи. Тогда мировой и исторический процесс предстанет перед нами как процесс для человека трагический, но в целом осмысленный и внутренне оправданный. «Все действительное разумно, все разумное действительно»⁵⁶.

Нет сомнения в том, что конкретный идеализм Гегеля приводит нас к более глубокому постижению бытия, чем отрешенный идеализм Платона, не говоря уже о системах рассудочной метафизики. Система Гегеля преодолевает разрыв между сущностью и явлением, характерный для отвлеченного идеализма. Здесь сущность есть субстанциальная суть явления, а явление есть обнаружение сущности.

Слабость конкретного идеализма гегелевского типа заключается в другом – в его крайнем «мистическом рационализме», в абсолютизации Разума. Гегелевский панлогизм несостоятелен прежде всего гносеологически. Ведь согласно Гегелю, разум способен «вывести», «дедущировать» из самого себя весь мир, наподобие того, как паук тклет из себя паутину. Естественно, что при этой сверхчеловеческой задаче все противоразумное, иррациональное, противоречащее разуму

не принимается во внимание, оказывается вне поля зрения философа. Оно и признается Гегелем лишь в качестве «иррационального остатка». Недаром он говорил: «Если моя философия не согласуется с фактами, тем хуже для фактов»⁵⁷.

Но разум по своей природе лишен творческой силы, корнящейся всегда в иррациональном. Разум установлен всегда на *данное*, он не может заменить собой чувственного восприятия, он может лишь находить смысл в данных в опыте явлениях. Строение сознания таково, что в нем объект не производное от субъекта, он дан субъекту. Бытие не определяет сознания, но и сознание не определяет бытия. В «данном» всегда есть элемент иррациональности. Так, знаменитый тезис о разумности всего действительного и действительности всего разумного разбивается о момент иррациональности в сущем. Панлогизм Гегеля осуществлен путем насилия над данными в опыте феноменами, путем выхолащивания из опыта всего иррационального. В этом отношении позитивизм был естественным коррективом к «онтологии абсолютного разума», хотя сам позитивизм повинен в больших философских грехах, чем Гегель. («Орлам случается и ниже кур спускаться, но курам никогда до облак не подняться»⁵⁸.) Но как бы то ни было, «иррациональный остаток», нехотя признаваемый Гегелем, взорвал изнутри его систему.

С этим тесно связан вопрос о ценности диалектического метода. Как один из методов постижения истины он вполне законен. В известном смысле, все великие философы-идеалисты были диалектиками, все они стремились к высшему синтезу, достигаемому через «единство противоположностей» (Платон, Николай Кузанский). Ограничению подлежит лишь выдавание диалектического метода за единственный правомерный метод философии.

Во-первых, голое *отрицание* понятия никогда не даст нам его *противоположность*. Антитезис никогда не породит синтеза. Под «не-А» разумеется все, что не есть А, а не противоположность этого А. Гегель преувеличил «мощь отрицания». Во-вторых, противоположность не обязательно означает противоречие, тогда как Гегель сознательно смешивает

эти понятия. Поэтому антитезис невыводим непосредственно из тезиса, а синтез – из антитезиса. Синтез может быть получен лишь путем одновременного усмотрения «единства противоположностей» как некоего *целого*. Иначе говоря, диалектика незавершима без *интуиции*, без интеллектуального созерцания предмета в его целостности. В целом же есть всегда момент иррациональности, неподводимый под понятие.

* * *

Но если диалектика Гегеля приемлема с оговорками и при условии ее завершенности в интуиции, то «диалектика» в понимании так называемого диалектического материализма не выдерживает никакой критики. Если сам Гегель несколько повинен в преувеличении «мощи отрицания», мощи антитезиса, то в диамате момент противоречия абсолютизирован. Противоречие в диамате – «основное», в то время как единство, синтез есть нечто «производное». Диалектика Гегеля питается пафосом синтеза, хотя и не достигает его. Диалектика «диаматчиков», абсолютизируя противоречие, делает синтез и единство принципиально невозможными. Тем самым диамат искажает замысел гегелевской диалектики. Мало того, сама диалектика, лишенная целостной природы синтеза, становится механистической. Переход от тезиса к антитезису осуществляется как бы автоматически. Поэтому механистическая диалектика диамата никак не может быть названа законной наследницей органической диалектики Гегеля. Само выдвижение на первый план антитезиса и противоречия объясняется стремлением оправдать непримиримую классовую борьбу. Если Герцен говорил, что «диалектика Гегеля – это алгебра революции»⁵⁹, то в диамате диалектика стала философским прообразом большевичкой беспощадности и непримиримости.

3.8. Иррационализм

Осознание иррациональной стороны сущего приводит нас к идее онтологии иррационального, к *метафизике иррационализма*.

История философии знает две классические системы, построенные на этом принципе: метафизику «Мира как воли и представления» Шопенгауэра и интуитивную философию иррационального «жизненного порыва» Бергсона. Обе эти системы носят романтический характер – пессимистический у Шопенгауэра, завершающийся в его апологии небытия, нирваны⁶⁰, и оптимистический у Бергсона, проникнутый верой в творческую мощь «жизненного порыва». Обе эти системы законны и естественны. Они глубоко проникают в иррациональную основу сущего, игнорируемую прежде академической философией и составлявшую больше предмет интуиции мистиков и поэтов.

Утверждение и глубокий анализ сверхрассудочной цельности изначально творческого «жизненного порыва», противопоставление его механистическому рассудку и неорганической материи составляет непреходящую заслугу французского философа.

Важно подчеркнуть, что под жизненным порывом Бергсон отнюдь не понимает какую-то новую субстанцию. Для него понятие порыва ценно именно тем, что в нем подчеркивается творческий, динамический характер этого начала. Жизненный порыв действует не по законам причинности, ибо сущность его заключается в свободном творчестве. Свобода составляет едва ли не главную характеристику *elan vital*⁶¹.

Именно поэтому Бергсон отвергает не только детерминизм, но и действие в соответствии с целями – телеологию, которая, по его мнению, есть *продуктрационализации* жизненного порыва, хотя и не столь мертвящей, как детерминизм. Ибо, в его глазах, телеология ограничивала бы свободу *elan vital*, правда, не позади стоящей, слепой причиной, но все же впереди поставленной целью. Телеология не объясняла бы то

постоянное творчество онтологически нового, никогда не бывшего в мире, постоянное изобретение новых путей и средств, в чем проявляется изначальная гениальность жизненного порыва.

Именно поэтому жизненный порыв не есть энтелехия в смысле Аристотеля или Дриша⁶², ибо энтелехия лишь регулирует физико-химические процессы, сама будучи тождественной себе, статичной. Жизненный же порыв есть сама творческая изменчивость – *duree*⁶³, не нуждающаяся, как выражается Бергсон, в носителе, в «подпорке». В этом смысле жизненный порыв столь же иррационален и неуловим, столь же вечно изменчив, как и само время. Но это не есть то время, которое мы измеряем по часам и в котором настоящее, прожив неуловимый миг, отходит в небытие. Здесь прошлое проникает собой настоящее, а настоящее предвосхищает будущее в творчестве нового. Иррационализм Бергсона находит свое крайнее, невиданное в истории философии выражение в его гениальной метафизике времени.

Однако как Шопенгауэр, так и Бергсон терпят крушение при попытке дать *генезис* разума из иррациональной воли. Ибо разум столь же первичен, как и воля, рациональное столь же невыводимо из иррационального, как и наоборот. Всякая попытка понять разум как вторичное, производное разбивается о тот факт, что при этом необходимо пользоваться услугами того же самого разума. Так, противоборство интеллекта и иррациональных порывов в человеческой душе указывает на то, что и интеллект представляет собой реальную силу. Обратное воздействие разума на волю становится столь же неразрешимой загадкой, как и обратное воздействие сознания на материю в материалистических системах. Признание Бергсоном того, что «жизненный порыв» не имеет плана, но имеет, может быть, замысел, означает, что он приписал иррациональному разумное начало. Бергсон прав в своей критике аналитического рассудка, но не в своем романтическом восстании против синтетического по своей природе разума. Так, всякая односторонность в замысле философской системы мстит

за себя конечной неувязкой. Рациональное и иррациональное суть антитезы, не исключающие, а дополняющие друг друга.

3.9. О непостижимости бытия

Итак, мы видели, что материализм, спиритуализм, дуализм и плюрализм, отвлеченный и конкретный онтологический иррационализм – системы односторонние, неспособные объять собой *бытие* в его полноте и целостности. Вообще, всякий «изм» есть верный признак односторонности. Это утверждение отнюдь не означает неуважения к той гигантской работе мысли, о которой свидетельствует история философии. Наоборот, та же история философии показывает, что последовательная односторонность, гениальные заблуждения мысли больше послужили прогрессу философии, чем беспринципный синкретизм или старательные, но лишенные всякой оригинальности компиляции. Историк философии хорошо видит заблуждения других, но сам он обыкновенно бывает неспособен создать целостную систему. Гениальные заблуждения и односторонности в философии ценнее филистерского «всего понемножку». Кто хочет объять необъятное, рискует схватить руками пустоту.

Разумеется, и органическое мировоззрение, обязанное столь многим Гегелю и Бергсону и намечающееся в современной философии в трудах Лосского, Франка, Штерна, Шелера, Уайтхеда и других, не свободно от односторонностей. Однако оно пытается учесть опыт лучших традиций философской мысли, стремится избавиться по крайней мере от тех односторонностей, которые в настоящее время могут быть осознаны.

Основа органического мировоззрения – осознание принципиальной невозможности подвести бытие под какую-нибудь одну категорию, равно как и разложить его на сумму ряда категорий – духовного, материального, рационального, иррационального и т.д. Оно готово подписаться под фразой Платона: «Когда вы говорите о бытии, употребляя то и дело глагол «есть», вы понимаете, конечно, нечто понятное и очевидное. Мы же, чем больше задумываемся о бытии, тем в большее приходим смущение».

Органическое мировоззрение открывает Непостижимое на дне каждой категории, каждого пласта бытия – в материи, в биоорганической жизни, психическом бытии, бытии социальном и духовном. Но осознание этой непостижимости сущего не означает здесь иррационализма. Слова Николая Кузанского – «непостижимое постигается через посредство его непостижения»⁶⁴ – подлинное гносеологическое motto⁶⁵ органического мировоззрения.

Согласно интуитивистской теории знания, предмет наличествует в познании непосредственно. Это означает, что осознание непостижимости бытия есть признак подлинного обладания Непостижимым – бытием во всей его полноте. Ибо подлинно непостижимое не есть непостижимое только для нас (а для других существ, может быть, постижимое) – оно есть Непостижимое «в себе». Бытие, по своей синтетической природе превосходящее всякие категории, непостижимо не в силу своей иррациональности, а в силу того, что оно как бы возвышается над самой противоположностью рационального и иррационального. Если слова имеют здесь какое-нибудь значение, то можно сказать, что бытие не иррационально, а сверхрационально.

Так, мистическая интуиция бытия в его непостижимости есть высшая основа органического мировоззрения, которое пытается понять бытие как органическое целое всех его пластов, вовсе не пытаясь при этом вывести один род бытия из другого или – еще того хуже – подвести само бытие под одну из его категорий. Однако органическое мировоззрение вовсе не ставит знака равенства между различными категориями бытия, – *внутри* бытия оно видит иерархическую структуру. Материя, с точки зрения органического мировоззрения, образует низший, беднейший пласт бытия, в то время как в бытии духовном явлено наибольшее приближение к взыскуемой абсолютной полноте и богатству.

В заключительной части нашего труда мы снова подойдем к предельной проблеме онтологии – проблеме абсолютного бытия. Теперь же спустимся с высот мистической интуиции

Непостижимого и перейдем к анализу основных понятий и принципов органического мировоззрения.

Глава 4. Основные принципы органического мировоззрения

4.1. Целое и агрегат

Согласно популярным взглядам, основную тему онтологии составляет спор между «материализмом» и «идеализмом». При этом, как известно, материалисты признают за основную реальность материю, считая дух, сознание, идеи за нечто производное, вторичное. А так называемые идеалисты приписывают подлинную реальность духу, сознанию, видя в материи лишь внешнюю видимость или, в лучшем для материи случае, внешнее обнаружение духа.

Нет сомнения, что в этом традиционном противопоставлении есть доля истины. Однако понятие духовного или душевного бытия получило в западной философии некую специфическую, суженную постановку, делающую эту проблему рационально неразрешимой и напоминающую иногда спор о том, кто кого произвел – яйцо ли курицу или курица яйцо. Ибо как материализм, так и спиритуализм должны отрицать *взаимодействию* материи и психики по той простой причине, что за тем или другим началом отрицается самобытность. Дуализм же материального и душевного начала – признание материи и духа равноценными по бытию – делает взаимодействие души и тела непонятным. Как известно, психологи и философы, отрицающие возможность метафизики, не примыкающие ни к материалистическому, ни к спиритуалистическому лагерю, придерживаются так называемой «теории психофизического параллелизма», согласно которой душевные и материальные процессы происходят параллельно, как бы по предустановленной гармонии⁶⁶, причем ни один ряд не вмешивается причинно в другой. Подобная теория равнозначна, однако, признанию принципиальной неразрешимости психофизической проблемы. Эта рациональная неразрешимость проблемы коренится в самой ее постановке, где «материи» или «психике» заранее приписываются свойства, исключаящие одно другое, – обладание сознанием, с одной стороны, и неодушевленность, инертность, с другой. Однако проблема взаимоотношения материи и духа, вернее, того, что

кроется под этими терминами, глубже и шире психофизической проблемы. Ибо под «духом», «духовным бытием» понимается: 1) некая индивидуальность, обособленность, своеобразие – в противовес безличности всего материального, 2) способность действовать в соответствии с намеченными целями – целенаправленность, целесообразность, – в противоположность механистичности материи, так сказать, толкаемой причинно из прошлого, а не устремленной к целям, находящимся в будущем, 3) под «духом» мы разумеем носителя и создателя ценностей, – в противовес равнодушию материи к каким бы то ни было ценностям и оценкам. И, наконец, 4) к сущности духовного бытия принадлежит обладание «душой», «сознанием», – в противоположность неодушевленности и бессознательности материи («мертвая материя»).

Традиционная трактовка основной метафизической проблемы гипостазировывает, абсолютизирует именно эту последнюю пару понятий: одушевленность и неодушевленность, оставляя первые три признака духовного бытия вне поля зрения. Между тем основные вопросы метафизики не только не могут быть решены, но и скольконибудь удовлетворительно поставлены, если не иметь в виду всего комплекса перечисленных противопоставлений.

В свете осознания этой многоплановости исходной метафизической проблемы проблема психофизическая (оказавшаяся камнем преткновения для материализма и спиритуализма) оказывается сравнительно частным вопросом, который может быть решен не иначе как в связи со всем комплексом вопросов.

Этот комплекс – индивидуальность, целенаправленность, обладание ценностью, одушевленность – может быть объединен и обозначен как проблема *целостности*. Иначе говоря, исходный метафизический вопрос не укладывается в формулу: одушевленность или неодушевленность, он может быть выражен лишь в следующей дилемме: есть ли данное явление некое целое, обладающее *своеобразием, целенаправленностью и ценностью*, или оно может быть исчерпывающе объяснено как сумма внешних по отношению друг к другу элементов, т.е.

как *агрегат*, действующий по законам механической причинности? Короче говоря, не противоположность между «духом» и «материей», а противоположность между «органическим целым» и «механическим агрегатом» должна стать исходной точкой подлинной критической метафизики. Мало того, проблема целостности носит более универсальный характер, чем проблема психофизическая. Было бы наивным сразу ставить вопрос об одушевленности атома или молекулы. Однако есть смысл ставить вопрос так: являются ли материальные частицы механическими элементами, или в них можно усмотреть органическое строение? Вполне уместен также вопрос: сводятся ли все функции биологического организма к процессам физико-химическим (т.е. механическим), или для понимания сущности организма необходимо признать сверхмеханический фактор – энтелехию⁶⁷, – дирижера жизненных процессов, направляющего их к какой-то цели? Тот же вопрос определяет понимание структуры и сущности психики: подобна ли законосообразность душевной жизни законам неорганической природы, отличаясь от них лишь большей сложностью, – или в области душевной жизни мы вступаем в сферу свободы от природной необходимости? Или, формулируя эту дилемму другими словами: можно ли объяснить связь душевных явлений между собой чисто внешне – т.е. ассоциативно; состоит ли душа из мозаики представлений, или душевная жизнь изначально обладает творческим характером и свободой, о чем свидетельствует нам самосознание?

Тот же вопрос оказывается не менее существенным для понимания структуры общества: исчерпывается ли общество механической суммой или равнодействующей своих членов, или это реальность особого, сверхиндивидуального порядка? Исчерпывается ли сущность культуры совокупностью, хотя бы бесконечно сложной, выработанных методов труда, орудий производства, произведений искусства и т.п. – или оно представляет собой органическое, своеобразное целое, проникнутое определенным, неповторимым стилем, вникая в который можно угадать идею данной культуры?

Как видим, вопрос: органическое целое или механический агрегат, «личность» или «вещь», – шире и глубже традиционной психофизической проблемы.

Мало того, как это подсказывается вышеприведенными примерами, противопоставление «личности» и «вещи» не тождественно и не параллельно противопоставлению духа материи. Ибо есть психические состояния, которые можно объяснить преимущественно механистически (например, физиологически обусловленные ощущения), и есть материальные образования, обнаруживающие скорее органическую структуру (строение микро-материи внутри атомного мира).

Отметим же теперь главные признаки, отличающие механистическое миропонимание от органического. Согласно механистическому миропониманию, всякое целое есть сумма или комбинация самостоятельных элементов. Так, линия определяется в духе этого мировоззрения как сумма точек, движение – как ряд перемен местоположения тела в пространстве, материя – как совокупность неделимых частиц. Биологический организм, с этой точки зрения, есть чрезвычайно сложная комбинация процессов физико-химических, душевная жизнь есть еще более сложное сплетение ощущений, представлений и т.п. Короче говоря, строение каждого явления представляется стороннику этого мировоззрения механическим агрегатом (неупорядоченным или машинообразным). Важно подчеркнуть, что механистическое миропонимание не всегда бывает материалистическим. Метод здесь существеннее мировоззрения.

В противоположность этому, органическое мировоззрение признает целое несводимым к сумме или равнодействующей составных элементов (например, линия несводима к сумме точек, ибо беспредельное нагромождение точек никогда не создаст линии). Согласно органическому взгляду, элементы существуют не иначе как в *системе некоего целого*, которое, в силу этого, *первичнее* частей. Иначе говоря, целое – *первично*, отдельные же его элементы – производны. Примером органического целого является биологический организм, все

органы которого реагируют на раздражения координированно, согласованно, т.е. именно как целое. Однако понятие органического целого отнюдь не ограничивается его биологическим смыслом. Оно может быть применено также и в до- и сверх-органической сфере. Так, линия, согласно органическому мировоззрению, понимается не как сумма точек, а как некая непрерывность, внутри которой располагаются точки. Иначе говоря, точку можно получить из линии (путем перерыва, пересечения), но не наоборот. Так, время не есть сумма моментов, а некое единство прошлого, настоящего и будущего.

Душевная жизнь также не исчерпывается суммой ощущений, желаний, чувств – она представляет собой целостный поток переживаний, в котором можно выделить элементы, условно называемые ощущениями, представлениями и т.п. Мало того, в душевной и духовной жизни осуществляется качественно большая степень органической целостности, чем в биологическом организме. Органическое мировоззрение отнюдь не означает поэтому биологизма – стремления понять бытие, исходя из той формы его, которая явлена в (биологически понимаемой) жизни.

Понятие «целого» отнюдь не равнозначно понятию «субстанции». Субстанция в традиционном понимании мыслилась как некая *простая*, тождественная себе сущность. В понятии же «целого» заключается идея «множественности», а именно множественности и разнокачественности частей и функций, которые сочетаются в единство. Именно в силу этого противопоставление «целого» «агрегату» отнюдь не тождественно противопоставлению «духа» «материи», поскольку дух и материя понимаются субстанциально. Кроме того, своеобразие понятия «целого» выражается также и в том, что здесь подразумевается не только единство множественности, но и единство материальных и душевных процессов. «Органическое целое» *психофизически нейтрально*, ибо целостность присуща как материальной, так и психической стороне «целого». При этом нельзя сказать, что целое целостно, ибо оно одушевлено. Скорее наоборот – оно одушевлено

потому, что оно целостно. Психическая сторона целого является его нормальной внутренней формой.

4.2. Целесообразность

Итак, целостность структуры (несводимость к сумме частей) – статический признак органического целого. Динамическая же сторона органического целого выражается в целенаправленности его проявлений (в то время как механический агрегат может действовать лишь автоматически, «вслепую», по закону причинности). Целенаправленность, целесообразность искони присуща прежде всего биоорганической жизни, проявляясь, однако, в более утонченной форме в душевной, социальной и духовной жизни. Вообще всякое действие, имеющее характер *поступка*, с необходимостью предполагает целесообразность, – оно определяется не только стоящей за ним причиной, но и, прежде всего, направленностью на предстоящую цель. И подобно тому как органическое целое несводимо к сумме составляющих его частей, так и целесообразность (т.е. динамическая сторона органического целого) принципиально несводима к многообразию внешних причин. Мало того, целесообразность есть естественная форма динамического проявления органических целых. Лишь органическое целое способно проявлять целесообразную деятельность. (Недаром в русском языке слова «целое» и «цель» образованы от одного корня.) Механический же агрегат может действовать лишь по закону причинности.

Поэтому понятно и естественно, что механистический способ мышления слеп к категории целесообразности, что в механистическом мировоззрении нет места для категорий «целесообразности» и «целого». Как известно, материалистически настроенные биологи склонны отрицать реальность целесообразности даже в органическом мире, считая, что биоорганические процессы представляют собой сложное сплетение причинных процессов, производящих лишь иллюзию целесообразности. Достаточно, однако, задуматься над тем, что если бы механистический детерминизм был прав, то возникновение, сохранение и развитие органических

образований оказалось бы непонятным чудом, притом – чудом, ежесекундно совершающимся. Математическая вероятность того, что внешняя связь механических элементов создаст такое осмысленное целое, как организм, и будет способствовать его развитию, – чудовищно мала; она выразилась бы бесконечно малой величиной в бесконечно большой степени, практически сведясь к нулю (ибо нужно отдать себе отчет в том, что и мельчайший организм состоит из миллиардов клеток, все функции которых скоординированы друг с другом). Даже такой «простой» орган, как глаз, представляет собой сложный и тончайший организм, в своем целом дающий, тем не менее, такое простое и вместе с тем чудесное явление, как зрение, представляющее собой целостный акт.

Целенаправленность, господствующая в биоорганической природе, не означает, что природа есть завершенное гармоничное целое. Точно так же и всякий организм не вполне органичен. Болезни, носящие паразитический характер (например, рак), нецелесообразны по отношению к организму. Однако они целесообразны по отношению к носителям рака. Таким образом, указание на нецелесообразность некоторых органических процессов нисколько не колеблет самого принципа целесообразности.

На самом деле, непонятное на первый взгляд сочетание сложности строения и единства функции обусловлено двумя различными взглядами на один и тот же феномен: то, что при механистически-рассудочном подходе представляется как сложный машинообразный агрегат, в действительности есть единое целое. Или, другими словами: то, что с внешней точки зрения представляется как механизм, действующий по закону причинности, на самом деле есть проявление целесообразной деятельности. Это означает, что органические структуры включают в себя и механическую сторону: *всякая целесообразность предполагает причинность как материал своего воплощения. В свою очередь, механический автоматизм функций (изучаемый биологами) предполагает целесообразность как условие его осмысленности.*

Необходимо также подчеркнуть, что целесообразность вовсе не обязательно означает рассудочную преднамеренность. При таком рассудочном понимании целесообразности она была бы необъяснимой загадкой в дочеловеческом мире (такой загадкой и представляется для рассудка всякий инстинкт). Нецелесообразностью проникнуты и бессознательные стихии души (современный психоанализ, открывший «подсознательное», дает разительные примеры бессознательной целесообразности подсознательных тенденций). Даже такие мнимомеханические проявления организма, как рефлексy, предполагают целенаправленный инстинкт самосохранения и сохранения рода.

Это значит, что органическое мировоззрение, утверждающее реальное значение категории целесообразности, шире механистического, видящего в мире лишь слепую цепь причин и следствий.

Необходимо отметить еще одну существенную черту органических целых: их *психофизическую нейтральность*. Целесообразность присуща как физиологической, так и психической стороне организма. Ибо биоорганическое целое есть живое единство психической и телесной сторон.

В связи с вышесказанным можно дать следующее определение «органического целого» (заимствованное в основном у Штерна⁶⁸): «Органическое целое есть такое бытие, которое, несмотря на множественность частей, представляет собой своеобразное структуральное единство и, несмотря на множественность функций, осуществляет единую целеустремленную деятельность». В этом определении ценно подчеркивание «мно-гоединства» – единства множественности, которое составляет главную характеристику органического целого. Иначе говоря, здесь множественность есть материал для воплощения единства. Ибо целое есть не что иное, как единство, воплощенное в множественности. Каждое органическое целое, с этой точки зрения, беспредельно дробимо (на части), не переставая от этого быть целым. «Организм есть механизм, состоящий из бесконечного количества частей и функций» (Лейбниц)⁶⁹.

Это значит, что во всяком живом органическом целом дано живое единство причинности и целесообразности. Причинность есть воздействие частей на целое. Целесообразность же есть воздействие целого на части. Оба эти рода детерминации сосуществуют во всяком живом органическом целом. При этом детерминация телеологическая (воздействие целого на части) носит более глубинный характер, чем детерминация причинная, составляющая предмет исследования биологии. Однако в основе причинной детерминации лежит детерминация телеологическая, без которой организм был бы лишь сложным механизмом.

4.3. Историчность

Органические системы, в отличие от механических, характеризуются своей *историчностью* и своим творческим характером. Для механической системы прошлое практически нереально. Зная скорость, местоположение, вес и упругость движущихся в замкнутой системе твердых тел, мы можем теоретически вычислить все комбинации взаимоотталкиваний этих тел, всю будущую судьбу этой механической системы. При этом прошлое этой системы для нас несущественно. По отношению же к органической, целостной системе такое механическое предсказание будущей судьбы принципиально невозможно. Мало того, для понимания настоящего этой системы нам необходимо знать ее прошедшее, ее историю.

Так, для полного диагноза органической болезни (не механических ранений) врачу необходимо знать историю этой болезни, ее генезис. Для полного понимания невроза необходимо знать историю данной душевной болезни, неотделимой от целостной биографии пациента. А понять характер данного народа можно лишь через знакомство с его историей. Органические системы тем и отличаются от механических, что они реагируют на внешние раздражения *на основе прошлого опыта*, они имеют, выражаясь словами Дриша, «*исторический базис реакции*»⁷⁰. Все органическое обладает *памятью*, биологической или душевной. (Такие явления, как, например, иммунитет, необъяснимы без наличия биологической, абсолютно бессознательной памяти организмов.) Память же, как показывают данные новейшей психологии, сохраняет все наше прошлое, причем лишь сравнительно незначительные отрывки этого прошлого могут быть сознательно воспоминаемы. Биологические процессы *необратимы*, что и выражается в созревании, развитии и старении организмов. Это значит, что в органических системах прошлое незримо присутствует в настоящем, определяя (но *не предопределяя*) весь дальнейший ход развития органических систем. В биологических организмах явлено единство прошлого

и настоящего. В силу этого их настоящее принципиально не может быть абстрагировано, оторвано от прошлого. Иначе говоря, то время, которое реально для всего органического, не гомогенно (однородно), а гетерогенно (разнородно). Органическое время не есть математическое время, измеряемое часами; каждый организм имеет свое собственное мерило времени. Так, время для бабочки протекает иначе, чем для гусеницы. Память (которую нужно отличать от воспоминаний, в которых прошлое «вспоминается», а не существует) есть реальная связь настоящего с прошедшим, есть первая ступень преодоления временной разобщенности бытия.

Однако эта необратимость органического времени чревата выводами и по отношению к будущему органических систем. Она означает постоянное творчество принципиально *нового*, *небывшего* в мире, в жизни всего органического. Мало того, жизнь и творчество в каком-то глубинном смысле суть синонимы. Возникновение онтологической новизны автоматически явствует из первофеномена *необратимости* органического времени. Повторения мыслимы лишь в системе «неорганического», в системе математического, однородного времени. В неоднородном же, органическом, необратимом времени каждый настоящий миг содержит в какой-то (пусть практически иногда минимальной) степени нечто абсолютно новое по отношению к прошлым состояниям данного органического целого. Все живое не только «протекает» во времени, но и реально «длится». Для всего живого время есть не только «категория», «координата», но и некая внутренняя судьба. Ибо все органическое не только неразрывно связано с прошлым, но также и свободно от предопределяющего значения этого прошлого. Для органических систем реально не только прошлое, но и будущее. Безвозвратность, неповторимость прошлого означает также и неотвратимость будущего – не того будущего, которое имплицитно⁷¹ уже содержится в настоящем, но того будущего, которое «родится» как некая онтологическая новизна. Обращим внимание на то, что для механических систем

будущее уже заключено в настоящем и лишь происходит позже, будучи принципиально выводимо из настоящего.

В душевной жизни связь прошлого с будущим осуществляется через *ожидание* и *воображение*. Но смысл ожидания и воображения и заключается в том, что в них «интендируется» (предносится) нечто новое. В нашей душевной жизни будущее творчески предвосхищается в ожидании и воображении. Творческий акт и осуществляется через воображение.

Одним словом, «исторический базис реакции» и постоянное изобретение новых путей или, иначе говоря, реальность прошлого и будущего – характернейшая черта органических целостностей, принципиально отличающая их от механических систем.

4.4. Много единство

Итак, органическое целое есть действующее целесообразно единство множественности. Однако сущность органического целого не исчерпывается этими определениями – настоящая структура целого много сложнее.

Дело в том, что *части органического целого сами суть органические целые низшего порядка*. В то же время *каждое органическое целое, в свою очередь, – часть органического целого высшего порядка*. Так, например, каждый индивидуальный организм состоит из органов, клеток и т.п., будучи в то же время частью своего рода. Таким образом, строение органического целого носит *солидарно-иерархический* характер, ибо единство целого создается солидарностью его органических частей ради служения данному органическому целому высшего порядка (принцип иерархии). Говоря о «солидарности», мы имеем в виду, разумеется, не сознательную солидарность, а солидарность инстинктивную, которую можно назвать «солидарностью» лишь по частичной аналогии с ее высшими, сознательными проявлениями.

В силу этого каждое органическое целое живет как бы *тройной* жизнью: своей собственной, жизнью низших, включенных в него целых и, наконец, жизнью целого высшего порядка, в которое включено оно само. Этот тройственный аспект можно усмотреть и в жизни такого высокоразвитого органического целого, как душа человека. Ведь каждая душа живет жизнью низших влечений (например, сексуального), далее, своей собственной жизнью и, наконец, жизнью социальной, как член коллектива (жизнью нации, науки, искусства и т.п.).

Этот тройственный аспект органического целого несколько не нарушает (в принципе) его единства. Наоборот, «единство множественности», составляющее исконную черту целого, находит здесь свое полноценное выражение. Так, наше «я» не перестает быть «я» оттого, что оно живет, помимо собственной

жизни, жизнью *данных* нам влечений и жизнью того коллектива, того «мы», органической частью которого оно себя ощущает.

4.5. Индивидуальность

Итак, если статическая сторона, т.е. *структура* органического целого такова, что оно не может быть понято как «агрегат» составляющих его частей, то динамическая сторона целого выражается в целесообразности, точнее говоря, целенаправленности, которая, опять-таки, не может сводиться к сумме механических причин.

Живым органическим целым присуще, однако, еще одно существенное определение, тесно связанное с предыдущими, – их *индивидуальность*, обособленность, своеобразие. Механистическое мировоззрение не знает понятия индивидуальности в собственном, не переносном смысле этого слова. Оно знает лишь *единичности* – редко встречающиеся в опыте, но принципиально *повторимые* комбинации, комплексы составных элементов, подобно тому, как в природе встречаются камни и скалы причудливой формы. Всякая индивидуальность, с механистической точки зрения, не есть нечто исконное, первозданное, а вызванное условиями внешней *среды видоизменение* безличной сущности (при этом не столь существенно, подразумевается ли под этой сущностью материя или дух).

С точки же зрения органического мировоззрения, индивидуальность, наоборот, представляет собой нечто первичное, несводимое к особой комбинации безличных элементов. *Всякое органическое целое, в силу своей органичности, индивидуально;* в известном смысле целостность и индивидуальность суть синонимы, различные обозначения одной и той же сущности. Воздействие целого на части возможно именно потому, что это целое самобытно, что оно субъект, носитель и осуществитель совершаемых им действий, т.е. потому, что оно индивидуально. Всякое живое органическое целое обладает собственной структурой, собственным способом (стилем) самопроявления. На низших ступенях развития индивидуальность проявляется в микроскопической, иногда в бесконечно малой степени. Однако

чем выше ступень эволюции, тем в более яркой, самобытно-своеобразной форме проявляется искони присущая органическому целому индивидуальность.

В философии существуют две противоположные трактовки проблемы индивидуальности: монистическая и плюралистическая. Всякий монизм склонен видеть в индивидуальности частное, обусловленное обстоятельствами места, времени и среды, проявление некоей общей, безличной сущности. Согласно такому взгляду, индивидуальность есть всегда нечто вторичное, метафизически несущественное, чуть ли не случайное.

Естественно, что всякий материализм должен отрицать первичность индивидуального начала. Однако это отрицание первозданности индивидуальности свойственно также многим идеалистическим и спиритуалистическим учениям. Так, с точки зрения Гегеля, человеческая индивидуальность есть лишь орудие Абсолютного Духа. (По Гегелю, самосознание личности есть самообман – на самом деле все значение личности состоит лишь том, что она – временный носитель Абсолютного Духа.)

Западная философия знает, однако, и иное понимание сущности личного бытия, утверждающее его полноценность. Так, например, для Лейбница весь мир есть органическая совокупность множества индивидуальных субстанций, «монад»⁷². Лейбниц признает при этом иерархическую лестницу монад, начиная с низших, погруженных в материальность, и кончая высшими, одаренными самосознанием (человек). Наивысшей монадой, т.е. абсолютной личностью, объемлющей все остальные, является Бог. Подобная плюралистическая точка зрения дает философское оправдание самобытности и первичности индивидуальности. Поэтому подобное направление в философии уместно называть *персонализмом*.

Органическое мировоззрение приемлет мысль Лейбница о том, что в основе всякого бытия лежит индивидуальное начало, что безличное бытие вторично и производно. Существенное отличие органического мировоззрения от лейбницеанства заключается в том, что монады Лейбница являются абсолютно замкнутыми в себе существами, «без окон и дверей»⁷³, между

которыми существует «предустановленная гармония»⁷⁴. Согласно же органическому мировоззрению, органические целостности, «личности» находятся в постоянном взаимодействии друг с другом.

Индивидуальность, «личность» не есть просто привилегированный придаток органического целого (например, «человеческий дух»), которое само по себе, без этого придатка, безлично. Личность, индивидуальность проникает собой все органическое целое, причем *как его психическую, так и физиологическую стороны*. Самое существо личности психофизически нейтрально. Это положение, составляющее один из краеугольных камней органического мировоззрения, нуждается, однако, в пояснении.

Разумеется, если понимать под «физиологической стороной» личности материальный состав тела, то утверждение психофизической нейтральности личности покажется абсурдным. Ибо приписывать индивидуальность материи значит впасть в грубый гилозоизм⁷⁵. Если, однако, понимать под «физиологической стороной» тела своеобразный оттенок его структуры, ритм его функционирования, то мы с полным правом можем приписывать телу индивидуальный характер, персональность. Ведь на этих ритмах телесных функций основывается различие темпераментов, характеров, наблюдаемое в таких утонченных телесно-душевных проявлениях, как, например, неповторимая индивидуальность почерка. Неповторимо индивидуальный отпечаток носит лицо человека. Вряд ли среди миллионов человеческих лиц можно найти два абсолютно похожих (недаром почти неразличимое сходство становится притчей во языцех). С механистической точки зрения, неповторимая индивидуальность лица представляет собой загадку. Однако с органической точки зрения, утверждающей исконную первичность индивидуальности, неповторимое своеобразие индивидуальности, выраженное в человеческой личности, непосредственно раскрывает индивидуальное начало, изначально присущее всякому органическому целому.

4.6. Идеальное бытие

Индивидуальный характер всякого органического целого дает нам право сделать метафизические выводы. Ибо это означает, что всякое органическое целое приурочено к какому-то индивидуальному *носителю* своих проявлений, к субъекту-деятелю. Этот субъект-носитель, поскольку он оформляет в единство различные функции целого в пространстве и во времени, сам по себе должен быть мыслим сверх-пространственным и сверх-временным. Иначе как мог бы он обладать памятью, которая (как это показал Земон) есть неотъемлемое свойство всего органического⁷⁶. Ибо память предполагает известное стояние над временем деятеля, «теперь» вспоминающего прошлое. Лосский называет сверхвременного носителя органических процессов «субстанциональным деятелем»⁷⁷. Как таковой субстанциональный деятель аналогичен человеческому «я» – ибо само наше «я» есть высшая форма развития этого деятеля. Однако на низших ступенях органической жизни эта аналогия весьма отдаленна, ибо «деятели», например, низших животных обладают психической жизнью в очень примитивной форме. Они безличны по сравнению с нашим «я», оставаясь, тем не менее, личностными в своей бессознательной самосутности. На низших формах жизни «деятель» есть, разумеется, не личность, но некоторая отдаленная потенция личности. Его уместно поэтому обозначить термином «личноид» – подобно тому как внутреннюю психическую жизнь его принято называть «психоидной». При этом философская последовательность обязывает нас мыслить и элементы неорганической материи (поскольку в них существует органическое строение) как имеющие свою внутреннюю пра-психоидную сторону, в основе которой лежит тот же «субстанциональный деятель».

Но мало того, в основе живого органического целого лежит его *идея* как *цель*, в направленности на которую и в осуществлении которой данное органическое целое проявляет себя в пространстве и во времени. Ибо каждое органическое

целое в какой-то, пусть иногда минимальной степени есть нечто своеобразное. В направленности на эту цель и проявляется искони присущая этому целому целесообразность. Ведь каждое органическое целое стремится не только сохранить себя, но и осуществить свою сущность. Эта цель отнюдь не продукт творчества органического целого, но условие его бытия. Аристотель и в наше время Дриш называют эту идею-цель организма «энтелехией», фактором сверх-механическим, целостным.

Таким образом, *сверхвременный* субстанциональный деятель как метафизический субъект целостности и *вневременная* идея – предмет его направленности – высшие онтологические условия возможности живого органического целого.

Живое органическое целое, как и все, текущее в пространстве и во времени, есть *процесс* (правда, процесс своеобразный, «функциональный»), – оно принадлежит к царству реального бытия. Идея же данного органического целого и его носитель – «субстанциональный деятель» как начало, возвышающееся над пространственно-временной внеположностью, принадлежат к царству *идеального* бытия. При этом условимся называть бытие вневременных идей отвлеченно-идеальным бытием, а бытие субстанционального деятеля – конкретно-идеальным бытием.

Реальное бытие всегда существует на основе бытия идеального, в котором заложено условие возможности его существования. Разумеется, идеальное и реальное бытие сопряжены друг с другом – и именно в живом органическом целом явлено их живое единство.

Иначе говоря, органическое мировоззрение есть идеал-реализм: оно учит о реальности как идеального мира идей, так и о реальности мира явлений – и материальных, и психических.

Под «реальным бытием» подразумевается при этом все, что возникает и исчезает во времени, начиная от материальных «вещей» и кончая высшими проявлениями духовной деятельности. Все *процессы, акты и*

диспозиции(предрасположенности, установки) принадлежат к царству реального бытия.

Под «идеальным бытием» подразумевается все, что свободно от форм пространства и времени. Так, все *математические объекты* (числа, идеально правильные фигуры, уравнения и т.п.), равно как и *логические законы*, принадлежат к царству идеального бытия. Они *не материальны*, но и *не психичны*, они не возникают и не исчезают во времени, а возвышаются над временным потоком. Поэтому они имеют значение для всех отрезков пространства и времени. Они не продукты творчества человеческих или даже сверхчеловеческих субъектов. Во времени существуют лишь осознающие их *психические акты*. Так, мое стремление понять данную теорему и мое понимание ее – психичны, *смысл* же этой теоремы – не временен и не психичен, а идеален.

Итак, органическое строение составляет исконную черту сущего. Тем не менее нужно отличать *отвлеченную органичность*, какова, например, органичность пространства, от конкретной органичности живого органического целого (поэтому мы и употребляем то и дело выражение «живое целое»). Мало того, органическое строение имеют и продукты творчества – например, произведения искусства, о которых лишь метафорически можно сказать, что они «живут собственной жизнью».

В данном труде мы имеем в виду почти всегда живое органическое целое как начало, способное к самосохранению и саморазвитию.

Но математические и логические законы – лишь низший пласт идеального бытия. Они имеют значение и для механических систем. Более высокие формы идеального бытия это *родовые идеи*, например идея данного вида организмов, идея растительного и животного царства, наконец, идея человека. Будучи идеями для разума, они в то же время суть *цели* для осуществляющей их воли и *ценности* для эмоциональной стороны человеческой души.

Установка на идеальное бытие носит бессознательный характер в биологической и душевной жизни. Мир идей

открывается во всей своей чистоте лишь для жизни духовной.

Важно при этом лишний раз подчеркнуть, что бытие реальное существует на основе бытия идеального, что бытие идеальное есть условие возможности бытия реального.

Все перечисленные нами основные признаки органических систем – целостность структуры, целенаправленность проявлений, историчность судьбы и персональность – предполагают наличие единого деятеля, который «осуществляет» целесообразность, «имеет» свою историю и «обладает» индивидуальностью. В данном случае как нигде уместна и необходима аналогия с нашим «я» (являющаяся, впрочем, чем-то большим, чем просто аналогией). Ибо это «я» вспоминаю, сравниваю, переживаю, решаю, сочетаю воедино все свои многообразные и многокачественные проявления. Подобное же «я», пусть и неосознанно, лежит в основе всех живых органических целостностей.

Как ни странно, но слишком многие люди не склонны признавать реальность и действенность этого «я». Ибо глубинно понятое «я» есть *eo ipso*⁷⁸ начало духовного характера, «я» по своей природе – изначально свободно, сверхпространственно и сверхвремененно. Мало того, «я» – сверхпсихично. «Я» «имею» душу, «имею» сознание, но я не есмь душа, не есмь только сознание, иначе как мог бы я «иметь» их? Задуматься о сущности своего «я» – значит сделать уже шаг по пути открытия идеального бытия. Ибо «я» и есть идеальное, причем не отвлеченно-, а конкретно-идеальное бытие. Мы все склонны забывать о своем «я» не в смысле эгоизма и эгоцентризма, которым мы все страдаем, но в смысле самоосознания. Как остроумно говорит Фихте, большинство людей готовы считать себя скорее куском лавы с луны, чем своим собственным «я»⁷⁹.

Поэтому такая простая и самоочевидная истина, как сверхвременная реальность нашего «я», мало кем усваивается в ее глубинном смысле.

Необходимо, однако, строго отличать вневременность идей от сверхвременности «субстанционального деятеля». Идея сама по себе не может ничего творить, но лишь служит масштабом творчества. Она отрешена от времени.

Субстанциональный же деятель, возвышаясь над временем, действует вместе с тем во времени, будучи в известных границах его господином. Поэтому он не вне-, а сверх-временен.

Настоящая работа не посвящена исследованию идеального бытия. Поэтому мы ограничимся этими общими замечаниями и приступим далее к нашей основной теме – исследованию форм, степеней и качеств воплощения органической целостности в *реальном* бытии. Будем, однако, помнить, что сущность форм реального бытия не может быть исчерпывающе понята в отрыве от бытия идеального, особенно на высших ступенях развития органических систем.

Глава 5. О механистическом и органическом мировоззрении

Состоит ли мир из совокупности вещей и событий во времени и в пространстве, или в нем осуществлена известная степень органического единства, дающая право говорить о мире как о целом? Тот или иной ответ на этот вопрос имеет определяющее значение для духа философской системы, для характера целого мирозерцания.

Прежде всего нужно сказать, что механистическое мирозерцание может опереться для утверждения своей правоты на очень серьезные аргументы. Основной из них – указание на пространственно-временную разобщенность, внеположность вещей и событий в мире. Две материальные вещи не могут занимать одно и то же место, они находятся вне друг друга. Всякое событие, не совпадающее по времени с другим событием, т.е. случившееся раньше или позже другого, также находится вне этого события, ибо различные моменты времени внеположны по отношению друг к другу. Наконец, следствие какой-либо причины находится уже вне этой причины, которая, породив следствие, канула в небытие прошлого. А с чувственной точки зрения, всякое прошлое равносильно небытию, ибо все чувственное живет в настоящем. Одним словом, пространственно-временнно-каузальная разобщенность, раздробленность – то, что Гегель называл *Auseinandersein*⁸⁰, – составляет основную категорию всякого реального бытия.

Если признать, что мир имеет только этот аспект разобщенности, то всякая связь и взаимодействие мировых элементов может носить исключительно внешний характер. В материальном мире эта связь осуществляется посредством толчка, в органическом – посредством чрезвычайно сложной, машинообразной системы толчков, в психическом мире – посредством чувственного восприятия внешнего мира. Можно сказать, что в таком, механистически мыслимом мире *все трансцендентно всему*. Как атомы в своем существе непроницаемы друг для друга, так и все живые существа как бы

заперты в пределах самих себя, будучи непроницаемы в своем самобытии друг для друга. Подлинная симпатия, основанная на непосредственном восприятии чужого «я», равно как и сочувственное соучастие в судьбе своего ближнего, невозможны в таком мире.

В таком случае, эгоизм остается единственно естественным и единственно возможным побуждением поступков. Кроме того, в таком мире невозможна *история* в смысле единства прошлого и настоящего, в смысле воздействия прошлого на настоящее, ибо прошлое, с этой точки зрения, практически равносильно небытию – его уже нет. Будущего же *еще* нет, так что реально только неуловимое настоящее. Девиз «*carpe diem*» – «лови момент»⁸¹ – при таком положении вещей – единственное содержание морального закона.

Нет сомнения, что подобная картина заключает в себе элемент истины о нашем мире, в котором разрывы и обеднения бытия, скоропреходящесть всех его благ кажутся чуть ли не законом. Однако столь же несомненно, что эта картина выражает лишь один аспект строения мира. Ибо если признать подобную механистическую (не обязательно материалистическую) картину мира за единственно правильную, то все реально существующие *единства* в мире станут непонятным чудом.

Прежде всего, непонятно и необъяснимо при этом становится взаимодействие элементов мира друг с другом. Даже в области теоретической физики проблема «действия на расстоянии» (*actio per distans*)⁸² становится неразрешимой, – точнее, объяснение ее отодвигается в бесконечность (ибо тогда необходимо свести действие на расстоянии к сумме механических толчков, посылаемых телом материальных частиц). Мировой же эфир, постулируемый в качестве «пропускающей» среды, которая объясняла бы действие на расстоянии, как известно физикам, должен был бы обладать качествами, исключаящими одно другое (абсолютная упругость, свойственная твердым телам и, наряду с этим, свойства жидкости и т.д.).

В области же биоорганических явлений шанс на то, что слепая игра механических сил образует органическое тело, способное к самосохранению и саморазвитию, с математической точки зрения, бесконечно мал (если не признать целестремительного начала, объединяющего все функции организма в самостоятельное целое, что было бы отказом от механицизма). Уже Кант считал, что появление и развитие организмов в мире, управляемом лишь механическими законами, было бы непонятным чудом. Теория Дарвина, построенная на механистической основе, не разрешает этого вопроса и опять-таки отодвигает его в бесконечность, ибо закрепление случайно-счастливых изменений возможно лишь благодаря инстинкту самосохранения, т.е. телеологическому принципу, допускающему реальное объединение частей в одно целое на основе общей цели. В области душевной жизни, с механистической точки зрения, необъяснимую загадку представляет собой человеческое «я» как духовный центр личности, как объединяющее начало душевной жизни. Ибо материальный состав организма, в том числе и мозг, представляет собой *множество*, из которого невыводимо то реальное единство, которое искони присуще «я» и всем его непосредственным проявлениям. Далее, необъяснимы, с механистической точки зрения, *память* как подлинное созерцание прошлого и все те поступки, которые обусловлены прошлым опытом, т.е. историей души. Ибо механистический взгляд может признавать лишь *суррогат* памяти в виде *настоящих* состояний мозга и нервной системы, в которых сохранены следы прошлых состояний, а не они сами. Необъяснимым становится и творческий акт, например создание мелодии, что предполагает сочетание всех отрезков течения мелодии в целостное музыкальное произведение – творец созерцает своим духовным оком всю мелодию как целое, в котором прошлое реально присутствует в настоящем и в настоящем предвосхищается будущее. То слитное взаимопроникновение, побеждающее пространственную и особенно временную внеположность явлений, которое явлено в

психике, принципиально необъяснимо для сторонников механистического взгляда на вещи.

Наконец, как мы уже упоминали, подлинная симпатия, основывающаяся на реальном восприятии чужого «я», настолько непонятна для сторонников механицизма, что они вынуждены отрицать реальность этого восприятия. Ибо, с точки зрения механицизма, каждый индивидуум как бы замкнут в пределах своей собственной индивидуальности и способен лишь на внешнее общение с себе подобными. Поэтому весь мир духовных ценностей, основывающийся на альтруизме, на служении истине, добру, красоте, с механистической точки зрения, нереален – он всего лишь иллюзия, имеющая видимость реальности благодаря сложной игре эгоистических мотивов. Поэтому для механицизма остается закрытой область духовной жизни, он слеп к ней.

Под механицизмом мы понимаем всякое мировоззрение, согласно которому мир есть агрегатная совокупность изолированных элементов, взаимодействие которых носит внешний характер и подчиняется исключительно закону причинности.

Наиболее крайним выражением духа механицизма является материализм, особенно механистический, сводящий мир к пляске абсолютно бездушных атомов (или других мельчайших неделимых частиц) и видящий в душевной жизни пассивную надстройку над реальным базисом движущейся материи. Но тем же духом механицизма заражены и все учения, допускающие лишь чисто внешние отношения между элементами мира.

Совсем другой характер носит органическое мировоззрение, согласно которому все элементы мира не изолированы друг от друга, а взаимосвязаны, взаимодействуют друг другу в системе общего целого. Нет ни одного мирового элемента, который не находился хотя бы в самом отдаленном контакте с другими элементами, какой бы пространственной или временной пропастью ни были они разделены. Иначе говоря, согласно духу органического мировоззрения, в мире все имманентно всему. При этом органическое мировоззрение допускает различные

степени этой взаимоимманентности, отнюдь не растворяя все элементы мира во всепоглощающей мировой субстанции, материальной или духовной.

Вообще, монизм единой мировой субстанции (а 1a⁸³ Спиноза) чужд духу органического мировоззрения. Подобный монизм – продукт механистического образа мышления, он основан на попытке *подменить единство однообразием*. Подлинное же единство есть всегда *единство разнокачественной множественности*.

В истории мировой метафизической мысли распространены две крайние тенденции: растворение всех элементов в единой всепоглощающей субстанции (Спиноза) и тенденция отрицания внутренней связи между элементами мира (механистический материализм). Органическое мировоззрение стремится сочетать ценные стороны каждой из этих тенденций, соблюдая равновесие между ними.

Попытаемся же наметить, в каком смысле и в каких границах органическое мировоззрение признает взаимоданность, с одной стороны, всех элементов мира, и их относительную самостоятельность, с другой.

Основные категории органического мировоззрения – первокатегория *целого* (выше уже обрисованная нами) и тесно связанная с ней категория *взаимодействия*.

Взаимодействие является основной чертой динамической стороны мира. Если бы мир состоял из абсолютно изолированных элементов, то в этом мире ничего бы не «происходило», а значит, не было бы *мира* как единого космоса. Был бы ряд (пусть бесконечный) замкнутых в себе атомов – физических или психических. Ясно, что при абсолютной изолированности элементов мира не может быть и речи о взаимодействии, а следовательно, и о системе мира. Сторонники механистического мировоззрения могут на это возразить, что возможность взаимодействия обеспечена уже тем, что материальные частицы находятся в одном пространстве и что достаточно внешнего причинного воздействия одного тела на другое, чтобы образовать систему мира. Необходимо иметь, однако, в виду, что всякое

воздействие одного тела на другое есть, в то же время, и взаимодействие, что выражено в третьем законе механики Ньютона, согласно которому «действие равно противодействию». Ибо воздействие одного тела на другое не привело бы к толчку, если бы это другое тело не оказывало первому сопротивления. Причем для того, чтобы произошло взаимодействие, необходимо, чтобы оба тела одновременно, строго синхронно производили действие взаимоотталкивания. А это, в свою очередь, возможно лишь в том случае, если между обоими телами существует какая-то связь, если они соединены друг с другом чем-то третьим. Это положение имеет аподиктическую достоверность, вытекая с необходимостью из самого понятия взаимодействия.

Ибо взаимодействие *не есть сумма двух толчков*, а некое *первичное органическое целое*, проявление согласованной внутренней активности тел. Именно эту самостоятельную активность тел даже в их механических взаимоотношениях имел в виду Лейбниц, говоря, что «при ударе тел каждое из них претерпевает действие только по причине своей собственной упругости»⁸⁴. Взаимодействие тел есть некое взаимоопределение их, что предполагает, как это убедительно выяснил еще Спиноза, их включенность в некое третье, объединяющее начало, или, говоря нашим языком, предполагает некую степень органической целостности даже в строении материи (кстати сказать, развитие современной физики идет как раз в этом направлении). Чем же объединены между собою тела? Очевидно, не пространством, ибо пространство есть принцип *внеположности тел* (два тела не могут занимать одно и то же место). Поэтому внутренняя связь между телами, о которой идет речь, может быть только сверхпространственной. Лосский называет эту внутреннюю сверхпространственную связь между телами «отвлеченным единосущием». Это единосущие, эту единоприродность необходимо понимать не как субстанцию тел, являющихся ее «модусами» или «атрибутами», а как *единство* их. (Правда, здесь речь идет лишь о формальном единстве, обуславливающим *возможность* «органического целого», а не

его действительность.) Точнее, сами тела необходимо мыслить как относительно непроницаемые пространственные проявления сверхпространственных «деятелей» (носителей сил). Иначе говоря, органическое мировоззрение обязывает к *динамическому пониманию материи* (впервые сформулированному Кантом и получающему в последнее время все новые подтверждения со стороны теоретической физики)⁸⁵.

Иначе говоря, проблема «действия на расстоянии», составляющая камень преткновения механистического учения о материи, разрешается с точки зрения органического мировоззрения утверждением органического строения материи (в какой-то минимальной степени) или – что одно и то же – утверждением наличия сверхпространственной связи между «субстанциональными деятелями», лежащими в основе даже материальных процессов. С точки зрения этого учения становится понятной парадоксальная на первый взгляд мысль Фарадея: «Если принять, что вещи находятся там, где они действуют, то каждый атом проникает собой в какой-то степени весь мир».

Неисчислимо количество световых и электромагнитных волн пересекают пространство, в какой-то степени отражаясь на материальной жизни всей вселенной. Радиопередача и телевидение стали, с этой точки зрения, непосредственно ощутимым и вошедшим в быт доказательством этого вседеприсутствия тел. Световые, звуковые и электрические образы вещей проникают собой вселенную. Об этом Болдырев написал свою интересную книгу о «вседеприсутствии вещи-образа»⁸⁶. Это вседеприсутствие «вещей-образов» нужно понимать не только в пространственном, но и во временном смысле, как это показывает теория относительности Эйнштейна. Ни одно материальное событие не исчезает в прошлом, а присутствует в каком-то смысле в каждом моменте материальной жизни вселенной.

Правда, материя по своему строению наиболее приближается к «механическому агрегату»; в силу этого она имеет естественную тенденцию *краспадению* (недаром Бергсон

характеризует материю как «реальность распадающуюся»⁸⁷). Взаиморазобщенность, саморассеянность бытия явлена более всего именно в материи. Однако реальность «действия на расстоянии» показывает, что и материи в какой-то степени присуще органическое строение, что даже в ней хотя бы и в минимальной степени преодолевается пространственно-временная разобщенность бытия.

Но если даже строение материи не абсолютно механистично, то биоорганическая жизнь представляет собой уже классический пример целостности строения и целесообразности функций. Каждый организм есть солидарно-иерархическое симпатическое единство множества низших ценностей, сочетающихся в целостность сравнительно высшего порядка, воплощением которой и является данный организм. Но мало того, каждый организм живет, помимо своей собственной, индивидуальной, также и родовой жизнью. Это означает, что между членами данного рода существует, помимо внешней, также и внутренняя, симпатическая связь, которая выражается внешне во взаимопомощи. Подобная же внутренняя, сверхиндивидуальная и сверхродовая связь существует и между различными родами, так что весь растительный и животный мир можно рассматривать как некое первичное единое целое. Эта внутренняя солидарность *биологической жизни* носит настолько глубинный характер, что «борьба за существование» по сравнению с ней фактор вторичный, производный*. Это видно уже из того, что абсолютная борьба невозможна и невысказима, ибо она привела бы к самораспадению организмов, в то время как абсолютная солидарность есть, разумеется, идеал, не содержащий, однако, в себе внутреннего противоречия.

Впрочем, вопрос о первичности борьбы или солидарности будет нами рассмотрен более подробно ниже. Сейчас нам важно установить, что органическое строение мира, позволяющее говорить о мире как целом, есть некая первоосновная реальность. Однако, с другой стороны, мир, разумеется, далек от полноценной органической целостности. Органическая целостность имеет различные *степени* и

качества. Совершенная органическая целостность означала бы абсолютное преодоление пространственно-временной разобщенности и чуждости, внутренней враждебности бытия. Она означала бы, следовательно, преодоление *смерти* и *греха*. Она означала бы царство абсолютно полноценных, абсолютно неповторимых личностей, находящихся между собой в совершенном любовном общении и осуществляющих гениальные творческие акты. Она означала бы свободное вхождение их в Абсолютную Личность – Бога и Его Царство. Совершенная органическая целостность могла бы осуществиться лишь в Царствии Божием, в котором «времени больше не будет»⁸⁸ (ибо здесь не было бы пропасти между прошедшим, настоящим и будущим, зияющей в нашем мире).

Идеал этот недостижим, разумеется, на биологическом уровне. Совершенная органическая целостность есть понятие духовного порядка. По сравнению с ним та степень органической целостности, которая осуществлена в нашем мире, может показаться ничтожной. Тем не менее, по сравнению с картиной мира, рисуемой механистическим мировоззрением, она разительна и онтологически глубинна. В частности, действие на расстоянии, целостное строение органического мира, единство души – неразрешимые загадки с точки зрения механистического мировоззрения – получают свое метафизическое объяснение с точки зрения мировоззрения органического. Не теряя ничего в своей таинственности, они перестают быть противоречиями.

В свете органического мировоззрения становится понятным, что в мире *все имманентно всему*, что пространственно-временная разобщенность бытия не абсолютна, что между телами и душами существует внутренняя связь, к реальности которой мы становимся все более глухи в силу механистического образа мышления, который столь свойственен нашей индивидуалистической цивилизации.

Глава 6. Иерархическое строение бытия

6.1. Постановка проблемы

Итак, по своему строению всякий элемент бытия может быть механическим агрегатом (неупорядоченным или машинообразным) или органическим целым (в той или иной степени органичности). Нормальная форма функционирования агрегатов – причинность. Нормальная форма функционирования целостностей – целесообразность. При этом, поскольку всякое органическое целое является вместе с тем и агрегатом, в нем действует также и закон причинности.

Важно при этом подчеркнуть, что органическое целое *невыводимо* из агрегата, однако механический агрегат может быть понят из органического целого, а именно как продукт его распада, как предел ослабления органичности. Этим принципом *степени* органичности преодолевается дуализм основных форм строения бытия (дуализм механических и органических систем).

Разумеется, анализ *строения* бытия недостаточен еще для определения *содержания* видов бытия. Вопрос «механическая сумма или органическое целое», имея первостепенное методологическое значение, не может все же заменить собой проблемы качественного содержания видов бытия (проблема эта обычно принимает вид спора «материализма» и «идеализма» – дух или материя?). Система метафизики не может быть завершена без той или иной постановки и решения этой проблемы.

В настоящей главе представлен набросок введения в метафизику: анализ главных черт основных видов бытия – *материального, биоорганического, психического, социального и духовного*. Лейтмотив настоящей главы – идея качественного повышения видов бытия по этим ступеням, идея иерархичности бытия. Мысль эта, разумеется, не нова. В древности ею была проникнута метафизика Аристотеля. В наше время лучший анализ иерархичности видов бытия был дан Н. Гартманом. В основном мы придерживаемся постановки этой идеи, как она была выражена Гартманом. Однако идея иерархичности бытия ассимилирована здесь в духе органического мировоззрения и

приобретает в силу этого иной смысл, чем гартмановская классификация, отклоняясь от нее в ряде существенных пунктов.

Традиционная прямолинейная постановка проблемы качественного содержания бытия («дух или материя», «идеализм или материализм») грешит тем, что здесь понятиям материи и особенно духа придается слишком широкое значение: очень часто «дух» отождествляется с психикой вообще, тогда как на самом деле между душевной и духовной жизнью существует дистанция весьма почтенного размера. Кроме того, средний между психикой и материей вид бытия – бытие биоорганическое – обычно игнорируется в своем качественном своеобразии: органическое бытие при этом понимается просто как «одушевленная материя», как некая механическая совокупность «духа» и «материи». На самом же деле органическое бытие обладает своеобразными, лишь ему присущими чертами и не может рассматриваться как простая сумма: дух плюс материя. И, наконец, понятие материи подверглось за последние десятилетия весьма существенному изменению, мимо которого не может пройти философия, предвосхитившая, впрочем, многие открытия современной физики.

Нужно при этом подчеркнуть, что деление видов бытия на пять категорий отнюдь не означает «квинтилизма» (учения о пяти мировых субстанциях). Здесь речь идет не о субстанциях, а о видах, ступенях бытия. Идея субстанции вообще чужда духу органического мировоззрения: метафизика субстанций представляет собой, повторяем, продукт механистической постановки онтологических проблем. Не взаимоотношение между субстанциями, а взаимоотношение между идеальным и реальным бытием – вот центральная проблема органического мирозерцания. Ибо «органическое целое» и есть не что иное, как *единство идеального и реального бытия*.

6.2. Бытие материальное

Бытие материальное, материя есть некая чувственно воспринимаемая реальность, существующая в пространстве и во времени и выражимая математически. Особенно существенна при этом связь материи *спространством*. Протяженность материи составляет ее самый специфический признак. Материя рассеяна в пространстве и вне пространства перестала бы быть материей. Недаром Гегель определял материю как *Auseinandersein* – «вне-себя-бытие»⁸⁹, как пространственно-временную *внеположность*.

Столь же существенна связь материи с числом. Именно по отношению к материи больше всего оправданы слова из Библии о том, что «положил Господь меру и число всем вещам». Все успехи физики в деле познания материальной природы были одержаны благодаря применению математического метода. Современная физика, порвав с традициями классической механики Галилея и Ньютона и евклидовой геометрией, пользуется лишь более утонченными математическими «конструкциями», потерявшими свой прежний наглядный характер. Можно даже сказать, что современная физика, т.е. теория относительности и квантовая теория, стала еще более математической, чем прежде. (Недаром один из современных физиков сказал, что материя в современном понимании превратилась в «пучок дифференциальных уравнений».)

Но если протяженность и количественная множественность составляют, так сказать, априорные черты строения материи, то ряд других китов, на которых держалось традиционное понятие материи, подвергся в современной физике революционному преобразованию. Так, на основании исследования радиоактивности элементов, равно как и на основании квантовой теории, современная физика отбросила понятие материи как инертной массы, состоящей из непроницаемых неделимых частиц (корпускулярная теория материи), движущихся по закону механической причинности (следствие равно причине), т.е. по инерции. В современном понимании

материя проницаема и динамична. Движение или, вообще говоря, изменение, «творческая изменчивость» составляет присущее материи первосвойство. Далее, принцип механической причинности, который в течение веков считался аксиоматичным, потерял как будто свою непререкаемую значимость: современная физика предоставляет все более места закономерности статистической, вычисляемой при помощи теории вероятности и оставляющей известный простор случайности.

На основании всех этих открытий и теорий, поколебавших, между прочим, закон сохранения материи, некоторые физики, пытаясь философски осмыслить этот переворот, утверждают, что материя «исчезла»⁹⁰, что она одухотворилась и что в недрах ее имеет место «свобода воли», понимаемая, кстати говоря, как чистый произвол. Закон причинности некоторыми физиками вообще выбрасывается за борт.

Огромное философское значение целой серии революционных «переоценок ценностей» несомненно. Парадоксально, но факт: *преодоление материализма* произошло, главным образом, благодаря *анализу глубинной структуры материи*. Та твердыня, опираясь на которую материализм нередко производил успешные вторжения в область биоорганического и психического бытия, оказывается взорванной изнутри.

Необходимы, однако, осторожность и критичность в оценке открытий и теорий современной физики. Если в свое время принципы классической механики считались многими неопровержимым доказательством в пользу философского материализма (Бюхнер, Фогт, Молешотт), то это указывало лишь на отсутствие подлинно философского, критического духа. Материализм, ссылавшийся на принципы классической механики как на «доказательство» своей истинности, не может не быть назван наивным. Но столь же наивен и спиритуализм, провозглашаемый «научно доказанным» неумеренными приверженцами квантовой теории.

Материя «исчезла» лишь с точки зрения корпускулярной теории. По существу же, она лишь переменила свои свойства,

став проницаемой, динамичной и, в известных пределах, органичной. Правда, больше нельзя говорить о материи как о субстанции: субстанциальное, вещественное понимание материи несовместимо с данными современной физики (впрочем, оно было отброшено еще Лейбницем и Кантом). Однако с полным правом можно и теперь говорить о *материальных процессах*, в отличие от процессов иной категориальной структуры. Если прав Рассел, утверждая, что за последние десятилетия наше знание духа материализовалось, а знание материи одухотворилось, то все же незыблемой остается грань, отличающая материю от иных типов бытия (хотя эта грань и перестала быть пропастью).

Однако, повторяем, мысль о материи как о некой *непроницаемой* сущности, всецело подчиненной закону механической причинности, современной физике пришлось отбросить. Вообще кризис детерминизма – самый больной нерв современной физики; в этом пункте и заключается центр тяжести того переворота во взглядах на материю, под знаком которого стоит современная наука. Принципиальная непредвидимость внутриатомных процессов («принцип неопределенности» Гейзенберга) дает эмпирическое (а не только метафизическое) основание говорить о возможности микроскопической (которой практически можно пренебречь) «свободы воли» микрочастиц и микроволн. Если сам основатель квантовой теории Макс Планк и продолжает утверждать принципиальную незыблемость детерминизма (с точки зрения Высшего Существа), то это уже дело *веры*, а не мнимого знания, как прежде.

Что же может сказать по этому вопросу философия? Во-первых, то, что с точки зрения физики «принцип неопределенности» настолько же не доказывает индетерминизма, насколько классическая механика Галилея и Ньютона не доказывала правоты детерминизма. Ибо, поскольку физика имеет дело с явлениями материальными (а не сущностью бытия), теоретически вполне правомерен взгляд, согласно которому закон причинности господствует в мире явлений, а не «вещей в себе». В свою очередь, научно

неопровержим взгляд, что индетерминированность внутриатомных процессов есть следствие нашей ограниченности; по существу же, как в макро-, так и в микрокосмосе господствует всемогущий закон причинности.

Однако, с другой стороны, нет сомнения в том, что классическая механика серьезно препятствовала индетерминистам перенести вопрос свободы воли из плоскости чистой метафизики в плоскость непосредственного опыта, в плоскость «физики». В этом отношении «принцип неопределенности» Гейзенберга дает в руки индетерминистам сильный эмпирический аргумент. Смысл этого аргумента может быть понят, однако, лишь на основе определенной философской системы; сам же по себе взятый, «принцип неопределенности» не опровергает детерминизма.

Наряду с «принципом неопределенности» Гейзенберга эпохальное философское значение имеет учение современной физики об *органическом строении материи*. Согласно этому учению (в формулировке Планка), «каждая материальная точка системы находится одновременно во всем пространстве, занимаемом этой системой, и притом не посылаемым ею силовым полем, но своей массой и своей энергией». Т.е. строение, например, атома (который, согласно современной физике, представляет собой целую систему) носит не механический, а органический характер. В нем имеет место не только взаимодействие частиц, но и воздействие целого на части.

Тем не менее как индетерминированность, так и органичность строения присущи материи в микроскопической степени и констатируемы лишь по отношению к микрочастицам. Практически же, т.е. по отношению к нашим «грубым» органам чувств, материя остается той косной, механической силой, за какую она испокон веков считалась.

Таким образом, современная физика дает необычайно сильные аргументы в пользу признания *духовных основ* материи, точнее, материальных процессов. Однако, повторяем, это признание несколько не подкрепляет наивного спиритуализма во взгляде на материю. Ибо несомненно, что

первично органичная и «свободная» материя имеет стихийную и сильную тенденцию к механизации, косности, детерминизму. (Недаром Пуанкаре говорил: «Материя – это детерминация».) Иначе говоря, имея духовные основы, материя все же остается материей – в ней (в первичной, «духовной» материи) есть роковая тенденция к «материализации». Поэтому нельзя считать «косную» материю, данную нам в опыте, за продукт грубости наших органов чувств. В самой материи есть тенденция к косности, которая и делает ее материей. Согласно этому взгляду, если бы мы обладали способностью проникать вглубь вещей, мы увидели бы, что в основе материи лежит живое духовное начало – «субстанциональный деятель» (по терминологии Лосского), однако наряду с этим мы увидели бы «материализацию» и механизацию этого начала по мере его вступления в пространство. Поэтому *причинность* остается по-прежнему (хотя и с оговорками) основной категорией материальных процессов.

Таким образом, не поступаясь принципами органического мировоззрения и признавая первичную органичность и индетерминированность материи, можно в то же время повторить слова Пуанкаре: «Материя – это детерминация». Материя остается низшим пластом бытия, в котором явлено наибольшее приближение к косности.

Философия физики различает три основные теории материи:

1) «Корпускулярная теория» (называемая также «атомистической»), согласно которой материя состоит из неделимых мельчайших частиц, как бы они ни назывались – «атомы», «электроны» и т.п. В настоящее время эта теория претерпела столь решительные удары, что у нее осталось мало защитников.

2) «Энергетическая теория», видящая в материи одно из проявлений энергии. Первым шагом на пути к энергетическому пониманию материи стал закон сохранения энергии при превращении ее из одного вида в другой (например, из тепловой в кинетическую), установленный Р. Майером. Однако при этом энергия все же понималась материально, в основном

– кинетически. Даже электрическая и радиоактивная энергия кое-как укладывались в кинетические схемы. Лишь в самое последнее время удалось установить переход материи в чисто энергетическое (нематериальное) состояние. Большинство современных физиков придерживается энергетизма.

3) «Динамическая теория», согласно которой материя есть особое состояние равновесия сил. Здесь материя сводится к продукту действия сил. Теория эта впервые была высказана Бошковичем⁹¹ и затем в более строгой формулировке – Кантом. Важно подчеркнуть, что здесь сила понимается не как свойство материи, а как то, что лежит в основе самой материи и ее «производит». Энергетизм и динамизм сходятся в неприятии корпускулярной теории. Есть, однако, различие между энергетизмом и динамизмом: понятие энергии не предполагает понятия ее «носителя», в то время как сила немыслима без ее субстанциального источника – «субстанциального деятеля» (которого необходимо мыслить по бесконечно отдаленной аналогии с человеческим «я»). Поэтому, по нашему мнению, энергетизм находится на полпути между «корпускулярным» и «динамическим» пониманием материи. Энергетизм не вполне освобождается от материализма. Это утонченный, завуалированный материализм. Динамическая же теория материи (не менее энергетизма подтверждаемая современной физикой) решительно утверждает, что материя как субстанция не существует, что есть лишь материальные процессы, в основе которых находятся сверхматериальные, сверхпространственные «субстанциальные деятели», носители сил, вступающих в пространство. Полное преодоление материализма в физике возможно лишь на основе «динамической теории».

6.3. Бытие биоорганическое

Бытие биоорганическое существует на основе материального и представляет собой не что иное, как бесконечно сложное видоизменение материальных процессов. Однако никакой биологический организм необъясним всецело из материальных процессов, т.е. чисто причинно. Строение организма несводимо к сумме составляющих его частей в силу того, что оно есть органическое целое. Биоорганические процессы необъяснимы всецело законом причинности. Детерминация биоорганических процессов носит иной категориальный характер – характер *целесообразности*, включающей в себя причинность, но не исчерпываемой ею. Поэтому самое детальное знание материальной, причинной стороны биологических процессов не в состоянии объяснить сущности *жизни*. Для биологии жизнь всегда останется предельным понятием, *тайной*.

Биоорганическое бытие хотя и сводимо (в идеале) к процессам материально-причинным, однако *невыводимо* из них, подобно тому как высокохудожественную статую можно «свести» к сумме материальных частиц, однако создать эту статую может лишь гений скульптора. Иначе говоря, хотя организм основывается на материальном фундаменте, тем не менее он перерастает этот фундамент. Материя есть лишь необходимый *материал* для воплощения органической формы. Организм предполагает наличие не только материи, но и сверхматериального, сверхмеханического фактора – «скульптора жизни». Бытие биоорганическое качественно отличается от материального, представляет собой некую новую категорию.

Правда, и современная физика приходит к выводам о «нематериальном» характере материи (квантовая теория), утверждая наличие известной степени органичности и индетерминированности в строении материи. Однако органичность и индетерминированность присущи материи в минимальной степени. Кроме того, если даже видеть сущность

материи не в сумме материальных частиц, а в энергетических квантах, то этим нисколько не объясняется своеобразие органической жизни. Ибо признание того, что организм есть сумма квантов, дает немногим более для понимания его своеобразия, чем прежний материалистический взгляд на организм как на механическую совокупность атомов. «Живой мир, – пишет Завадская, – представляет собой замкнутый мир существ, и никакими усилиями науки не удалось до сих пор создать ни одной живой клетки. Живой мир берет из неживого необходимый для себя материал, но не просто берет, а ассимилирует».

Живой мир предполагает своеобразную организацию материи, выражающуюся в особых функциях: питания, роста и размножения. В неорганическом мире можно найти лишь бесконечно отдаленные аналогии этих функций, характерных для мира живых существ.

В питании (которое на низших ступенях развития совпадает по функции с дыханием) проявляется наибольшая степень зависимости организма от внешнего мира. Организм, лишенный питательных веществ, осужден на быструю гибель. Однако питание же служит доказательством автономности и самобытности жизни: воспринимаемые при питании вещества ассимилируются, перерабатываются организмом сообразно присущим ему потребностям. Особенно ярко эта ассимилирующая способность проявляется у растений, этих «величайших химиков земли», словно чудом превращающих неорганические вещества в годные для организма. В *росте* выявляется внутренняя активность целестремительного, творческого жизненного фактора. Рост, развитие сопровождаются дифференциацией частей, при сохранении и усилении единства целого. В *размножении* проявляется сверхиндивидуальная активность живых существ, их способность утверждать себя во времени. Размножение есть утверждение родовой индивидуальности данной группы живых веществ, в размножении проявляется присущее жизни стремление к бессмертию. (Кстати сказать, природа совершенно равнодушна к гибели миллионов живых существ;

жизнь индивида для нее ничто. Однако в то же время природа ревниво заботится о сохранении рода.)

Таким образом, в питании, росте и размножении, по возрастающим ступеням, проявляется целестремительный, творческий, сверхматериальный фактор, составляющий «спецификум» жизни. Для неисправимых материалистов приведем следующее соображение: организм беспрестанно обновляется; как показывают данные биологии, по истечении нескольких лет весь материальный состав высокоразвитого организма меняется до мозга костей, и тем не менее форма и строение организма остаются тождественными себе. Следовательно, это сохраняемое тождество организма не есть функция материи, а упорядочивающее материю начало.

Невнимание к присущей жизни целестремительности – самое слабое место дарвинизма, пытающегося понять жизнь при помощи методов, применимых лишь к области неорганического, т.е. механически и причинно. Как известно, дарвинизм объясняет развитие организма случайно-счастливыми изменениями, вызванными влиянием среды и закрепляемыми затем наследственностью. Однако использование случайно-счастливых изменений, равно как и «закрепление» их, возможно лишь на основе *инстинкта самосохранения*, т.е. фактора, по своему смыслу, телеологического. Критики дарвинизма уже не раз указывали на то, что влияние среды и «борьба за существование» объясняют лишь вымирание неприспособленных, а не творческое развитие жизни. Впрочем, дарвинизм давно уже преодолен в современной биологии и сохраняет свое значение главным образом как классическое заблуждение (ибо классические заблуждения необыкновенно поучительны в деле искания истины).

Итак, организм представляет собой органическое целое, а не механическую сумму; даже на внешние раздражения организм реагирует всегда как целое (стоит подчеркнуть, что даже такие «материалистические» направления биологии, как рефлексология Павлова или американский бихевиоризм, исследуют реакцию организма как целое, не стремясь свести их

к усложненному химизму). Именно поэтому целестремительность является нормальной формой деятельности организма. Неоценимая, философски значимая заслуга «неовитализма»^{**} (Дриш, Икскуль) заключается в опытно-спекулятивном опровержении всякой материалистически ориентированной биологии. Ибо неорганическая материя играет в организме роль *материала*, являющегося объектом воздействия сверхмеханического, сверхматериального фактора «энтелехии» (т.е. как бы дирижера жизненных процессов, «носителя жизни»). В силу этого жизнь нельзя понять как «надстройку» над неорганическим базисом. Жизнь не есть случайно-счастливое следствие игры неорганических сил; наоборот, неорганические процессы суть лишь материал для воплощения сверхматериального фактора, направляющего их течение к осмысленной цели (как бы мы ни называли этот фактор: «энтелехией» вместе с Дришем или «жизненным порывом» вместе с Бергсоном). Нет поэтому ничего более беспомощного и вульгарного, чем определение Энгельсом жизни как «особой формы существования белковых тел»⁹². Единственно, что можно извлечь из этой мысли, – это указание на то, что именно белковые вещества, благодаря их способности соединяться с кислородом, а также благодаря «трепетности» их реакций, стали благодарным материалом для воплощения творчески-изменчивой стихии жизни.

Однако целостность, присущая организму, проявляется не только в пространстве, но и во времени: прошлое организма присутствует в настоящем, действительно определяя систему его реакций в настоящий момент. В органическом мире *прошлое реально*. Оно образует так называемый «исторический базис реакции» – способность организма реагировать на внешние и внутренние раздражения сообразно своему прошлому опыту. При этом под «прошлым опытом» надо понимать не только индивидуальную, но и родовую историю организма. Прошлое рода реально и для индивида, что выражается в известном законе Геккеля, согласно которому индивидуальное развитие

организма («онтогенез») повторяет в ускоренном темпе развитие рода («филогенез»)⁹³.

«Исторический базис реакции» (термин Дриша) означает, что организм *развивается*, что он проходит стадии рождения, созревания, расцвета и умирания. Все живое развивается и стареет. При этом, согласно телеологическому взгляду на жизнь, старение и умирание имеют внутренние, а не только внешние причины. Организм стареет и умирает не потому только, что в его теле накапливаются вредные вещества (материалистический взгляд), но прежде всего потому, что он не в состоянии больше нести в себе бремя прошлого.

При этом нужно также отметить, что «исторический базис реакции» не означает того, что биоорганизмы обладают способностью памяти, которая составляет специфическую черту более высокой ступени бытия – мира психики. Ибо психическая память предполагает объективацию прошлого – способность сознательного вспоминания. «Память» же организмов не объективирована, она совершенно бессознательна. Земон ввел специальный термин для органической памяти (в отличие от психической) – «мнема».

Эволюция органического мира в целом характеризуется, как это замечено было еще Спенсером, *дифференциацией и интеграцией*⁹⁴, при сохранении гармонического отношения между ними. В этом лежит основание того, что развитие органической природы идет в направлении все большей *индивидуации*. В высших формах органической жизни индивидуальность более ярко выражена, чем в низших, где не всегда можно говорить об индивидуальном существовании простейших организмов. Однако за высшую степень индивидуации организма приходится расплачиваться смертью. Простейшие организмы менее подвержены смерти, они живут скорее родовой, чем индивидуальной жизнью, да и граница эта не везде заметна. Можно подумать, что из двух возможностей – родового бессмертия при отсутствии индивидуальности и развития индивидуальности при подверженности смерти – природа имеет тенденцию выбирать второе.

Мы уже подчеркивали, что зависимость высших категорий бытия от низших не носит того одностороннего характера, который утверждается упрощающей метафизикой материализма: высшие категории ни в коем случае нельзя понимать как «надстройку» над низшими, как простую или даже сложную «функцию» последних. Эта тенденция приводит к грубому насилию над феноменами, к игнорированию специфического и своеобразного характера феномена высшего порядка.

Зависимость высших категорий бытия от низших надо понимать в том смысле, что низшие категории являются *материалом* воплощения высших. Органическое начало есть *форма* для неорганической материи. Биоорганическое бытие зависит от материального, поскольку всякая форма зависит от материала, без которого она не имеет возможности воплотить себя. Однако более глубокий характер имеет обратная зависимость – материи от формы, ибо от формы зависит целесообразное использование материала в интересах сохранения и развития. Воздействие материи на форму есть воздействие *частей на целое*. Воздействие формы на материю есть воздействие *целого на части*. Первая форма зависимости носит причинный, вторая – целесообразный характер. Объяснение совмещения этих двух форм детерминации во всяком организме требовало бы особого исследования. Однако само это совмещение есть факт, из которого должен исходить всякий натурфилософ.

6.4. Психическое бытие

Бытие психическое, душевная жизнь представляет собой новую категорию, качественно отличную от бытия материального и биоорганического, хотя и основывающуюся на них. Несомненна зависимость психики от материи – правда, через посредство биоорганической жизни. Однако, несмотря на эту зависимость, душевная жизнь представляет собой новое измерение, новое качество бытия, столь же несводимое к процессам биоорганическим, как последние несводимы к процессам материальным.

С формальной стороны, психика отличается от материи и организма тем, что психические акты и состояния существуют *не в пространстве, а в чистом времени*. Поэтому все количественные определения по отношению к душевной жизни имеют лишь символическое значение, душевная жизнь выражима только в качественных определениях.

Можно отметить еще целый ряд специфических черт, присущих исключительно психике: душевные состояния *взаимопроницаемы* (всякое переживание есть сложно-слитный комплекс), в противоположность непроницаемости материи; далее, лишь к области душевной жизни непосредственно применимо понятие *акта* как внутреннего, *творческого усилия*; лишь в области душевной жизни можно говорить о ее «*внутреннем состоянии*». Наконец, душевная жизнь носит ярко выраженный *персональный, личностный* характер, она характеризуется *интимностью, слитностью* с нашим «я». Поэтому единственный подлинный источник познания душевной жизни – *самонаблюдение*. Резюмируя, можно сказать, что душевная жизнь обладает характером органической цельности в качественно превосходной степени, превышающей органическую цельность биологического организма.

Что же касается динамической стороны душевной жизни, то она не может быть исчерпана ни понятием причинности, ни категорией целесообразности, хотя обе эти категории действительны и для психики. Душевная жизнь, с динамической

стороны, есть некий свободный, сплошной творческий поток, наиболее блестящее описание которого дал Бергсон.

При этом отношение психики к организму носит несколько иной характер, чем отношение организма к материи. Правда, психика подобным же образом основывается на органических процессах, как организм основывается на процессах материальных. И мало того, психика столь же не-выводима из процессов биоорганических, как последние – из процессов материальных. Если бы даже наука когда-нибудь достигла возможности выразить все психические акты и состояния на языке физиологических *рефлексов* – даже и в этом предельном случае наше знание *сущности* душевной жизни не обогатилось бы ни на йоту (хотя непомерно обогатилась бы физиология, точнее, знание физиологических коррелятов психики). Ибо душевная жизнь в своей чистой форме доступна лишь *самонаблюдению*, и смысл рефлексов был бы понятен лишь на основании сравнения их с самонаблюдаемыми внутренними состояниями. Однако, повторяем, есть существенное отличие между отношением организма и материи, с одной стороны, и отношением психики и организма, с другой. Биоорганический сверхмеханический фактор («энтелехия» Аристотеля и Дриша) формирует *материю*, будучи все же связан материей как материалом. Душевная же жизнь связана с органическими процессами лишь как со своими «носителями»; по существу же она *свободна* от них, открывая новое, бесконечно более *богатое* измерение бытия. Гнев, восхищение, отчаяние, умиление, любовь, ненависть, презрение, благоговение – все эти психические состояния бесконечно богаче по содержанию, чем те физиологические корреляты их, которые, по-видимому, когда-нибудь станут достоянием физиологии. Если позволительно пользоваться аналогиями, то физиологические рефлексы представляют собой как бы партитуру, психические же состояния – исполняемую по партитуре симфонию, глубина, красота и смысл которой доступны лишь через живое сопереживание, через музыкальную интуицию.

Иначе говоря, физиологические рефлексы – не «материал» воплощения души, но лишь телесные симптомы душевной

жизни. Поэтому можно сказать, что душевная жизнь имеет еще более своеобразную структуру по сравнению с биоорганизмом, чем биоорганические процессы – по сравнению с неорганической материей.

Душевная жизнь свободна от своего биоорганического фундамента, несмотря на свою зависимость от него. Эта «свобода в зависимости» не есть логическое противоречие, а яркий пример живой диалектики бытия – «единства противоположностей», но не в марксистском, а в гегелевском смысле слова.

Итак, главный и незаменимый источник познания душевной жизни – самонаблюдение (и интуиция чужого «я»).

Однако осуществить внутреннее видение собственной душевной жизни не так легко – не в силу природы предмета, а в силу того, что механистические привычки мышления мешают чистоте и подлинности самонаблюдения, адекватному переводу самонаблюдения на язык отвлеченной мысли. Так, если самонаблюдающий заранее скажет себе, что он будет наблюдать связь представлений, возникновение ощущений и т.п., то это значит, что он уже смотрит на собственную душевную жизнь сквозь очки принятых на веру положений о том, что душевная жизнь складывается из ощущений, представлений, понятий и т.д. Кроме того, внимание большинства людей настолько приковано к внешнему миру, что им представляется ненужным и противоестественным «обратить глаза души» (по выражению Платона) внутрь себя и осуществить акт самонаблюдения. Коль скоро, однако, эти препятствия (предвзятость к самонаблюдению и отвращение к нему) преодолены, можно констатировать следующие истины, подсказанные уже предшествующим изложением.

1. Душевные состояния или, как их иногда называют, «факты сознания» –*непротяженны*, не находятся в пространстве (в пространстве, в теле находятся их физиологические корреляты); они – чисто качественные. Эта, по существу, простая истина о непространственности душевной жизни с трудом усваивается, однако, многими умами, слишком привыкшими иметь дело с явлениями в пространстве. Но

достаточно понять, что сама постановка вопроса о том, какой величиной, фигурой и т.п. обладает та или иная моя мысль, мое чувство, моя воля, – нелепа, чтобы убедиться в непространственном характере души. Даже те душевные функции, которые непосредственно связаны с телом, не могут быть точно локализованы.

«Душа находится целиком в теле и в каждой части тела» (Дуне Скот)⁹⁵. Непространственная целостность души есть основное ее свойство, из которого должна была бы исходить всякая психология. Строго говоря, душа вообще не находится в теле; скорее наоборот – тело находится в душе как орган или орудие ее проявления в пространстве, в материальном мире. С этой точки зрения, уничтожение тела лишает душу возможности действовать в нашем материальном мире, но отнюдь не может уничтожить самую душу.

Подобно тому как музыкальная симфония может быть сведена к совокупности колебаний воздушных волн такой-то длины – но это сведение само по себе не дает нам никакого понятия о красоте и смысле этой симфонии, – подобно этому сведение душевной жизни к совокупности условных и безусловных рефлексов само по себе ничего не дает нам для понимания сущности душевной жизни. Рефлексология, в лучшем случае, схватывает, так сказать, тени души в пространстве, но не саму душу.

2. В душевной жизни нет ничего статического, неподвижного. Душевная жизнь есть сплошной поток изменений, подчиненный некоему, в свою очередь изменчивому, ритму. Не может быть двух абсолютно равных между собой душевных состояний, хотя бы в силу того, что мнимо похожее на предшествующее состояние уже окрашено воспоминанием об этом предшествующем состоянии. В сплошном потоке душевной жизни нет и не может быть перерывов; прерываться могут лишь отдельные мысли, представления, но не сам поток внутренней жизни. Душевная жизнь динамична. Душа никогда не прекращает своей деятельности; «душа мыслит всегда» (Мальбранш), даже во сне (частичным доказательством чему являются сновидения, лишь незначительная часть которых, по

данным современной психологии, удерживается в дневной памяти).

3. Прошлые душевные состояния не исчезают бесследно, а проникают собой состояния данного момента, влияя на весь дальнейший ход душевной жизни. В душевной жизни прошлое не умирает, а присутствует в настоящем, участвуя в творчестве будущего. Настоящее насыщено прошлым и чревато будущим. *Память и воображение* – наиболее чистая стихия душевной жизни, в то время как в настоящем моменте всегда есть привкус телесности, материальности. Без памяти и воображения душевная жизнь свелась бы к ряду возникающих и тут же исчезающих моментальных ощущений (что, быть может, составляет психику примитивных животных).

4. При всей своей изменчивости и динамичности душевная жизнь отнюдь не хаос, она являет собой живое единство, насквозь проникнутое индивидуальным, интимным своеобразием личности. Уже первофеномен памяти есть живое и неопровержимое доказательство истонного единства психики. Ибо память предполагает соотнесенность всех пережитых и переживаемых душевных состояний к единому, тождественному пункту – «я»; в противном случае мы не признавали бы свое прошлое как свое.

* * *

Иначе говоря, душевная жизнь представляет собой высокую степень органической целостности в ее неповторимо-индивидуальном оформлении. Если в биологическом организме преодолевается пространственная внеположность частей путем единства совершаемых функций, то в душевной жизни преодолевается пропасть, отделяющая прошлое от настоящего, преодолевается временная разобщенность отдельных моментальных состояний. Стихия душевной жизни побеждает время – в памяти и в воображении. Но, с другой стороны, эта победа, разумеется, условна. Сознание невозвратимости прошлого и неуверенности в будущем лишней раз подчеркивает, что в условиях нашего, далекого от идеала совершенной органичности мира неосуществима целостность времени, преодоление разрывов между прошлым, настоящим и будущим.

Поэтому на дне всякого, даже радостного воспоминания всегда лежит грусть о прошлом, и ко всякому, даже радостному ожиданию, примешана доля страха.

Душевная жизнь – более глубокий вид целостности, чем те ее формы, которые явлены в биологическом организме. Непосредственное описание душевной жизни утверждает нас в правоте органического мирозерцания. Ибо, поскольку мы мыслим душевную жизнь механистически, как сложную игру отдельных представлений, ощущений, мыслей и т.д., мы никогда не проникнем к ее первоисточкам. Мало того, при этом мы насилуем и извращаем подлинную, целостную картину душевной жизни. Это, разумеется, не значит, что ощущения и представления – вымыслы научной психологии. Однако они существуют как отдельные моменты *целостного фонда* душевной жизни. В душевной жизни осуществляется, больше чем где бы то ни было, примат целого над частями. Иначе говоря, представления не накладываются друг на друга, образуя как бы психическую «мозаику»; скорее, они проникают друг друга, и лишь наше внимание выделяет из этой слитности одно или несколько представлений, поскольку в данный момент именно эти представления имеют для нас жизненное значение. Неправота позитивистской «психологии без души» заключается именно в механистическом, «мозаичном» понимании душевной жизни, с которым в современной психологии должно быть покончено. Правда, очень часто представления возникают в нашей душе как бы произвольно, без всякой видимой целесообразности. Однако эта произвольность отнюдь не означает случайности, не означает механистического нагромождения ассоциаций, всплывающих на поверхность сознания. Современный психоанализ (учения Фрейда, Адлера, Юнга) убедительно показал, что возникновение в сознании произвольных ассоциаций коренится в *подсознательных тенденциях*, что они имеют символическое значение, служа симптомами для выражения этих подсознательных стремлений. Подсознание есть корень души. Подсознательные же тенденции руководятся не сознательной волей, знающей границы достижимого, но исключительно стремлением к определенной

ценности (грубо говоря – стремлением к «удовольствию»), без оглядки на окружающую нас реальность и на препятствия к достижению взыскуемой ценности. Как выражается Фрейд, они руководятся исключительно «принципом удовольствия», а не «принципом реальности»⁹⁶. Следовательно, в мнимо произвольной игре представлений организующим и направляющим началом являются целеустремленные, хотя и не всегда сознаваемые, подсознательные тенденции. Исконная органичность и динамичность душевной жизни получает в психоанализе свое глубинное подтверждение.

Но повторяем, что органичность душевной жизни носит более глубокий характер, чем органичность биологического организма. В душевной жизни не может быть пространственной внеположности частей, ибо душа не находится в пространстве. Органичность душевной жизни – чисто временна. В силу этого душевные состояния могут буквально проникать друг друга. Например, наблюдая с балкона красивый пейзаж и слушая в то же время симфонию, передаваемую по радио, я могу, опять-таки в то же самое время, унести мыслью в прошлое, воспоминание о котором было пробуждено во мне созерцанием пейзажа и музыкой. Конечно, мое внимание несколько отвлекается – то от пейзажа, то от звуков музыки, то от образов прошлого, но различные чувства и мысли, проникающие мое сознание и подсознание, сосуществуют в самом строгом смысле слова.

Еще более глубокий характер единства имеет память, в которой преодолевается, до известной степени, разрыв времени на настоящее, прошлое и будущее. Если почти все наше прошлое обычно покрыто мраком забвения, то все же оно существует в нас, мы носим его с собой. Мало того, сама граница между настоящим и прошлым относительна; это разграничение вносится в целостно-неделимую стихию души механистическим рассудком и интересами практики. Предоставим слово Бергсону, живо и красочно описавшему это взаимопроникновение прошлого и настоящего, составляющее основной закон строения психики:

«...Простой здравый смысл подсказывает нам, что, когда мы говорим о настоящем, мы думаем об известном промежутке времени. Какого времени? Невозможно установить его точно, это – нечто колеблющееся. Мое настоящее в данный момент – фраза, произнесением которой я занят. Но это только потому, что мне угодно ограничить этой фразой поле моего внимания. Это внимание может удлиниться или укоротиться, как промежуток между двумя остриями циркуля. Сейчас острия отдаляются как раз настолько, чтобы идти от начала до конца моей фразы; но если мне захочется отдалить их более, мое настоящее может обнять, помимо последней моей фразы, ту, которая ей предшествовала... Пойдем далее: внимание, которое (теоретически) может быть бесконечно расширяемо, могло бы задержать вместе с предыдущей фразой все предшествовавшие фразе лекции, и события, предшествовавшие самой лекции, и какую угодно часть того, что мы называем нашим прошлым. Следовательно, различие, проводимое между нашим настоящим и прошлым, если не произвольно, то, по крайней мере, ограничено протяжением поля, которое может охватить наше внимание к жизни. Настоящее занимает ровно столько места, сколько – усилие нашего внимания. Как только это специальное внимание выпускает что-нибудь из поля зрения, тотчас же то, что оно покидает, само собой становится прошлым. Одним словом, наше настоящее падает в прошлое, лишь только прекращается наш прямой к нему интерес... Внимание к жизни, достаточно сильное и достаточно свободное от всякого практического интереса, охватило бы, таким образом, в неделимом настоящем всю прошлую историю нашей сознательной личности – без сомнения, не как одновременность, но как нечто такое, что есть разом и непрерывное настоящее, и непрерывно движущееся: такова, повторяю, мелодия, воспринимаемая как неделимое и составляющая с начала и до конца непрекращающееся настоящее, хотя это постоянство не имеет ничего общего с неизменностью, как и эта неделимость – с мгновенностью. Это будет длящееся настоящее. И это не гипотеза. Случается, в виде исключения, что внимание сразу отрывается от своего

интереса к жизни: тотчас же, как по волшебству, прошлое становится вновь настоящим. У лиц, перед которыми встает угроза внезапной смерти, у альпиниста, низвергающегося в глубину пропасти, у приговоренного к повешению на эшафоте может произойти резкий поворот во внимании, как бы изменение в направлении сознания. Обращенное до сих пор к будущему и поглощенное потребностями действия, оно внезапно теряет к ним интерес. Этого достаточно, чтобы тысячи якобы забытых мелочей вспомнились, чтобы вся история личности развернулась перед ней, как панорама. Следовательно, прошлое тут было налицо, но не делалось того, что было нужно, чтобы его заметить»⁹⁷.

Благодаря этому взаимопроникновению прошлого и настоящего душевную жизнь можно определить как *«историческую систему»*, где настоящее состояние души не может быть понято без знания ее прошлого. Подчеркнем, что эта психическая память глубоко отличается от памяти органической, которая свойственна биологическим организмам. Органическая память тождественна дрессировке, в то время как психическая память предполагает свободу от прошлого, при присутствии этого прошлого в настоящем. «Тайна духа заключается в том, что он в любой момент несет с собой всю свою историю» (Кьеркегор). Чрезвычайно важно при этом подчеркнуть, что в пределах механических систем не может быть речи о реальности прошлого, о реальности истории в строгом смысле этого слова. Целостность души никогда не может быть постигнута до конца рассудком. Поэтому для научной психологии предмет ее исследования – человеческая душа – всегда останется «предельным понятием», тайной. Однако эта целостность души должна быть тем фоном, потерять из виду который – значит убить предмет своего исследования.

6.5. Социальное бытие

Социальное бытие есть особая категория, особая область бытия. Подобно душевной жизни, бытие социальное невыводимо из бытия биоорганического, хотя и покоится на нем. Так называемые «фито-социология» и «экология» имеют, правда, дело с «сотрудничеством» между растительными и животными организмами. Но взаимодействие это лишь с весьма грубыми натяжками может быть признано отдаленно напоминающим социальные явления в человеческом мире. Уже факт существования экологии как особой науки, как особой ветви биологии доказывает неподводимость под нее «нотосоциологии» – социологии в собственном смысле. Биологические законы действуют до известной степени и в социальном мире, но это констатирование ничего не дает для понимания законов социальных.

Социологию нельзя равным образом рассматривать как часть психологии. Разумеется, в социальном бытии есть своя психическая сторона, ибо социальное бытие возникает из *взаимодействия* между личностями. Однако сущность социальной жизни не исчерпывается ее психической стороной. Главная черта социального бытия подсказывается ее межиндивидуальным и межгрупповым, «интерментальным» характером. В социальном бытии мы имеем дело со взаимодействием личностей и общественных групп, в то время как психология изучает индивидуальную человеческую душу. Это различие достаточно четко отграничивает социологию от психологии. Правда, помимо индивидуальной существует также «коллективная» психология, изучающая «коллективную душу» народов, рас, культур, психологию масс и т.п. Социология могла бы быть подведена под коллективную психологию лишь в том случае, если мы смогли бы рассматривать все социальные явления как «представления» и состояния метафизической «коллективной души». Подобная трактовка коллективной психологии была бы, однако, метафизикой дурного толка, в духе панпсихизма. Если же понимать коллективную психологию в ее

специфическом, не излишне обобщающем смысле, как науку, изучающую коллективный слой души, то и тогда явления взаимодействия индивидуальных сознаний лишь частично попадут в разряд предметов, изучаемых коллективной психологией. Знание коллективной психологии (кстати сказать, науки еще зарождающейся) может существенно углубить социологию, но отнюдь не заменить ее.

Вообще, нужно сказать, что основывать социологию на психологии было бы такой же односторонностью, как и наоборот – основывать психологию на социологии. В самом строении психики есть социальная сторона. Однако ложным социологизмом было бы сводить душевную жизнь исключительно к социальным ее функциям.

Бытие социальное и психическое не субординированы друг другу, а координированы друг с другом. Между ними нет иерархического соотношения. Они оба основываются на биоорганическом базисе, и над ними обоими возвышается духовное бытие.

Социальное бытие есть своеобразная реальность. Ее основной чертой является взаимодействие между индивидами, между индивидами и социальными группами и между самими группами. Равным образом, социология изучает условия и факторы возникновения и распада групп и законы их взаимодействия. При этом социология рассматривает лишь общие формы этих взаимодействий, предоставляя изучение частных форм другим наукам (политической экономии и др.). В этом своем качестве социология есть самостоятельная, особая наука, право на существование которой дано особым характером ее предмета – социального бытия.

Социальные взаимодействия носят чрезвычайно сложный характер. В социальной жизни действуют многочисленные и многообразные факторы самого разного порядка, начиная от факторов чисто механических, биологических, собственно социальных (социально-психических) и кончая факторами духовными. Всякая попытка вывести социальную жизнь из какого-нибудь одного фактора представляет собой предвзятость, приводящую к грубому насилию над социальными

феноменами, представляет собой рецидив упрощающей метафизики монизма. Научная социология может основывать свои построения лишь на *плюрализме* факторов.

Однако плюрализм социальных факторов и вытекающая отсюда роль случайностей в социальной жизни отнюдь не означает ее хаотичности и неупорядоченности. Сколь ни велика в социальной жизни роль механических факторов (географических и т.п.), они скорее играют роль ее катализаторов, чем определяющего фактора. Каковы бы ни были факторы образования «коллективных единств» (социальных групп), – раз возникнув, они действуют как своеобразные, относительно самостоятельные социальные *целостности*. Мало того, такие механические факторы, как, например, орудия производства, в конечном счете суть продукты творчества людей, т.е. производные от творческого акта – начала органического.

Социальная жизнь может и должна быть понята прежде всего из нее самой, из факторов собственно социальных или, как принято говорить, «социально-психических», т.е. из социальных актов и их проводников (тех или иных условных социальных раздражителей – например, средств связи, лозунгов и т.п.)⁹⁸.

Методологически существенно важен вопрос: должна ли социология пользоваться психологическими понятиями, или ее идеал – искоренить всякий психологизм, приводящий к ненаучному «субъективизму», и, опираясь только на внешние факты, стать своего рода «коллективной рефлексологией» в духе учения Бехтерева? Нам представляется, что дилемма эта поставлена излишне радикально и потому неправильно. Бесспорно, что социология должна, прежде всего, рассматривать объективно данные факты, воздерживаясь по возможности от всех оценок и от всех психологических понятий. Для этого социолог должен вынести субъективные элементы за скобки, свести употребление их к минимуму. Однако, не говоря о неосуществимости этого идеала, для того чтобы понять смысл социальных явлений, нельзя не пользоваться психическими данными (а ведь психическое бытие настолько же дано,

насколько даны и внешние факты). Смысл социальных явлений может быть понят лишь интроспективно. Для этого недостаточен самый тщательный анализ состава и функциональных связей данной группы явлений. Характерно, что Питирим Сорокин, ученый, склонный к «объективизму» в социологии, кончил тем, что признал необходимость и ценность «смыслового метода», особенно при подходе к высшим формам социальной жизни, помимо обычных методов – причинного и функционального⁹⁹.

Для понимания характера социальных явлений первостепенно важен вопрос: сводится ли общество к сумме отдельных лиц, к равнодействующей их поведения, или оно представляет собой своеобразную реальность? С точки зрения крайнего «социологического реализма»¹⁰⁰, общество первичнее индивида, оно есть организм, органами или клеточками которого являются индивиды. С точки зрения крайнего «социологического номинализма», реально существуют лишь отдельные лица, в то время как общество есть производное от суммы индивидов, обозначаемое общим понятием («общество») лишь для языкового удобства, ради экономии мышления и слов, из-за нашей неспособности разложить сложную ткань социальной жизни на ее индивидуальные составляющие. Истина, как это часто (но не всегда) бывает, лежит посередине: общество не есть мифическая сущность, существующая вне и независимо от составляющих его индивидов, но общество нельзя рассматривать и как простую сумму или равнодействующую поведений отдельных лиц. Общество не есть простая сумма индивидов уже потому, что об обществе можно говорить лишь при условии *взаимодействия* (функциональной и причинной связи) между индивидами. Явление же взаимодействия вводит новый, неуловимый для механистических методов фактор: всякое взаимодействие представляет собой некую целостную систему. Однако одного факта взаимодействия недостаточно для образования «коллективного единства». Толпа еще не есть коллективное единство, взаимодействие между враждебными друг другу индивидами не создает из них социального целого. Коллективное единство образуется тогда, когда члены его почувствуют себя объединенными какой-либо общей целью,

общностью интересов, почувствуют себя солидаризованными через эту цель.

Нужно различать при этом органические группы, возникшие стихийно-бессознательно (например, семья как институт, племя), и группы, созданные и оформленные сознательной человеческой волей (например, профсоюзы, экономические тресты и т.п.). Строение групп первого рода приближается к органическому целому, строение групп второго рода – к механическому агрегату. Немецкий социолог Теннис называет группы первого рода *Gemeinschaft* (общностью), группы второго рода – *Gesellschaft* (обществом)¹⁰¹. Группы второго рода объединены общностью частных интересов. Группы первого рода – общностью бытия (волей к совместной судьбе). Ясно, что взаимодействие у «органических» групп носит более глубинный, более солидарный характер, чем у групп «механических», которые, тем не менее, социально, внешне более активны.

Однако термины *Gesellschaft* и *Gemeinschaft* употребляются нами в ином смысле, чем у Тенниса: «органические» группы могут быть объединены не только в порядке природно-стихийном, но и в порядке духовном – они могут быть объединены общей верой, общей идеологией. В их основе могут лежать не только биологические, но и духовные факторы. Солидарность во имя общей веры, общей идеи-силы может оказаться еще сильнее, чем солидарность инстинктивная. Поэтому тезис Тенниса о том, что развитие общественной культуры идет от «инстинктивных общностей» к механически дифференцированному «обществу», представляется нам ложным. Развитие механической цивилизации может, правда, пойти в обратном направлении, чем развитие органической культуры, но цивилизация может возникнуть лишь на основе культуры.

«Органические» группы носят самоценный, «механические» группы – служебный характер. Но сам служебный характер механических групп как бы указывает на то, что в основе их лежат – пусть через ряд посредствующих звеньев – группы «органического», самоценного характера. Идеальное отношение между «органическими» и «механическими» группами есть

отношение взаимодополнения: сфера социальных организаций существенно расширяет и обогащает лежащие в ее основе органически солидарные, самоценные группы. С.Л. Франк выражает различие между механическими и органическими группами в терминах «общественность» или «социальность» (группы механические) и «соборность» (группы органические)¹⁰². Терминология Франка представляется нам более подходящей, чем терминология Тенниса, которой мы пользовались до сих пор лишь для того, чтобы навести мысль читателя на механический и органический слои социального бытия.

Рассматривая общество в его современном аспекте, можно указать на две органические, «соборные» группы, отличающиеся особенной устойчивостью и высокой степенью органичности: семью и нацию. Возникнув на биологической основе, группы эти спаяны воедино прежде всего духовными, этическими факторами. В нации, например, наличествуют основные признаки духовного, личностного бытия: единство (национального) самосознания, свобода, своеобразие, направленность на сверхнациональные ценности («национальная миссия»).

В силу этого семья и нация могут быть названы чем-то большим, нежели «общественными организмами», – они суть «соборные личности». Группы, расположенные между семьей и нацией, носят более механический, более служебный характер: они служат или саморазвитию личности, или семье, или нации и государству. Разумеется, социальное развитие вовсе не заканчивается нацией или национальным государством. В будущем возможно образование человечества как всеобъемлющего социального организма, как всеобъемлющей «коллективной личности», а не только собирательного понятия. Однако на данном этапе человечество есть больше идея, чем реальное единство. Соответственно этому, интенсивность межнациональных отношений в настоящее время еще довольно слаба, она даже слабее, чем это было, например, в XIX веке.

Но, помимо семьи и нации, существуют и иные устойчивые органические группы, объединенные общностью бытия. К их числу относится в первую очередь церковь, являющаяся

«соборной личностью» в большей степени, чем семья или нация. Однако единство церкви есть явление в значительной мере сверхсоциального порядка. Церковь лишь внешней своей частью укладывается в сферу социального бытия, в плоскость социологии. Существуют также органические группы, созданные человеческой волей и обнаруживающие, тем не менее, высокую степень органичности (например, некоторые политические партии). Вообще общество многолико. Одна и та же личность может быть органически включенной в целый ряд разнокачественных общественных групп, независимо от того, оформлены они организационно или нет.

Первостепенную роль в социальной жизни играют также «объективированные социальные целостности» – *продукты* индивидуального и коллективного творчества, например язык, национальная культура, искусство. Однако мы говорим теперь не столько о факторах социальной жизни, сколько о ее живых субъектах.

Итак, обществу присуще органическое строение, скрывающееся за внешней социальностью, носящей скорее механизмоподобный характер. В своем целом общество есть коллективная личность, являющаяся естественным дополнением личности индивидуальной. Эта изначальная «личностность» общества проявляется и во времени – в истории. Всякая органическая группа также имеет свой «органический базис реакции». Мало того, само понятие «истории» заимствовано именно из общественной, а не из биологической сферы. «Историческая память» есть не метафора, а одна из движущих первореальностей социального бытия. Социальные явления в их целом могут быть поняты прежде всего при помощи исторического подхода. В социальной жизни органических групп прошлое не отпадает в небытие, а является действенным фактором настоящего и будущего. Традиция играет в социальном мире роль аналога наследственности; она связывает прошлое с настоящим, создает постоянство и единство в жизни органических социальных групп.

Так как каждый человек живет в обществе и постоянно вступает во взаимодействие с другими лицами, с общественными группами, организациями и т.д., то естественно возникает соблазн свести всю жизнь личности исключительно к социальным ее функциям. А так как часто даже личное творчество (художественное и иное) имеет свою социальную подоплеку, то отсюда возникает соблазн понять и построить социологию как какую-то всеобъемлющую науку, в которой содержится ключ к разрешению всех вопросов человеческого бытия. Подобный пан-социологизм (получивший свое крайнее выражение в марксизме) неизбежно приводит к абсолютизации общества, к идолатрии коллективизма.

Некоторые социологи, загипнотизированные этой всепроникаемостью социальности, обусловленностью ею всех областей человеческого творчества, приходят к своеобразной фетишизации общества. Так, Дюркгейм видит в обществе (а не в силах природы) подлинный источник религии, сущность которой заключается в бессознательной персонификации общества¹⁰³. Нечего и говорить, что подобный пан-социологизм на практике вырождается в коллективизм и, в пределе, тоталитаризм – насилие анонимного по своей природе общества над живой и конкретной личностью.

Однако подобное крайнее расширение понятия общества и самой социологии представляет собой продукт ослепления, которое ничуть не идет на пользу самой социологии. Если любое явление человеческой жизни имеет свою социальную сторону, то отсюда не следует, что человеческая жизнь исчерпывается социальностью. Искусство, например, имеет свою социальную функцию, но решающими для понимания сущности искусства являются не социологические, а эстетические критерии.

Несомненны социальная *обусловленность* и социальное значение морали. Но саму мораль можно понять только с помощью этических ценностей, имеющих всеобщую значимость.

Социология изучает лишь формы взаимодействия между индивидами и группами, равно как все факторы, определяющие собой характер этого взаимодействия, и явления, из этого

взаимодействия непосредственно вытекающие. Предмет социологии, таким образом, достаточно широк. Но он не настолько всеобъемлющ, чтобы растворить в себе все прочие науки о человеке.

6.6. Духовное бытие

Духовное бытие представляет собой, опять-таки, новую категорию, возвышающуюся над душевной жизнью, подобно тому как последняя возвышалась над биоорганическим базисом, а этот последний – над неорганической материей. Под духовным бытием мы разумеем то, что обычно определяется как «высшие формы психической деятельности», – область познавательных, творческих моральных, эстетических и мистических актов, область науки, искусства, философии, религии (разумеется, мы имеем в виду сферу живой духовной жизни, а не только изучение ее в специальных дисциплинах).

Естественен при этом вопрос: почему эта область выдвинута нами в качестве особой категории, а не включена в область хотя и высшей, но все же психической жизни? Ответ на этот вопрос подсказывается характером феноменов духовной жизни: центр тяжести в них лежит не в индивидуальных состояниях личностей, совершающих моральные, эстетические и прочие акты, а в объективном *содержании* их творчества – в красоте и величественности Девятой симфонии Бетховена, в высокой моральной ценности нравственного подвига, в философском значении «Критики чистого разума» Канта. В этой области личность как бы транс-цендирует за пределы самой себя, встречаясь лицом к лицу с миром объективных, сверхличных ценностей – познавательных, моральных, эстетических, религиозных.

Духовная жизнь означает всегда выход личности за пределы себя самой, т.е. трансцендирование. Трансцензус составляет стихию духа. Мир абсолютных ценностей всегда трансцендентен по отношению к реальному бытию. Поэтому духовная жизнь есть всегда касание мирам иным¹⁰⁴.

Пробуждение духа в человеке есть процесс для души болезненный, хотя эта болезнь – не к смерти, а к новому рождению в духе. Овладение души духом возможно лишь через первоначальное внутреннее раздвоение и борьбу. Своей вершины духовная жизнь достигает в мистическом опыте,

который всегда есть трансцензус за пределы мирового бытия, встреча с Абсолютным.

Субъективные состояния Бетховена, Канта, человека, совершившего нравственный подвиг, представляют собой, безусловно, высокий интерес для *истории* науки, искусства, философии и этики; однако в области духа на первом месте стоит объективное *содержание* их творчества или его продуктов. Ибо познавательные, моральные, эстетические и прочие духовные акты именно тем отличаются от актов чисто психических, что они соотносятся с некоей объективной иерархией, объективной закономерностью царства ценностей. Некоторые группы ценностей имеют нормативный характер, например в математике, логике; нормативный характер носит также всякий нравственный закон. Более высокие типы ценностей не имеют нормативного характера, например ценность святости, которая есть уже дело религиозного *призвания*. Существенно, однако, что в духовном мире «не по милу хорош, а по хорошу мил» – в духовном мире важно в первую очередь непосредственное отношение к миру ценностей, здесь осуществляется примат ценности над бытием.

Духовная жизнь подобным же образом свободна от всего внешнего, пространственного, как и жизнь душевная. Но, в отличие от душевной жизни, духовная жизнь свободна в своем существе и от формы времени. Духовная жизнь происходит и во времени, и над временем. Акты веры, раскаяния, совести, художественного вдохновения совершаются в *сверхвременных мигах*; они лишь осознаются и переживаются уже в плоскости души – во времени. Ибо духовная жизнь дана не в психических процессах, а в самом «я», в самой «самости», которая стоит над временем, хотя и проявляет себя во времени.

Поэтому мы можем наблюдать не сами духовные акты, но лишь их *душевные симптомы*. Дух никогда не может быть объектом, даже внутренним, как наша душа. Духовная жизнь познается не путем самонаблюдения, а путем самопереживания; дух нельзя объективировать, сделать из него объект психологии. Духовная жизнь – сверхпсихична, хотя, разумеется, и связана с психикой.

В царство духа мы вступаем там, где начинается область *общеэзначимого* или, иначе говоря, область *бескорыстных* актов. Говоря «платоническим» языком, это есть область бескорыстной любви к истине, добру, красоте, которые, по самому смыслу понятий, обладают характером *общеэзначимости*, в отличие от субъективных мнений, полезностей и приятностей, всегда относительных и изменчивых.

Психическая жизнь всегда руководствуется интересами, страстями, подсознательными влечениями; обладая автономией и свободой по отношению к своему биоорганическому базису, она, однако, всегда детерминирована изнутри – мотивами. Как существа психобиологические, мы все прежде всего – практики, эгоисты, эгоцентрики, сколь утонченные формы ни приобретали бы наши интересы и влечения. Как существа психобиологические, мы все принадлежим еще к царству *природы*. Дух же принадлежит к царству *свободы*. «Дух дышит, где хочет»¹⁰⁵. Духовная жизнь свободна от всякой реальной детерминации. Она детерминирована лишь идеально – иерархией ценностей. Свобода есть стихия духовного бытия. Тайна свободы раскрывается лишь в духе. Поэтому всякое детерминистское понимание духа, причинное или даже телеологическое, убивает дух. Дух – сверхприроден и сверхсоциален.

Основная черта духовного бытия заключается в том, что оно способно противопоставлять себя природе, способно противопоставлять себя *данным* психоорганическим влечениям ради бескорыстной любви к истине, добру и красоте. Дух есть, выражаясь словами Шелера, «аскет жизни», «вечный протестант против эмпирической действительности»¹⁰⁶, он способен сказать свое «нет» потоку психоорганической жизни. Предметы духовных актов никогда *не даны в природе*; так, низшая ступень духовного бытия – область математических идей, чисел – представляет собой не природные, а идеальные объекты. И хотя знание математики может иметь и имеет практическое применение, всякое математическое познание требует известной умственной аскезы по отношению к

эмпирическим данностям, среди которых нет чисел, идеально правильных математических фигур, дифференциальных уравнений и т.д. Но область общезначимости не исчерпывается областью идей логических и математических; всякое добро и всякая красота в не меньшей степени общезначимы, хотя всегда бывает трудно установить конкретные случаи их воплощения.

Ценность нравственного подвига, замечательного художественного произведения не менее объективны и общезначимы, чем суждения математические, хотя они и обладают гораздо более сложными критериями и хотя человеческая предубежденность является почти неискоренимым врагом объективных этических и эстетических суждений. Ибо в области духовного бытия психические акты направлены на объективный мир ценностей (истина, добро, красота), открываемый и воплощаемый ими в том или ином своем аспекте. И этот мир не менее объективен и «предметен», чем мир материальной действительности. Без причастия этому миру человек был бы лишен того, что делает его человеком, личностью – существом, обладающим свободой, нравственной вменяемостью, творческими дарами и способностью осознания абсолютных ценностей.

Считать мир духа лишь усложнением и утончением психики значит не видеть специфичности духовного бытия – его *сверхиндивидуального* характера, его неотменимой значимости, особенно разительно проявляющей себя в нравственном опыте.

Разумеется, духовное бытие основывается на психическом – реализация ценностей и сопричастность к ним невозможны без направленных на эти ценности индивидуальных сознаний. И тем не менее духовное бытие столь же несводимо к психическому, сколь биоорганические процессы несводимы (и при этом принципиально) к простому усложнению процессов материальных. Здесь снова мы наблюдаем тот же категориальный закон: высшие категории основываются на низших, но не сводятся к их усложнению, а представляют собой новые своеобразные и самоценные структуры.

При этом отношение между духовным и психическим бытием имеет аналогию в отношении между бытием биоорганическим и материальным: духовное бытие также играет роль «формы», формирующей и преобразующей «материал» души. Тем не менее эта аналогия лишь частична: «энтелехия» *детерминирует* неорганическую материю, в то время как отношение души к миру ценностей есть отношение свободы: ценности могут быть сколько угодно нарушаемы и игнорируемы в психоматериальной действительности. Однако, поскольку они стали в определенный момент предметом сознания или мерилom поведения, они уже не могут быть «отмыслены» и приобретают детерминирующую власть над сознанием. Даже лица с позитивистским или материалистическим складом ума не могут отрицать нормативного характера логики, этики и эстетики. При этом такие лица сплошь и рядом совершают нравственные, эстетические и даже религиозные акты, сталкиваясь лицом к лицу с их сверхиндивидуальной значимостью. Однако глубоко укоренившиеся в них материалистические и рационалистические предрассудки мешают им произвести акт непредвзятого самонаблюдения и осознать предметную реальность мира ценностей. Явление это – раскол между зараженным «просвещенством» сознанием и непререкаемостью аксиологического опыта – настолько распространено, что заслуживает психопатологического исследования. Духовная жизнь несводима не только к психической, но и к социальной жизни. Поэтому социологический подход к искусству, морали, религии всегда неадекватен своему предмету. Социология может давать лишь необходимый фон для понимания духовной жизни. Искусство, мораль и религия обусловлены в каком-то смысле социальной жизнью, ибо они возникают не в безвоздушном пространстве, а в социальной среде. Но эта зависимость не объясняет самого существа духовной жизни, подобно тому как влияние тела на душу не объясняет сущности души. Здесь мы имеем новый пример «свободы в зависимости», характерный для взаимоотношения между низшими и высшими формами бытия.

Н. Гартман различает три рода духовного бытия: дух персональный (духовная жизнь личности), дух объективный (духовная жизнь общества, раскрывающая себя в историческом процессе) и дух объективированный – продукты духовного творчества (например, художественные произведения). Соотношение между духом персональным и объективным также иерархично: дух персональный зависит от духа объективного, но представляет собой высшую ступень духовной жизни. Дух объективный, обладая большей онтологической мощностью, лишен интимности бытия и непосредственного отношения к ценностям абсолютным. Дух персональный вне объективного лишен онтологически-исторического фундамента. Лишь сочетание персонального и объективного духа дает полноту духовной жизни.

Царство идей-ценностей есть предметный полюс духовного бытия. Это царство есть то, приобщение к чему превращает психическое бытие в бытие духовное.

Но духовное бытие имеет еще один полюс – субъективный, – это личность. Человеческая личность (но именно личность, а не индивидуальность) также принадлежит уже к царству духа, а не только к царству природы. Личность определяется через два основных признака: через устремленность к миру идей-ценностей и через *самосознание*. И, как это ни парадоксально, личность не есть уже предмет психологии, она есть субъект бытия. Наше «я» есть непсихическое начало, оно стоит над потоком душевной жизни как ее носитель, как ее духовный центр, как трансцендентальное условие возможности душевной жизни. Ибо «я», как каждый может удостоверить, необъективируемо; «я» никогда не может быть «предметом» психологии, ибо оно есть то, что «опредмечивает» предмет – оно есть субъект *par excellence*¹⁰⁷. «Я» имею душу, имею сознание, но я не есмь душа, не есмь только сознание, иначе как мог бы я иметь их? Недаром Паскаль спрашивал: что есть наше «я», если оно не находится ни в душе, ни в теле?¹⁰⁸ «Я» или, точнее говоря, «самость» есть источник *единства* душевной жизни, и уже в силу этого оно не совпадает с душевной жизнью, ибо единство чего-то не есть это что-то.

В психической жизни недуховного характера само «я» рассеяно, потеряно в объектах, оно забывает о себе, будучи заинтересовано миром объектов. «Я» дано самому себе лишь в самосознании и во всех явлениях душевной жизни, сопутствуемых самосознанием. Но самосознание предполагает способность возвышения над самим собой, предполагает *бескорыстный* интерес к самому себе. Поэтому личность как категория духовного бытия начинается с самосознания. Незаменимость, неповторимость личности коренится в том, что она носит в себе актуальную бесконечность; личность и есть индивидуализированная бесконечность. Личность неисчерпаема, хотя это неисчерпаемое богатство открывается лишь любящему взгляду. И именно в силу своей незаменимости личность общезначима, она есть, выражаясь языком Лейбница, «индивидуальное зеркало вселенной»¹⁰⁹.

Важно подчеркнуть, что духовная жизнь не ограничивается областью интеллекта. Волевая и эмоциональная сферы человеческой жизни также могут иметь духовный или недуховный характер. Можно говорить о духовных и о всего лишь душевных эмоциях, об одухотворенной и о всего лишь душевной воле. Дух разнится от души не менее, чем душа от тела. Например, сожаление о прошедшем, грусть о нем есть душевное состояние; раскаяние же в прошлом, побеждающее это дурное прошлое, есть духовный акт.

Душевные состояния всегда эгоцентричны, они всегда носят личный характер (моя грусть, моя радость). Духовные же акты всегда «идео-центричны»; в них преодолевается, забывается все личное, что отнюдь не означает безличности духовной жизни. Дух всегда персонален. Духовная жизнь личностна, но не лична. Душевная жизнь знает лишь блага (относительные ценности); духовная же жизнь направлена на абсолютные ценности.

Духовное бытие проявляет себя непосредственно в науке и философии, в этической жизни, в художественном творчестве и, в своей полноте, в жизни религиозной. Духовная жизнь есть область касания абсолютным ценностям. Религиозный опыт есть предельная сфера духовной жизни. В религиозном опыте

истина, добро и красота нераздельны, ибо образуют триединство в Боге.

* * *

Итак, материальное, биоорганическое, психическое и духовное бытие суть возрастающие по степени сложности и высоты онтологические категории. При этом реализация каждой высшей категории возможна на основе низшей (в этом – относительная правда материализма и психологизма); однако высшие категории принципиально *не выводимы* из низших, это – своеобразные структуры, с собственной закономерностью, *новые* бытийственные качества (и в этом – непререкаемая правда идеализма). Так, даже простейший организм принципиально несводим к совокупности физико-химических процессов (в этом – правда витализма и холизма^{***}, см. эмпирические доказательства этой несводимости у Дриша, Смэтса и др.). Так, «физиологическая психология», пытающаяся свести единство душевной жизни и сознания к «надстройкам» над процессами физиологическими, совершает насилие над предметом своего исследования, что убедительно показано с философской стороны Бергсоном и Аскольдовым-Алексеевым¹¹⁰, а со стороны опытной психологии – в ряде новых течений, особенно в так называемой структурной психологии (Gestaltpsychologie¹¹¹). Наконец, одним из достижений современной философии является преодоление так называемого психологизма – стремления свести логику, этику, эстетику и прочие формы духовного бытия к чисто психическим ассоциациям (причем необъяснимым оставался нормативный характер этих наук). Одним словом, современная наука и философия осознали своеобразие высших форм бытия, их качественное своеобразие и несводимость к категориям низшим. В свете осознания этой истины становится понятной принципиальная несостоятельность всякого отвлеченного *монизма*, имеющего претензию свести все многообразие форм бытия к проявлениям единой субстанции – духовной (спиритуализм) или материальной (материализм).

Всякая монистическая метафизика, признающая одну субстанцию, носит поэтому упрощающий и некритический

догматический характер. И это относится в принципе одинаково как к «метафизике снизу» (материализм), так и к «метафизике сверху» (идеализм). Мнимое единство подобных мировоззрений всегда бывает куплено ценой насилия над многообразием окружающего нас мира, в частности – путем насилия над «категориальными законами».

Единство и цельность мироздания могут быть поняты не на основе единообразия всепоглощающей простой субстанции (материи или духа), а на основе органической сопряженности всех мировых элементов и всех сфер и категорий бытия. Органическое мировоззрение исповедует не отвлеченное единство простой субстанции, но конкретное единство мира как органического целого. Ибо подлинное единство есть всегда «единство множественности», более того – «единство единства и множественности», или «всеединство», говоря словами Владимира Соловьева.

Изложение условий возможности единства мира как органического целого требует, однако, особого рассмотрения.

Итак, мы познакомились с понятием органической целостности, в основе которой лежит субстанциальный деятель. То же начало раскрывает себя в высших формах духовного бытия как «самость», направленная на мир абсолютных ценностей.

Иначе говоря, идеальное бытие есть одновременно и *основа*, и конечная *цель* реального бытия. Однако идеальное бытие несводимо целиком к категории «духа», так же как реальное бытие не исчерпывается материей. Поэтому не дуализм духа и материи, дуализм идеального и реального, вечного и временного, единого и множественного есть основная проблема онтологии.

Всякое понятие мыслится всегда на фоне противоположного ему понятия. Понятию духа противоположна не только материя, но мир *природы* (материя плюс биоорганическое и психическое бытие). Материи можно противопоставлять биоорганическую жизнь или психику. В свою очередь, миру вообще (дух плюс природа) можно противопоставлять сверхмировое бытие – Творца.

Если понимать дух в его противопоставлении не только материи, но и всей природной и социальной жизни, то нельзя иметь ничего против понимания мирового процесса как иерархического воплощения и раскрытия духовной сущности. Понятие же духа в его противопоставлении только материи обедняет дух. Ибо сущность духовной жизни состоит не только в преодолении материальной множественности, в организации материи, но и в самораскрытии духовной сущности.

Помимо этого, в нашем понимании, дух по сути своей персонален, а не безличен. Исходя из этих соображений, мы предпочитаем называть вышеизложенную систему идеал-реализмом или онтологическим персонализмом, а не новой формой спиритуализма, предпочитаем говорить о примате духа над природой и социальностью, а не только над материей.

Дух понимается нами не как безликая субстанция, а как носитель и созидатель единства, совершенной органической целостности, абсолютных ценностей.

Глава 7. Основы социального персонализма (солидаризма)

7.1. О строении личности

Человеческая личность есть живое единство всех пластов бытия – материального, биоорганического, психического, социального и духовного¹¹². Поэтому понятие личности нельзя вывести из какой-либо одной категории. Однако высшие в иерархии бытия пласты в большей степени определяют существо личности, чем пласты низшие. Так, определение личности как духовной самости более глубоко проникает в суть личности, чем ее психологические или социологические определения. Однако духовное бытие личности не отрешено от биологических данных, от ее психических и социальных определений. Духовное начало в личности проявляется в одухотворении души и социальной сферы. Дух не существует в отрыве от души и общества. Не существует отрешенного духа, есть лишь воплощенный дух. Поэтому попытка понять личность как чисто духовную сущность была бы рецидивом ложной метафизики спиритуализма.

Личность есть органическое целое в качественно-превосходной степени. Именно личность, а не биологический организм – подлинный прообраз органической целостности. Органическое мировоззрение, с этой точки зрения, раскрывает себя как иерархический персонализм. Человеческая личность есть вершина одухотворенного и целостного земного бытия. Ибо в основе каждого органического целого лежит субстанциональный деятель¹¹³, т.е. личностное начало.

Понятие личности не равнозначно понятию человека. Далеко не каждый человек является личностью, хотя каждый человек есть потенциальная личность. Человек становится личностью в любви и творчестве, в служении высшим ценностям.

Понятие личности не вполне совпадает также и с понятием индивидуальности. Биологически и психологически яркая индивидуальность не есть еще личность. Ибо личность есть в первую очередь понятие этического, аксиологического порядка,

в то время как в индивидуальности выражается лишь психофизиологическая оригинальность.

Сущность личности составляют следующие характеристики:

1) *Единство самосознания.* Еще Лейбниц говорил, что главное отличие человека от животного мира заключается не столько в обладании сознанием (ибо и высшие животные обладают «практической интеллигенцией»), сколько в обладании самосознанием. Личность способна сознавать не только окружающий мир, но и самое себя. Человеческое «я» не находится ни в теле, ни в душе, ибо оно есть то, что имеет тело и душу. Способность объективировать себя, соблюдать дистанцию по отношению к себе составляет одну из основных особенностей личности. Только личность может иметь собственную судьбу, осознавать себя тождественной себе при всех внешних и внутренних изменениях.

2) *Внутренняя свобода.* С онтологической точки зрения, известная степень свободы изначально присуща любому органическому целому. Однако только личность обладает такой степенью свободы, что она может быть названа «свободой воли». Ибо личность способна противопоставлять себя не только внешнему миру, но и своим собственным влечениям. Личность не исчерпывается суммой присущих ей влечений (как это полагает психоанализ), в ней есть некий неуловимый «плюс» – человеческое «я», способное давать то или иное направление своим влечениям. «Я» человека как начало духовное есть одновременно и раб и господин тела и души. Раб – г- ибо высшие формы бытия зависят от низших. Господин – ибо высшие формы автономны по отношению к низшим и способны подчинять их себе.

3) *Своеобразие и незаменимость.* Каждая личность есть нечто своеобразное, незаменимое по ценности. Само понятие «личности» генетически образовано от понятия «лица». Человеческая же индивидуальность ярче и нагляднее всего проявляется в лице.

Понимание личности как индивидуального видоизменения самой по себе безликой сущности зачеркивает онтологическое своеобразие личности. Мы уже отмечали, что метафизика

отвлеченного спиритуализма или идеализма неблагоприятна для положительного понимания личности. Личность может быть понята во всей своей онтологической значимости лишь на основе органического мировоззрения, подчеркивающего индивидуальность каждого органического целого. Само духовное бытие – персонально.

4) *Непосредственное отношение к миру ценностей, направленность на абсолютные ценности.* Человек утверждает себя как личность в направленности на сверхличные (в пределе – абсолютные) ценности, в служении высшим ценностям. Сама идея «ценности», в отличие от благ, доступна лишь личности.

Личность не может быть только частью некоего «высшего единства». Личность по своей природе тоталитарна, поэтому всякая тоталитаризация общества губительна для нее. Хотя индивидуальная человеческая личность органически включена в общество, культуру, исторический процесс, она не исчерпывается своей социальной стороной. Ибо личность служит ценностям не только через посредство общества, культуры, истории, но и непосредственно. Мало того, непосредственное отношение к абсолютным ценностям присуще только личности. В силу этого для личности принципиально неприемлема всякая этика авторитета.

В сочетании неповторимо личного и направленности на сверхличные и сверхобщественные ценности заключается парадоксальное строение личности. Личность и индивидуальна, и универсальна; она есть «индивидуальное зеркало вселенной»¹¹⁴.

Направленность на сверхличные ценности и составляет коренное отличие личности от индивидуальности, персонализма от индивидуализма. Ибо индивидуализм, доведенный до своего логического предела, обожествляет личность, делает ее слепой к миру абсолютных ценностей. Персонализм же, утверждая *абсолютоподобие* (но не абсолютность) личности, видит в служении абсолютным ценностям смысл бытия личности. Глубинная сущность личности может быть понята лишь на этически-религиозной основе. Ибо понятие личности

предполагает Абсолютную Личность – Бога. Макс Шелер говорит: «Не идея Бога есть антропоморфизм, но идея человека есть теоморфизм». То есть в самом понятии личности содержится ее абсолютоподобие – образ Божий в человеке. Говоря словами Кьеркегора, только личность имеет абсолютное отношение к Абсолютному¹¹⁵.

Строение личности таково, что в ней наличествуют три иерархически соподчиненные сферы: подсознание, сознание и сверх-сознание.

1) *Подсознание* – резервуар относительно безличных, стихийных влечений. В подсознании можно различать три следующих иерархически между собой соотнесенных пласта: а) биоорганический инстинкт самосохранения, б) психоорганическое стремление к наслаждению, ярче всего выражающееся в сексуальном влечении (насколько глубоко укоренено в душе это влечение и насколько различно оно маскируется, видно из исследований Фрейда), в) психическое стремление к самоутверждению (чаще всего – к власти). Это влечение теснее, интимнее всего связано с нашим «я», но не тождественно ему. Оно выражается в стремлении быть или казаться значительным (гордость и тщеславие). Поэтому влечение к самоутверждению особенно склонно питаться иллюзиями и создавать иллюзии. После исследований Адлера не может быть сомнений в самобытности и глубине этого влечения¹¹⁶.

Подсознательные влечения относительно безличны, стихийны. Это свойство их выражается в русском языке в безличных оборотах: «мне хочется» (а не «я хочу») и т.п. Подсознательные влечения не владеют непосредственно сознанием, но даны ему как материал.

2) *Сознание* с его центром – нашим «я». «Я» – не только центр сознания, но и духовный центр всей человеческой личности. «Я» изначально обладает свободой. В силу этого «я» настолько же неопределимо в предметных терминах, насколько рационально неопределима свобода. «Я» может давать то или иное направление подсознательным влечениям, поддаваться им или овладевать ими, вытеснять их или их сублимировать.

Обычно сознание, в интересах целеустремленной борьбы за существование, вытесняет подсознательные влечения, руководящиеся исключительно «принципом удовольствия»¹¹⁷, самоудовлетворения, без оглядки на ситуацию организма во внешнем мире, на ситуацию человека в социальной среде, на объективную ценность предмета влечения. В свою очередь, подсознательные влечения, приспособляясь к природе сознания, так сказать, рационально маскируются, внушая сознанию те или иные рациональные доводы в свою пользу. Наш рассудок чаще бывает адвокатом подсознания, чем глашатаем истины. Борьба между сознанием и подсознанием – между «цензурой сознания» и «хитростью подсознания» – приобретает часто очень утонченный характер.

3) *Сверхсознание* – источник религиозно-моральных императивов (совесть!) и творческих вдохновений. Эта область наименее исследована психологией. В частности, психоанализ З. Фрейда сводит сверхсознание к особой функции подсознания. Интересно, что сознание может вытеснять не только низшие подсознательные влечения, но и высшие стремления. Я могу, например, заглушать в себе голос совести, не слушаться его. Это лишний раз свидетельствует о свободе, изначально присущей «я».

С точки зрения персонализма, сверхсознание есть высшая психическая инстанция личности, через которую она связана с миром сверхличных ценностей. Сверхсознательные стремления также обладают характером данности, присущей и подсознанию: голос совести, например, говорит как будто не от имени «я», а обращаясь к «я». Характером данности сверху обладает и художественное вдохновение. Однако дело моей свободы дать сверхсознательным порывам целеустремленное выражение или замуровать их. Вдохновение зависит не от моего «я», но дело моего «я» – творчески использовать вдохновение. Смутный голос совести говорит иногда в самом закоренелом преступнике, но раскаяние и действенное преобразование личности зависит уже от ответа «я» на сверхсознательные порывы.

7.2. Личность и общество

Персонализму чужда ложная метафизика коллективизма, видящая в личности лишь орган или орудие общества. Однако персонализму чужд также индивидуализм, понимающий отношение между личностью и обществом как отношение внешнее, не признающий сверхличной реальности общества. С точки зрения персонализма, между личностью и обществом существует внутреннее отношение. Личность органически включена в общество как органическое целое объемлющего порядка, подчиняя часть своего бытия служению обществу. Вне этой включенности в общество само бытие личности не полно. Отношение между личностью и обществом в принципе есть отношение взаимодополнения, а не изначального антагонизма, сглаживаемого лишь путем компромисса. Если, с одной стороны, личность есть часть общества, то в более глубоком смысле общество есть часть личности¹¹⁸. В личности есть не только «оно» (подсознание), «я» (сознание) и «сверх-я» (сверхсознание), но и сфера «мы» (я как русский, я как член партии, я как европеец, я как член церкви).

Людские сообщества – не механические, лишь внешне организованные суммы лиц. Они суть органические образования. Нужно при этом отличать сообщества чисто служебного характера (например, экономические предприятия, армия и т.п.), объединенные общностью частных интересов, от сообществ самоцельных и самоценных (например, семья или нация). Говоря словами Тенниса, нужно отличать *Gemeinschaft* от *Gesellschaft*'а¹¹⁹. При этом служебные, механизмopodobные сообщества, объединенные общностью интересов, существуют всегда на основе сообществ, объединенных общностью бытия, волей к совместной судьбе.

Классические примеры таких органических сообществ – семья и нация. «Мы» служебных сообществ условно и периферийно, «мы» сообществ самоценных реально и глубинно. Сфера социальных организаций всегда предполагает существование социального организма. На данном

историческом этапе такими целостными социальными организмами являются нации, в особенности те из них, которые не только номинально оформлены государством.

На основании принципов персонализма самоценные единства являются не столько социальными организмами, сколько коллективными личностями. В самом деле, такому высокоразвитому социальному организму, как нация, присущи основные признаки личностного бытия: *единство* (национального) *самосознания*, внутренняя свобода, выражающаяся в стремлении каждой нации к суверенитету, к государственному оформлению, *своеобразие* – каждая нация обладает своим неповторимым национальным характером, своей культурой, и, наконец, *направленность на сверхличностные, в данном случае сверхнациональные, ценности*, выражающаяся в чувствовании каждой нацией своей особой *национальной миссии* (особенно у великих наций).

Строение коллективной личности (за пример которой мы берем нацию) отлично, однако, от строения личности индивидуальной. Во-первых, субъект коллективной личности есть не трансцендентное сознанию высшее социальное «я», а имманентное сознанию «мы». Коллективная личность есть личность полифоническая, соборная. Приписывание коллективной личности высшего «я» есть плод не критической персонификации общества, плод заключения по аналогии. Утверждение субъекта коллективной личности как «мы» закономерно и основывается на феноменологии социальной сферы в личности.

Далее, в личности коллективной подсознание и сверхсознание ярче выражены, чем сфера сознания. Можно говорить о коллективной душе, но не о коллективном разуме. «Коллективное подсознание» есть не метафора, а реальность, в наше время почти не нуждающаяся в доказательствах. В революциях и войнах коллективное подсознание прорывает плотины «цензуры общественного сознания», проявляясь в разрушительной форме. Однако коллективная личность бывает способна и к сублимации влечений – к подлинному национальному подъему, к жертвенности.

Наконец – и это главное, – коллективная личность не имеет того непосредственного отношения к миру абсолютных ценностей, которое присуще личности индивидуальной.

В силу этого, будучи онтологически более мощной, коллективная личность менее совершенна по ценности, чем личность индивидуальная. Личностное начало в ней менее реализовано, чем в личности индивидуальной. Поэтому безусловное подчинение личности индивидуальной личности коллективной всегда антиэтично. Нет ничего хуже тирании общества над личностью, подмены совести индивидуальной «совестью» коллективной. Нации суть коллективные личности лишь в земном, человеческом плане. Им не свойственно абсолютоподобие и потустороннее бессмертие, присущее личности индивидуальной.

Разумеется, нации суть коллективные личности, прагматически значимые лишь в нашу эпоху. Еще более объемлющие коллективные личности, обладающие, в свою очередь, специфическими особенностями, это – культурно-исторические типы¹²⁰. В пределе, наиболее объемлющей коллективной личностью является человечество как целое. Однако человечество существует пока более в идее, чем в действительности. Соборная личность человечества находится еще в процессе своего воплощения.

Единственная коллективная личность, обладающая полнотой личностного бытия, не только историческим, но и мистическим бессмертием, есть *церковь*. Реальное и безусловное, а не номинальное и внешнее объединение человечества во вселенский духовный организм может совершиться только через церковь. Именно в церкви сознание «мы» получает свое высшее выражение (я как член соборной церкви – как *христианин*). С полным правом поэтому Вл. Соловьев видел в разделении церквей симптом разъединения человечества, симптом неудачи исторического христианства. Ибо личность может войти в Царство Божие не только индивидуально, но и коллективно, как член церкви. Но тема о церкви выходит уже за пределы настоящей работы.

Мы не можем также в пределах этой работы наметить разнообразные и разнокачественные отношения личности индивидуальной к личностям коллективным. Скажем лишь, что отношения эти таковы, что коллективные личности никогда не могут автоматически воздействовать на личность индивидуальную. Внушения коллективных личностей могут стать действенными лишь через их ассимиляцию личностью индивидуальной, через подведение индивидуальной мотивации под сверхличные мотивы высших социальных реальностей. «Хитрость Разума», о которой говорил Гегель, есть реальность¹²¹. Однако она осуществляется не автоматически, а путем свободной ассимиляции.

Впрочем, цель настоящей главы – наметить лишь общие принципы социального персонализма.

Глава 8. Метафизика временного процесса

8.1. Время и вечность

Наш мир находится в пространстве и во времени. Пространство и время – основные категории мирового бытия. Констатируя это, мы отнюдь не впадаем в кантианство, согласно принципам которого пространство и время суть субъективные категории нашей познавательной способности, а не свойства самого бытия. В нашем понимании, пространство и время – онтологичны, а не гносеологичны.

Остановим свое особенное внимание на категории времени, как онтологически более глубокой, чем пространство. Ибо лишь материальное и биоорганическое бытие находятся в пространстве; душевная же жизнь протекает лишь во времени (см. гл. 6.4 «Психическое бытие»).

Прежде всего, нужно различать время как категорию и реальное время или, иначе говоря, временность и само время.

Временность есть то математическое, абстрактное, однородное время, которое мы условно измеряем часами. Как таковая, временность есть некая неуловимая и вместе с тем реальнейшая реальность. Она неуловима, ибо сущность временности заключается в непрестанном течении времени. Строго говоря, уловить настоящий миг невозможно, ибо в тот момент, когда я думаю о настоящем, оно уже обратилось в прошлое. На какие бы мельчайшие миги мы ни делили время, мы никогда не доберемся до «атома времени», никогда не уловим неуловимое. В этом смысле у времени нет «сущности», оно – бессущностно. Но в то же время это неуловимое, в момент своего зарождения умирающее настоящее (Хронос, пожирающий своих собственных детей¹²²) есть наиреальнейшая реальность. Нам некуда укрыться от вечно бегущего времени, мы не можем «остановить время». Невозвратность прошлого и неотвратимость будущего непререкаемо свидетельствуют о реальности времени. Даже материалисты не могут не согласиться, что неуловимое, невесомое время намного реальнее материи. Рождение и смерть лишь особенно ярко напоминают нам о реальности времени. Время постоянно

умирает в прошлое и рождается в будущее. С этой, онтологической точки зрения, всякий переход из настоящего в прошлое, всякое исчезновение времени в бездну небытия прошлого уже есть смерть. И в этом смысле наша смертная жизнь есть наша жизненная смерть: вечная умираемость времени составляет его сущность. Всякое забвение уже есть предвосхищение смерти во времени. И недаром выражение «предать забвению» звучит как «приговорить к смерти».

Но мы не можем уловить не только бесконечно малый момент времени, мы не можем объять мыслью и время в его целом. Вечно бегущее время как бы вечно стремится достигнуть своего завершения – вечности, но оно никогда не может ее достигнуть. Время есть бесконечная, безнадежная погоня за вечностью. Ибо вечность времени не есть подлинная, завершенная в себе вечность. Вечный переход времени в будущее никогда не достигает этого будущего, переходящего через настоящее в прошлое. Будущее во времени оказывается неизбежно мнимой величиной. Время как бы вечно озабочено мнимым будущим. В этом смысле Плотин характеризует время как «хлопотливую сущность»¹²³. Мертвая вечность прошлого, эфемерная вечность настоящего и мнимая вечность будущего суть лишь жалкие пародии на вечность, которая принципиально недостижима для времени и во времени.

Погруженность нашего мира во время означает, что в нашем мире принципиально недостижима вечность, недостижима совершенная целостность, которая означала бы преодоление дурного разрыва времени на внеположные по отношению друг к другу прошлое, настоящее и будущее. Если в главе «Психическое бытие» (6.4) мы подчеркивали органическую целостность «психического времени», то мы обращали также внимание на условность и относительность этой целостности. Однако мы должны тут же подчеркнуть, что этот дурной разрыв времени не абсолютен. Если бы он был абсолютен, то «связь времен» распалась бы, если бы прошлое было бесконечно удалено от настоящего, а настоящее – от будущего, то время не могло бы «течь», оно распалось бы на ряд прерывистых, атомоподобных «мигов». Время несет в себе

смерть, оно – смертоносно, но оно все же живет, хотя эта жизнь – к смерти. Время есть как бы компромисс между безвременным мигом и сверхвременной вечностью. «Время есть движущийся образ вечности» (Платон)¹²⁴. Время нельзя сконструировать из отдельных моментов, подобно тому как целое нельзя сконструировать из суммы частей.

Эти соображения наводят нас на мысль, что кроме «механического», однородного времени существует и «органическое», целостное время, в котором разрыв на прошлое, настоящее и будущее не абсолютен. «Связь времен» не менее реальна, чем само неуловимое время. Поэтому всякая жизнь подвержена смерти и в то же время потенциально бессмертна. Мы уже указывали на то, что реальность *памяти* есть живое доказательство истинной целостности времени. Мало того – это целостное, органическое время, или, по Бергсону, «длительность» (*дюре*)¹²⁵ – онтологически первичнее математического времени. Само понятие «прошлого» и возможность сопоставления его с «настоящим» можно осуществить лишь при условии памяти. При этом память отнюдь не есть лишь свойство психики в лишенном памяти времени. Память есть первосвойство самого «бытия во времени»; память осознается в нашей психике, но отнюдь не творится ею. Психическими могут быть акты воспоминания и забывания, сама же память и само забвение суть первоаспекты самого времени – самого «бытия во времени». Память *онтологична*, а не только *психична*. Именно поэтому всему живому присуща в какой-то степени память (сознательная или бессознательная). Все живое не только протекает во времени, но и само длится.

Таким образом, нужно различать математическое, абстрактное время и целостное время, длительность (или, если угодно, различать временность и само время). При этом из абстрактного времени нельзя сконструировать длительность. Наоборот – абстрактное время есть низший предел живой длительности.

Абстрактное время неразрывно связано с пространством: оно и есть не что иное, как проекция реального времени на

пространство, – «опространствленное время» (поэтому-то мы и измеряем время пространством, часами). Реальное же, целостное время не связано непосредственно с пространством. Но даже абстрактное время никогда не может быть вполне «опространствлено», иначе время потеряло бы свою живую длительность. Время может быть графически изображено лишь условно, символически, и тем не менее без этого символического обозначения нельзя обойтись в математической физике. Так, в четырехмерной геометрии Минковского (положенной в основу теории относительности Эйнштейна) время играет роль четвертой координаты, «четвертого измерения»¹²⁶. Координата времени изображается здесь в качестве мнимой прямой, проходящей через действительную точку (центр координат), движение по которой возможно лишь в одном направлении. Эта мнимость времени по отношению к пространству лишний раз подчеркивает, что время принципиально несводимо к пространству, даже в качестве «четвертого измерения».

Четырехмерное пространство Минковского допускает два основных философских толкования. Одно, наиболее популярное, отвечающее стремлению к наглядности, состоит в том, что время есть лишь особая, «мнимая» координата. При этом толковании необратимость времени (невозвратность прошлого) и, тем самым, своеобразие времени фактически сводится на нет. Время здесь статизируется, математизируется. Согласно же другому толкованию, введение координаты времени означает динамизацию пространства, его «овременение».

Первое толкование механистично, второе близко по духу органическому мировоззрению, ибо время первороднее, целостнее пространства. Второе, динамическое толкование пространства лишний раз подчеркивает первичность времени, примат времени над пространством. Ибо время более глубоко укоренено в бытии, чем пространство. «Время есть последняя одежда, которая сокрывает «вещь в себе» (сущность вещей) от нашего умственного взора» (Шопенгауэр).

Но будучи первичной категорией мирового бытия, время метафизически не первично для бытия вообще. Можно представить себе бытие, не обусловленное временем. Ведь само сознание времени предполагает некий безвременный фон – подобно тому как мы можем воспринять движение, не будучи сами в движущемся теле, стоя сами на относительно неподвижной точке. Сознание времени – сознание его текучести, его разделения на прошлое, настоящее и будущее – предполагает, как мы уже не раз отмечали, память. Но сама память предполагает соотнесенность вспоминаемого, пережитого прошлого и переживаемого настоящего к единому, тождественному пункту – «я». Наше «я» одновременно погружено во время, подвержено изменчивости – и в то же время стоит над временем, сохраняет свое само-тождество в противоречивой стихии временности. Наше «я» – временно-сверхвременно, оно одновременно трансцендентно и имманентно времени. Сверхвременность «я» не есть плод метафизического домысла, но есть высшее условие возможности сознания времени. Аналогично и строение всякого «я», всякого «субстанционального деятеля», на какой бы ступени развития он ни находился.

Вообще, сверхвременность есть условие возможности временности. Многие чересчур эмпирические умы вряд ли согласятся признать это положение. Ибо под «сверхвременностью» они понимают постоянство во времени. Но подобные эмпирики забывают, что во времени невозможно никакое постоянство, что река времен вечно течет, что каждый миг инороден по отношению к другому мигу. Единство «я», проявляющее себя в единстве сознания, возможно поэтому лишь в силу сверхвременности этого «я». Глубинная сущность нашей личности возвышается над временным потоком, не вмещается в категорию времени. Разумеется, мы имеем при этом в виду не то, что мы по большей части называем «я», – не нашу психофизическую личность, подверженную смертоносному и хлопотливому бегу времени, но наше глубинное, подлинное «я» – нашу «самость». Мы имеем в виду нашего незримого созерцателя в нас самих, которого большинство людей создает

лишь в критические минуты жизни, когда мы сталкиваемся лицом к лицу с необходимостью жизненно и нравственно важного выбора...

Реальное единство – сверхвременность «самости» – необходимо отличать от функционального, условного единства – до-временности, материи. Неуничтожимость материи (подвергнутая, впрочем, сомнению в современной физике) означает не возвышение над временем, а косность. Неуничтожимость материи органически связана со статичностью пространства, «в» котором она «находится». Но пространство никак не может быть названо «сверхвременным», ибо оно вообще, само по себе, не «длится». Пространство просто непричастно времени. Время находится вне пространства, хотя пространство находится и во времени.

Аналогично этому, статическое единство логических законов и вообще всякого отвлеченно-идеального бытия не означает еще сверхвременности. Отвлеченные идеи – вневременны, лишь психические акты их осознания, уразумения длятся во времени. Сами идеи непричастны времени, пребывая «в себе». Но, повторяем, было бы величайшим оптическим обманом ума видеть во вневременных идеях гавань вечности.

Но вернемся к идее сверхвременности, найденной нами в метафизической глубине нашей личности – в «самости». Сверхвременность самости относительна, ибо она преодолевает временную разобщенность бытия лишь в пределах одной определенной личности, в исчезающе краткий, с точки зрения вечности, период ее земного существования. Но даже и в этих пределах преодоление времени в данном случае относительно. Нам трудно, кроме разве предсмертных минут, созерцать нашу жизнь во всем ее временном протяжении как единое целое. Хотя мы несем в себе всю нашу историю, сосредоточенную, как в незримом фокусе, в нашем «я», – все же эта имманентность прошлого настоящему весьма относительна. Здесь прошлое скорее отражается в настоящем, чем проникает собой настоящее. Одним словом, сверхвременное в нашей самости далеко еще от вечности, хотя заключает в себе онтологический намек на вечность.

Тем самым мы подходим к идее вечности в ее радикальном отличии от времени. Сверхвременное не есть еще вечность, но оно есть уже предвосхищение вечности.

Время есть вечная изменчивость, вечное исчезновение настоящего в прошлое и вечное зарождение тотчас же умирающего будущего. Нет ничего реально-устойчивого во времени, все и вся уносит с собою Лета – река забвения – река времени. Все и вся – кроме того, кто созерцает эту реку! В индусской философии есть идеи-образы «поля» (мира во времени) и «обозревающего поле» (наше глубинное «я», которое «не от мира сего», почему оно и может созерцать текущий во времени мир).

Для того чтобы сознать, вернее, созерцать время, наше «я», наша «самость» должна быть мыслимой и, главное, переживаемой как находящаяся сверх времени – как укорененная в вечности. «Чтобы обозреть все башни города, нужно выйти из этого города» (Ницше). Чтобы обозреть время в его целом, нужно выйти из времени – выйти из мира. Осознание сверхвременности, сверхмирности «самости» есть первый прорыв на пути в вечность. Это созерцание вечности, предвосхищаемой в сверхвременности, чрезвычайно трудно, утомительно и устрашающе для нашего, привыкшего к «глаголу времен»¹²⁷ разума. Трансцензус за пределы времени с трудом дается нашему духу, слишком погруженному в наш мир. Обычно вечность понимается нами как бесконечная продолжительность времени, представить которую мы не в состоянии. Но бесконечная продолжительность времени никогда не может дать нам вечности, подобно тому как бесконечное расширение плоскости никогда не даст нам «третьего измерения». *Ибо вечность трансцендентна времени*, она не вмещается в плоскость времени. Чтобы помыслить реально вечность, надо, прежде всего, отрешиться от всех понятий и представлений, заимствованных из области времени. Ни бесконечная длительность, ни одновременность не могут дать нам понятия о вечности (ибо понятия эти суть лишь аспекты самого времени). Под вечностью мы разумеем нечто одновременно и

бесконечное, и завершённое. Это значит, что идея вечности антиномична для нашего разума.

Перед лицом вечности всякое, даже беспредельно длящееся время обнаруживает себя как преходящий миг. Перед лицом вечности преходящими кажутся не только любые периоды времени, но и само время. Ибо сущность времени и заключается в его преходящести. Вечность невыразима ни в каком понятии или слове, ибо наши понятия и слова приспособлены к бытию, текущему во времени, в них всегда есть неизгладимый налет временности.

Вечность несказуема в слове и понятии, она – несказанна. Поэтому вечность угадывается скорее в молчании, чем в слове, скорее в сознании ее непостижимости, чем в каких-либо рационалистических конструкциях. Но это молчание должно быть говорящим, это непостижение – постигающим. Так, мертвые, по Пармениду, «видят тьму и слышат молчание»¹²⁸.

Под идеей вечности мы должны разуметь не только ту относительную сверхвременность, которая явлена в нашей самости, но абсолютную сверхвременность, способную к сочетанию воедино, к преодолению всех времен, а не только того ничтожного отрезка времени, в течение которого мы проходим круг нашей земной жизни. Вечность есть абсолютная сверхвременность, которая может быть присуща лишь сверхмировому бытию, Богу. Вечность и есть один из главных атрибутов Абсолютного.

Наша жизнь погружена во время. Время и жизнь в каком-то глубинном смысле – синонимы. Поэтому вечность непредставима и чужда для всего живого. Мы все инстинктивно боимся вечности, так же как инстинктивно боимся смерти. Вечность, о которой мы все постоянно забываем при жизни (т.е. во времени), напоминает о себе в смерти. Лишь перед лицом смерти, перед лицом всякого *конца* мы непосредственно ощущаем дыхание вечности. Смерть есть неопровержимое доказательство того, что во времени невозможна вечность, что вечность всегда трансцендентна времени. Тайна смерти теснейшим образом соприкасается с тайной вечности. Понять, что такое вечность, можно лишь через радикальную

отрешенность от всего временного. Ибо время не со-вечно вечности, и вечность не со-временна времени. Вечность есть то «всегда», которое не бывает во времени «никогда». «Никогда» и «всегда» звучат почти одинаково для погруженного во время. И все же «никогда» и «всегда», как небо от земли, разнятся друг от друга.

«Никогда» есть предвосхищение отрицательного аспекта вечности – предвосхищение отрешенной от всего временного вечности. Такая отрешенная вечность равнодушна ко времени. С точки зрения времени, она есть не бывающее «никогда», но сущее «всегда» Ничто.

Однако подобное отрицательное понятие безвременной вечности не полно. Отрицательная вечность не преодолевает времени, а отрешается от него. Между тем в идее вечности заключено не только «никогда», но и «всегда». В идее вечности должна быть заключена актуальная бесконечность всех времен. В подлинной, положительно понимаемой вечности не просто «отрицается», а «преодолевается» различие между прошлым, настоящим и будущим. Здесь прошлое и будущее должны реально сосуществовать в настоящем. Подлинная вечность есть победа над временем, а не отказ от времени. Вечность трансцендентна времени, но время имманентно вечности. В подлинной вечности содержится память о преходящем – о времени. Если бы не было вечности, то прошлое было бы безвозвратно забыто хлопотливым по своей сущности временем. «Вечная память», о которой поется в православной панихиде, есть упование на эту победу над временем, упование на преображение времени, на вхождение времени в вечность. Безвременная вечность не могла бы помнить о временном, ибо время для нее только река забвения – Лета¹²⁹. Подлинная же вечность означает не уничтожение времени, а его преображение. Евангельские слова о том, что «времени больше не будет», нельзя понимать (как это часто делается) как простое отрицание времени, но – как вхождение времени в вечность, как преодоление разрывов между прошлым, настоящим и будущим (при сохранении формального различия между ними). Это вхождение времени в вечность

будет *воскрешением* вечно умирающего времени. Подлинная вечность не есть застывшее, как бы остановившееся время, но есть время, слившееся воедино с вечностью. Живая вечность христианского Царства Божьего не есть мертвая вечность буддийской Нирваны¹³⁰.

Вечность трансцендентна времени, но время имманентно вечности. Вечность буддийской Нирваны есть вечность небытия, в то время как вечность христианского Царства Божьего есть вечность абсолютной полноты бытия.

Если вхождение в вечность достижимо в каком-то смысле через смерть, через умирание для этого мира, через умирание для времени, то само Царство Божие не есть смерть, а есть победа над смертью, есть «жизнь вечная».

Вообще, отношение между вечностью и временем – не простая, а антиномичная проблема; она может быть выражена лишь в антиномиях¹³¹. Ибо если вечность первичнее времени (а к утверждению этого сводится все наше изложение), то это означает, что время возникло «когда-то». В этом смысле можно и должно говорить о «генезисе времени». Между вечностью и временем не может быть рационального перехода. Само время есть результат «выпадения» из вечности, результат искажения и ущерба вечности. Тайна сотворения времени тождественна тайне сотворения мира. Метафизическим недомыслием было бы ставить вопрос о том, «когда» возник мир. Ибо само время возникло вместе с миром. До сотворения мира времени «не было». Время есть самое неопровержимое свидетельство некоего первородного порока, первородной ущербности в самом бытии. И вместе с тем время есть залог нового обретения вечности.

Иначе говоря, нужно различать между предмирной вечностью, бывшей до миротворения (времятворения), и послемирной вечностью, которая еще «грядет» (когда «времени больше не будет»). В первой вечности времени еще не было, во второй – его не будет. Говоря гегелевским языком, первая вечность есть вечность «в себе», вторая – вечность «для себя», вечность, прошедшая через искуc времени и победившая время. И, разумеется, вторая вечность – вечность Царства

Божьего, онтологически бесконечно богаче довременной вечности, хотя, впрочем, это различие можно делать лишь с точки зрения «мира».

В силу принципиальной несоизмеримости времени и вечности беспредельная продолжительность времени ни на йоту не приближает нас к вечности, подобно тому как беспредельное расширение плоскости не приближает нас к третьему измерению. Но в силу той же несоизмеримости вечное может воплощаться в любом промежутке времени, и время может временно приобщаться к вечности, подобно тому как третье измерение может пересечь плоскость в любой точке. Поэтому «воплощение вечности во времени» есть не парадокс мысли, а парадокс бытия.

С высшей, христианской точки зрения, само Боговоплощение есть свободное вхождение вечности во время, что является залогом ответного свободного вхождения времени в вечность – залогом воскрешения времени в преображенном, целостном его прообразе. Но эти темы принадлежат уже религиозной философии и богословию, мы лишь невольно подошли к ним, невольно, ибо в мире Духа «все дороги ведут в Рим» – к тайне Божественного откровения.

Мы можем закончить этот раздел подсказанным всем ходом мысли утверждением, что вечность бесконечно первичнее времени, что вечность есть высшее условие возможности времени, что без идеи вечности мы не можем понять и времени. Если органическое мировоззрение исповедует примат времени над пространством, то в более глубинном аспекте оно же утверждает *примат вечности над временем*. Ибо живой труп нашего разорванного времени разложился бы на безвременные миги, если бы само время не питалось вечностью. Реальность «органического времени» в этом свете предстает нам как указание на то, что связь между вечностью и временем не окончательно порвана в нашем взаимочуждом и взаимовраждебном мире. Ибо само время есть крайне ущербное «подобие вечности», но «подобие вечности».

«Sentimus, experimurque nos aeternos esse» (Спиноза) – «Чувствуем и знаем, что мы вечны»¹³².

8.2. Об идее развития

Изменения, происходящие в мире, представляют собой не простую смену явлений, а *процессы*, в которых творятся некие новые формы и разрушаются старые. Современная наука и философия давно приучили нас рассматривать мир не как простую совокупность готовых вещей и форм, которые лишь длятся во времени, сами оставаясь неизменными, но как совокупность *процессов*. С этой, так называемой эволюционной точки зрения, в мире нет вечных вещей и форм. Существуют лишь вещи и формы относительно устойчивые. Наука приучила нас смотреть даже на такие устойчивые формы, как солнечная система или живущие в настоящее время на земле организмы, как на продукт длительного и сложного развития, как на временный – в космическом плане – этап в процессе эволюции материи и жизни.

В XIX веке понятия «эволюции», «развития» получили настолько широкое распространение, а вера в возможность рационального объяснения всех явлений природы и истории путем применения «эволюционного» метода стала настолько догматичной, что можно с полным правом назвать XIX век – в плане развития научной мысли – «веком эволюционизма». Два мыслителя сыграли решающую роль в деле основания и популяризации эволюционизма – Гегель и Спенсер. Как ни различны между собой идеалистическая система Гегеля и позитивистская философия Спенсера – их объединяет вера в эволюцию, возведенная ими в степень непогрешимой научной догмы. Нужно при этом отметить, что понятия эволюции и развития вошли в плоть и кровь интеллигенции преимущественно в спенсеровском, позитивистском смысле. Мировоззрение же Спенсера, как и позитивизм вообще, в значительной степени заражено духом механицизма. Соответственно этому, понятие развития, органическое по своему исконному смыслу, получило в значительной степени механизированный смысл. Это обстоятельство дает нам повод отмежеваться от механистического понимания развития ради

утверждения смысла этого понятия в духе органического мировоззрения.

Понятие развития необходимо отличать от понятия эволюции. Ибо эволюция есть не что иное, как механистически понятое развитие.

Эволюция понимается как причинно обусловленный процесс, в результате которого возникают новые, более сложные и более организованные формы бытия^{****}. При этом в духе последовательного механицизма эти новые формы не должны мыслиться как онтологически «высшие» и «лучшие»; это было бы внесением элемента «объективной оценки», в то время как последовательный механицизм считает все оценки субъективными. Однако в ставшем для нашего времени привычным словоупотреблении понятие эволюции получило именно этот «прогрессивный» смысл. Эволюция понимается преимущественно как спонтанно происходящий медленный прогресс.

В отличие от этого, *развитие* есть процесс целенаправленный, процесс осуществления намеченной цели. Понятие развития по своему исконному смыслу *органично* и *телеологично*. Лишь органические целостности, действующие целенаправленно, способны к развитию. Развитие может иметь место лишь там, где, помимо закона причинности, действует также принцип целесообразности. В силу этого развитие, в отличие от эволюции, не может быть сведено к результату воздействия внешних факторов; основными факторами развития являются, в основном, присущие данному органическому целому внутренние тенденции.

Противоположным понятию развития является понятие распада, который характеризуется ослаблением и, в пределе, уничтожением единства, т.е. превращением органического целого в механический агрегат (смерть).

Всякое развитие предполагает:

- 1) исходную точку – органическую целостность низшего порядка (например, эмбрион);
- 2) цель развития – идею органического целого высшего, более сложного по сравнению с исходным порядком. Цель эта

предполагается неосуществленной, т.е. существующей в идее, но еще не в действительности. Само развитие есть целеустремленный органический процесс перехода от низшей к высшей целостности того же типа (пример – развитие эмбриона в человека). Выражение «органический процесс» означает, что в ходе развития новое целое возникает не путем мозаичного прилаживания частей друг к другу (т.е. не «ассоциативно»), а путем выделения частей из целого (т.е. «диссоциативно»);

3) наличие единого, самотождественного субстрата – носителя развития – того, что развивается, – «субстанционального деятеля»¹³³ (развитие само по себе, без субстрата, есть саморазлагающееся, некритическое понятие). На низших ступенях этот субстрат существует более потенциально, чем актуально; он *воплощается* в процессе развития. Поэтому то, что «снизу», генетически, представляется как «развитие» низшей целостности, с онтологической точки зрения, «сверху», есть воплощение высшей целостности.

Мы имеем право говорить о развитии лишь там, где можно обнаружить эти предпосылки (исходную точку, цель и субстрат), являющиеся *условиями возможности развития*. Как таковые, эти предпосылки *не могут быть продуктом развития*. Этим констатированием кладется предел неумеренным претензиям эволюционизма объяснить все формы бытия как продукт развития.

Факторы *среды* играют, разумеется, важнейшую роль в процессе развития. Всякий организм подвержен воздействию окружающей среды, берет необходимый для себя *материал* из нее и неизбежно должен *приспосабливаться* к окружающей среде. Факторы же воздействия среды носят причинный характер. Отсюда появляется соблазн объяснить развитие (скажем, биоорганического мира) *исключительно* из факторов среды (причем некоторые факторы онтогенетически могут признаваться внутренними, однако филогенетически они понимаются как продукт факторов внешних, как, например, в дарвинизме). Все детерминистские теории ограничены, однако, тем обстоятельством, что всякий организм не просто пассивно испытывает воздействия среды, но *выбирает* из них те

материалы, которые необходимы для его развития. Само приспособление есть явление телеологического порядка – оно предполагает целенаправленный инстинкт самосохранения и способность выбирать те или иные пути приспособления.

Само собой разумеется, что ассимиляция материалов среды и выбор путей приспособления суть процессы бессознательные. Мало того, они совершаются преимущественно автоматически, на основании прошлого опыта как данного индивида, так и его предков. Дарвиновская теория о закреплении оказавшихся полезными реакций организма, равно как о передаче этих реакций путем наследственности, сохраняет свое значение. Ограничению и непризнанию подлежат лишь претензии этой теории на полное объяснение этим путем явлений приспособления и развития.

Претензия эта настолько же неосновательна, насколько неосновательна была бы попытка свести всю человеческую жизнь к совокупности полезных привычек, «условных рефлексов». Сколь большую роль ни играли бы привычки, в основе их лежат целеустремленные приспособительные акты, застывающие впоследствии в форме привычек. Мало того, само существование «условных рефлексов» предполагает бессознательную память, т.е. органическую включенность прошлого опыта в настоящее. Мы не говорим уже о том, что новые, непредвиденные ситуации, в которые то и дело попадает организм, требуют, соответственно, новых реакций организма, требуют изобретения новых путей к решению новых задач, которые жизнь ставит перед данным организмом.

При этом целенаправленные творческие акты лежат в основе механизма рефлексов, доступных наблюдению и изучению с внешней стороны. Биология, имеющая дело именно с этим механизмом рефлексов, оперирует механистическими методами, применение которых в этой области законно и плодотворно. Заблуждение механицизма в биологии начинается там, где он претендует свести сущность биологической жизни к усложненному механизму рефлексов.

Это означает, что в основе приспособления лежит какая-то минимальная степень *творчества* – проявления спонтанной

самоактивности организма в выборе путей осуществления и воплощения присущей данному организму идеи. Бергсон в своей «Творческой эволюции» приводит ряд ярких примеров, иллюстрирующих творческую гениальность и остроумие, изначально присущие «жизненному порыву» (например, образование тождественного органа на совершенно разных путях развития). О чрезвычайной находчивости организма в регенерации поврежденных или даже утраченных органов свидетельствуют и опыты Дриша. Приспособление к данным условиям есть уже явление вторичное. Бергсон дал блестящее опровержение теорий, сводящих сущность жизни к одному только приспособлению.

* * *

Как известно, в биологии существуют три основные теории развития: *дарвинизм*, видящий в развитии случайно счастливый результат игры внешних, причинно-действующих механических сил; *ламаркизм*¹³⁴, считающий развитие следствием телеологических, целенаправленных факторов «упражнения органов», «отбора»; и теория творческой эволюции Бергсона, видящая в развитии результат творческого усилия сверхиндивидуального «жизненного порыва». Учению Бергсона близка по духу *мутационная теория* де Фриза¹³⁵.

Концепция развития в духе органического мировоззрения стоит ближе всего к учению Бергсона. Мы видим в развитии три иерархических пласта: творческий, телеологический и причинный.

* * *

Особенно интересный пример явлений, в которых ярко проявляется способность организмов к целостному, имеющему сверхиндивидуальные последствия целенаправленному творческому акту, представляют собой *мутации*¹³⁶. В мутациях преобразуется весь облик данного организма и его *потомства*. Некоторые биологи называют поэтому мутации «творческими актами природы». С точки зрения органического мировоззрения, в мутациях мы имеем дело с творческими актами сверхиндивидуального органического целого (рода). Сравнительная редкость мутаций с лихвой искупается теми

колоссальными, передаваемыми по наследству изменениями, которые производятся здесь в самом строении организма. Может быть, мы имеем здесь дело с выбором новой, более высокой по типу идеи, чем та, которой руководствовался до сих пор данный органический вид.

Само развитие есть некая равнодействующая между лежащим в его основе целенаправленным творческим актом и механизмом сложившихся привычек – «условных рефлексов».

Необходимо отметить, что хотя развитие предполагает замысел, цель, однако оно совершается отнюдь не стопроцентно планомерно. Ибо, во-первых, в развитии большую роль играют механические факторы среды – как материал, с которым приходится считаться архитектору жизни. Кроме того, само развитие может пойти по ложному пути, приводящему данное целое в тупик. Так, эволюция животного мира путем развития монументальных организмов, вроде ихтиозавров, оказалась, по-видимому, одним из таких тупиков природы.

Итак, первично-движущей силой развития является творческая способность, которой изначально одарены организмы, творческая гениальность «жизненного порыва», которая проявляется в осуществлении идей данного организма, в избрании путей и средств этого осуществления. Приспособление – уже относительно вторичный феномен, ибо это не столько творческий, сколько консервативный фактор развития. Приспособление имеет в виду сохранение своеобразия данного организма, защиту его от изменчивых факторов среды. Приспособление осуществляется через механизм рефлексов-привычек, через реакции организма на воздействия окружающей среды. Эти реакции могут быть поняты механистически, но лишь потому, что в основе приспособления лежат творческие и телеологические факторы.

Понятие развития как целенаправленного органического процесса применимо непосредственно лишь к тем сферам бытия, которые погружены во время, где причастность к сверхвременности существует лишь в форме необходимого онтологического минимума, т.е. преимущественно к области биологической жизни. Для высших же сфер бытия, которые

непосредственно причастны сверхвременности, понятие развития применимо лишь отчасти. В области душевной, исторической и особенно духовной жизни идея развития отступает на задний план перед идеями творчества, солидарности и религиозно-морального восхождения. В высших сферах бытия мы имеем дело не столько с процессами, сколько с актами, направленными на те или иные ступени царства ценностей.

В понятии развития не содержится указания на творчество онтологической новизны, ибо развитие есть развертывание во времени того, что было «свито» – что содержалось потенциально в исходной точке развития (например, в эмбрионе). Развитие больше протекает в абстрактном, математическом времени, чем в творческой изменчивости органического, целостного времени.

Кроме того, понятие развития этически нейтрально; в нем не содержится указания на восхождение к высшим ценностям, но лишь на возрастание богатства содержания развивающегося органического целого. Можно, правда, говорить о моральном, эстетическом и т.п. развитии. Но – лишь до того предела, где начинается собственная область духовной жизни, – подобно тому как можно говорить о развитии ребенка и юноши вплоть до того, когда он начинает жить полноценной жизнью биологически и душевно взрослого. Оригинальная, созревшая личность (а всякая личность своеобразна, оригинальна в качестве личности, а не только психосоциального индивида) живет уже духовной жизнью, в направлении Добра или Зла, а не просто развивается. За порогом развития начинается уже сфера духовного творчества или духовного разложения, – роста в направлении Добра или падения в направлении Зла.

Сущность жизни, особенно душевной, исторической и духовной, вовсе не исчерпывается развитием. Само понятие развития в применении к духовной жизни обедняет дух. Развитие есть онтологически пропедевтическое понятие. Поэтому понятие развития лишь отчасти укладывается в плоскость онтологии. Само бытие не развивается – оно *есть*.

Поэтому смысл развития никогда не может быть понят «снизу» – генетическим, эмпирическим методом. Смысл развития может быть понят лишь «сверху» – из сферы *идеального бытия*.

Это относится и к биоорганической жизни, но прежде всего к жизни душевной и духовной. Так, прослеживая развитие эмбриона ребенка и ребенка через отрочество в сознательную личность, мы никогда не уловим момента «рождения личности» в человеке. Человеческая личность ни в коем случае не «продукт развития» внешних или даже внутренних сил. Личность может быть понята лишь непосредственно из царства ценностей, точнее, из тех ценностей, на которые она направлена, которым она причастна. Личность творится Богом, она пред-существует в вечности (но не во времени!). Кроме того, личность творит дополнительно самое себя не только эмпирически, но, прежде всего, интеллигибельно¹³⁷, в сверхвременных духовных актах выбора тех или иных ценностей. Личность лишь «воплощается» в телесно-душевной стихии отдельного человеческого индивида. И так как это воплощение есть сверхвременный акт, то он может оказаться, в проекции на время, растянувшимся на весь период биологического и социального созревания данного человека.

Так как мы уже знакомы с тем, что вечное может воплощаться во времени, то метафизическая суть личности не должна противоречить в наших глазах ее эмпирическому, природно-историческому базису.

Личность не столько развивается, сколько творит (или разрушает) себя на основе созданной Богом первоизданной ее самости.

За некритической верой в объяснимость всего развитием скрывается всегда бессознательная абсолютизация времени, вера в творчество новых ценностей в самом времени, отрицание вечности. Но развитие никогда не в состоянии преодолеть смертоносного времени. Поэтому всякое развитие, насколько оно мыслится лишенным сверхвременного фундамента, оказывается ни к чему. Цель развития не может заключаться в самом развитии.

Творчество, напротив, раскрывается в органическом, целостном времени, где прошлое необратимо, но реально вспоминается, и где постоянно творится новое. Но органическое время есть уже рефлекс вечности во времени, рефлекс идеального бытия в бытии реальном.

Итак, развитие занимает срединное положение между эволюцией и областью творческих актов. Именно поэтому понятие развития применимо непосредственно лишь к срединным категориям бытия (к биоорганической жизни), и лишь с оговорками и ограничениями оно применимо к категориям высшим.

Поэтому, с одной стороны, мы выдвигали органическую идею развития в противовес механистической идее эволюции. С другой стороны, мы стремились показать несводимость творчества к развитию.

8.3. Солидарность как фактор развития

До сих пор мы говорили о развитии так, как будто организмы представляют собой некие простые единства. Однако строение всякого органического целого таково, что части его также являются целостностями низшего порядка. Они есть не просто единства, а «многоединства».

Это обстоятельство открывает нам глаза на особый фактор развития – на силу, создающую и удерживающую присущее организму многоединство. Особенно ярко проявляется эта сила в родовом инстинкте, создающем из особей одного рода сверхиндивидуальное единство. Эту объединяющую силу можно поэтому назвать инстинктивной солидарностью, аналогичной солидарности как объединяющей силе людских сообществ.

Так как каждое органическое целое представляет собой иерархически упорядоченный союз множества целых низшего порядка и само включено в целостности высшего порядка, то можно сказать, что *принцип солидарности заключен уже в самом строении органического целого*. Без этой стихийной солидарности *внутри* данного организма этот организм распался бы. Органические части организма объединены между собой солидарным служением *целому*. Эта внутрииндивидуальная солидарность настолько первична, что, вероятно, будет с трудом усвоена умами, слишком привыкшими к механистическим шаблонам мысли. Однако она составляет первофеномен жизни. Более ощутима солидарность, существующая между особями данного рода, родовая солидарность. Примерами ее особенно яркого, доходящего до степени организации выражения могут служить «государства» пчел и муравьев. Огромная роль взаимопомощи в процессе эволюции органического мира в настоящее время общепризнана. (См. классическую в этом роде работу П. Кропоткина «Взаимопомощь как фактор эволюции»¹³⁸.) Явления, аналогичные взаимопомощи и взаимообслуживанию, существуют и на самых низших стадиях развития природы

(например, симбиоз). Они изучаются сравнительно новой наукой – фито- и био-социологией. Уже Дарвин обратил внимание на то, что некоторые виды животных, органы которых сравнительно слабо приспособлены к борьбе за существование, выживали и развивались успешнее более жизнеспособных видов по той причине, что у них была более развита взаимопомощь. Нет сомнения в том, что успехи человеческого рода в деле борьбы с природой и овладения ее силами следует в значительной мере приписать способности человека к организованной взаимопомощи. Необходимо иметь в виду, что человек, с чисто биологической точки зрения – существо малоценное; его органы и инстинкты значительно менее совершенны и безошибочны, чем органы и инстинкты животных. Разумеется, победа человека над силами природы далеко не объясняется *одним* фактором солидарности. Мало того, солидарность имеет первично-этимический, а не «эволюционный» смысл. Поэтому в разрезе проблемы развития солидарность играет роль лишь одного из факторов. Однако огромная роль этого фактора неоспорима. Может быть, ни в какой другой области родовая солидарность не проявляется столь стихийно и могуче, как в половом инстинкте и связанной с ним заботе о будущем потомстве. Одно это обстоятельство лучше всех прочих аргументаций иллюстрирует реальность рода как органического целого сверхиндивидуального порядка. Природа в высшей степени равнодушна к гибели особей, однако она ревниво относится к сохранению рода.

Солидарность в природе не ограничивается солидарностью родовой. Поразительное бессознательное взаимоприспособление, которое обнаруживается во взаимоотношениях растительного и животного царства, позволяет говорить о природе как о едином органическом целом высшего порядка. Выражение «душа природы» больше чем поэтическое сравнение. Это поэтическое откровение реальности природы как целого.

В отличие от бессознательной природной солидарности, солидарность в человеческом мире, имея природную основу, носит сознательный характер. Она выражается в

направленности поведения групп на общую цель и во внешне-организованных путях ее осуществления – путем разделения труда и социальных функций. То обстоятельство, что в развитии людских сообществ свободная воля и сознание людей играют первостепенную роль, чревато положительными и отрицательными последствиями. Отрицательные последствия этой *замены инстинкта рассудком* выражаются в том, что людские сообщества, по сравнению с природными, менее сплоченны, более склонны к распадению. Рассудок слишком часто становится слугой эгоизма. Целый ряд людских сообществ образуется на основе взаимной выгоды. В таких случаях мы имеем дело с утилитарной, прикладной солидарностью, заслуживающей скорее название псевдосолидарности.

Есть, однако, сообщества, образовавшиеся или создавшиеся не столько по утилитарным, сколько по иным, более глубоким мотивам. К их числу принадлежат прежде всего (в порядке генетическом) *семья и племя*. Образовавшиеся на биологической основе (инстинкт сохранения рода), эти единства связаны прежде всего *волей к совместной судьбе*. В их основе лежит не столько общность частных интересов, сколько *общность бытия*, т.е. солидарность сверх-утилитарного порядка. Подобной же волей к совместной судьбе, через сотрудничество и служение общему предмету, объединена *нация*, представляющая собой классический образец социального органического целого. Но целое нации создается и поддерживается национальной солидарностью, носящей ярко выраженный сверх-утилитарный характер. Органическим целым еще более объемлющего характера является *культура*. Так, мы говорим об античной, древнеиндийской, средневековой, западноевропейской культуре, разумея под этим некие единства.

Наиболее чистое выражение принцип солидарности находит в *христианской церкви*. Та бескорыстная любовь к ближнему, которую возвещает христианство, есть наиболее чистое выражение солидарности, переросшей семейные, феодальные, классовые, национальные и прочие рамки.

Таким образом, бессознательная, инстинктивная, природная солидарность, солидарность семейная или племенная, солидарность национальная или государственная, наконец, солидарность общечеловеческая – таковы, грубо говоря, основные формы солидарности. Нетрудно показать, что устойчивость и единство социальных целых держится на солидарности. *Общество, по своей природе, солидаристично.* И нетрудно показать, что солидарность между членами данного социального целого существует ради служения этому социальному целому. *Солидарность вне служения есть прекраснотушная утопия*, и все проповеди подобной солидарности, лишенные онтологической основы (служение целому или идее), становятся скучными и никому не нужными^{*****}.

В свою очередь, служение целому или идее осуществляется через солидарность.

Подобно тому как высшие формы бытия невыводимы из низших, так же и *высшие формы солидарности невыводимы из низших*: так, солидарность национальная не есть просто «продукт развития» солидарности семейной или племенной, солидарность в человеческом мире не есть просто продукт развития инстинктивной природной солидарности. Ибо, хотя в порядке временном, генетическом высшие формы бытия появляются *после и на основе* низших форм (см. гл. 6 «Иерархическое строение бытия»), они не могут быть поняты только как продукт развития форм низших. В порядке онтологическом (в идее) низшие формы бытия изначально подчинены высшим. Это положение с необходимостью вытекает из сущности развития. Ибо всякое развитие есть органический процесс осуществления определенной идеи, формирующей цель развития. Цель эта осуществляется обычно не сразу, а через ряд посредствующих звеньев, ступеней, которые во времени предшествуют конечной цели. «То, что является по природе последним, появляется во времени как первое; а то, что является по природе первым, появляется во времени как последнее» (Аристотель). Так, идея человека уже заключена в человеческом эмбрионе; однако физически и духовно зрелый

человек созревает лишь в процессе длительного развития. Высшие формы бытия пользуются низшими *как материалом для своего воплощения*. Ибо то, что в порядке временном представляется как развитие низших форм в высшие, в порядке онтологическом есть воплощение высших форм на материале форм низших. Развитие и воплощение суть один и тот же феномен, рассматриваемый с разных точек зрения («снизу» и «сверху»). Соответственно этому, низшие, частные формы солидарности суть лишь ступени воплощения солидарности универсальной, выраженной в наиболее чистой форме в идее христианской любви.

Итак, солидарность, наряду с творческим актом, – одна из главных движущих сил развития. С известной точки зрения, солидарность есть, в лучшем смысле этого слова, *консервативный* фактор развития, а творческая мощь – *фактор прогрессивный*.

Творчество, лишенное солидарной (т.е. этической) основы, грозит выродиться в зло – разрушение. Солидарность без творчества лишается своего положительного смысла.

8.4. Солидарность и вражда

Утверждение солидарности в качестве первичного (хотя и не единственного) фактора развития может вызвать возражение указанием на могучую роль факторов борьбы. Мало того, борьба за существование является как будто основным феноменом как природного, так и социального мира. «Война есть отец и царь всех вещей» (Гераклит)¹³⁹. «Противоречие есть душа развития» (Гегель)¹⁴⁰. Взгляд этот подкрепляется широкой популярностью культивирующих его учений – дарвинизма в биологии и марксизма в социологии. И нужно без обиняков признать, что во взгляде этом есть значительная, часто многими преуменьшаемая, доля истины. Ограничению подлежит, однако, та абсолютизация факторов противоречия и борьбы, которая столь характерна для марксизма. Ибо, сколь ни первичными и безусловными кажутся на первый взгляд факторы борьбы, не они основа развития.

В каждом явлении можно усмотреть органическую основу и механистический аспект. Подобно этому, строение каждого органического целого таково, что в нем существует солидарная, целостная основа и аспект борьбы. – Борьба и солидарность не могут быть поняты как две равнозначные силы. Связующая и объединяющая сила солидарности *первичнее* разъединяющей и отчуждающей силы борьбы. Сама борьба может существовать лишь там, где имеется налицо солидарность *внутри* борющихся групп. Абсолютная борьба есть абсолютное противоречие, непредставимое в мысли и не могущее существовать на практике. Абсолютная борьба, «война всех против всех»¹⁴¹ привела бы к распадению органических целых. Ведь даже простой организм представляет собой не простое единство, а «многоединство», основанное на бессознательной солидарности его органических частей.

В противоположность этому, абсолютная солидарность (т.е. абсолютная органичность) есть состояние нереализуемое, разумеется, в условиях нашего мира; однако этот идеал не содержит в себе противоречия. Принципиально он осуществим.

Мало того, борьба возможна на основе солидарности, но не наоборот. Разумеется, фактически сознание необходимости борьбы способствует усилению солидарности данного органического целого (например, нации). Способствует, но не вызывает! Без наличествующей уже, скажем, национальной солидарности необходимость борьбы перестала бы быть необходимостью, ибо не было бы того, ради чего бороться. Но этого мало. *Борьба предполагает включенность борющихся между собой целостностей в некое объемлющее их единство* – в органическое целое объемлющего порядка. Так, например, борьба между данными видами может происходить в пределах определенного природного ландшафта, классовая борьба – в пределах одного общества, борьба различных влечений в человеческой душе предполагает наличие души как единого органического целого и т.д. Но, с другой стороны, *антагонистическая* борьба внутри данного объемлющего целого является также показателем *недостатка органичности* этого объемлющего целого. Так, в совершенном обществе не может быть внутренней антагонистической розни. Это приводит нас к выводу о том, что антагонистическая борьба есть использование сцепляющих сил объемлющей целостности (т.е. сил солидарности) в интересах самоутверждения целостностей низшего порядка.

Здесь необходимо учесть еще один феномен, характерный для взаимоотношения между борющимися между собой целостностями и объемлющим их единством, а именно: использование объемлющим единством факторов борьбы ради интересов целого. Так, борьба видов в природе развивает, в порядке тренировки органов, жизнеспособность этих видов, этим самым способствуя развитию природы в целом. Борьба различных общественных групп между собой развивает общественное сознание этих групп, которые *могут* (здесь речь идет о возможности) с тем большим успехом включиться в дело общесоциального строительства. Человек, одержимый жаждой власти и победивший в себе эту страсть, направляет энергию побежденного влечения на служение высшим ценностям. Здесь

мы имеем дело с феноменом, который условно можно назвать *сублимацией борьбы*.

Феномен этот наталкивает на некоторые выводы. Он указывает на то, что в самой борьбе нужно различать два аспекта: отрицательный и положительный, аспект чисто *антагонистический* и *сублимированный*. Что касается отрицательного, антагонистического аспекта борьбы, *о котором до сих пор у нас шла речь*, то относительно него сохраняют свою принципиальную силу все вышеприведенные соображения о ее вторичности и принципиальной устранимости. Что же касается положительного, сублимированного аспекта борьбы, то здесь дело обстоит не столь просто. Уже то обстоятельство, что солидарность существует всегда только на основе служения высшему целому или на основе идеи, указывает на то, что принцип сублимированной борьбы заложен в самом строении органического целого. Ибо направление энергии органических частей на служение целому возможно лишь путем *преодоления* врожденного низшим целостностям «эгоизма». Всякое же преодоление возможно лишь путем борьбы. Правда, в биоорганическом мире части как бы автоматически служат целому (родовой инстинкт). Однако метафизическая последовательность обязывает нас признать, что в бессознательных недрах биологической жизни происходит своего рода борьба за служение целому, которая в результате сублимации превращается в родовой инстинкт. В человеческой душе этот феномен можно видеть во весь его рост: развитие человеческой личности требует постоянного самопреодоления, т.е. борьбы с самим собой.

Факт наличия антагонистической борьбы в природе указывает на то, что природа отнюдь не завершенное органическое целое. Органическое мировоззрение вовсе не отрицает значения факторов борьбы. Оно отрицает лишь абсолютизацию борьбы, возведение ее в непреложный и принципиально неустрашимый закон. Мало того, именно органическое мировоззрение дает возможность понять глубинный характер борьбы, как в биоорганическом, так и в человеческом мире.

С точки зрения механистического мировоззрения, борьба носит внешний характер, ибо механицизм вообще признает лишь внешние отношения между элементами мира. Согласно же принципам органического мировоззрения, борьба имеет, кроме внешнего ее проявления, еще и глубинный, внутренний аспект – она происходит не только *между* органическими целостностями, но и *внутри* них (в силу того что каждая целостность есть *незавершенное* многоединство). Отсюда понятно, что борьба, происходящая в недрах природы, приобретает зачастую демонический иррациональный характер. Подобно тому как глубинный, корневой слой человеческой души, подсознание – резервуар иррациональных сил, зачастую приобретающих демонический характер, – так и потаенная душа природы имеет свое стихийно-демоническое «подсознание» (кавычки здесь особенно необходимы, ибо в природном мире нет «сознания», но есть душа). Хотя рационально-механистическое мировоззрение, столь типичное для XIX в., и возводит неправомерно борьбу за существование в ранг универсального закона природы (дарвинизм), тем не менее оно *рационализирует* аспект борьбы, понимая ее в чисто утилитарном плане. Подобно тому как в человеческом мире солидарность, а соответственно этому, и борьба не могут быть сведены к чистоутилитарным мотивам, – подобно этому и в природном мире как инстинктивная солидарность, так и борьба не укладываются в прокрустово ложе рационально-утилитарных оценок.

В этом отношении ближе к истине стоят учение Шеллинга о «демоническом в природе и человеческой душе»¹⁴², учение Шопенгауэра о «слепой воле к жизни» и поэзия Тютчева, вдохновленная интуицией «первозданного хаоса» в глубинах природной души:

О, страшных песен сих не пой.

Про древний хаос, про родимый...¹⁴³

Недаром один из основателей «органического мировоззрения», И.О. Лосский, называет наш мир «царством вражды». И все же борьба может быть понята и оценена во всей своей трагической значимости лишь на основе первофеномена

солидарности и на основе принципов «органического мировоззрения».

Наличие борьбы *внутри* органического целого указывает на то, что, помимо инстинкта самосохранения и объединяющих сил солидарности, в недрах каждого целого действует и другое, деструктивное начало, проявляющее себя в человеческой душе как ненависть. Ненависть не есть недостаток любви, она – ее противоположность. Ненависть стремится, в пределе, к уничтожению своего предмета. При этом ненависть может направляться не только на внешние объекты, но и на самое себя. Фрейд называет эту разъединяющую и деструктивную силу «влечением к смерти» (Todestrieb), приписывая ей такую же первичность, как и творчески-солидарной силе любви. Подобный крайний дуализм влечений принципиально неприемлем. На основе подобного дуализма невозможно понять структуральное *единство* органических целых, в том числе единство души.

Однако, будучи онтологически вторичной, деструктивная сила ненависти представляет собой реальную, относительно самобытную силу. Поэтому прав был Достоевский, утверждая, что человечеству присущ не только инстинкт самосохранения, но и инстинкт разрушения и самоуничтожения¹⁴⁴.

Мы склонны поэтому признать реальность фрейдовского «влечения к смерти» как *регрессивной* силы, действующей во всем живом и проецируемой в большинстве случаев *вовне*. Чем выше данное целое по развитию, тем сильнее проявляется эта деструктивная и демоническая сила хаоса.

Однако мы отрицаем онтологическую первичность этой силы. Ибо разрушение *предполагает* наличие целостности (предмета разрушения) и сил целостности (творчества и солидарности). Если многим деструктивная сила ненависти может казаться более сильной, чем конструктивная сила любви, то иллюзия эта основана на том, что все отрицательное ярче воспринимается нами, чем положительное. Происходит это потому, что положительное молчаливо предполагается при этом как нормальное. Так, болезнь ощущается нами ярче здоровья, ибо она есть отрицание здоровья.

Мы не можем в пределах этой главы входить в подробное описание и осмысление «диалектики борьбы». Вопрос этот в его этическом, решающем аспекте будет затронут в следующей части нашего труда. Сейчас мы можем сделать лишь общее заключение о том, что момент сублимированной борьбы принадлежит к сущности развития и диалектически связан с солидарностью, будучи *моментом самой солидарности*. Момент сублимированной борьбы может быть, в свою очередь, преодолен и отменен лишь в абсолютно завершенном и совершенном органическом целом, т.е. лишь в Царствии Божием. Антагонистический же аспект борьбы всегда представляет собой следствие *узурпации* сил солидарности. Он практически неизбежен, но онтологически вторичен.

8.5. О метафизике истории

Исторический процесс качественно отличается от процессов биоорганической природы; он требует иных познавательных методов, чем методы, которыми оперирует биология.

Биоорганические процессы совершаются согласно естественным законам. Правда, метафизически говоря, и в основе биоорганических процессов лежат телеологические и творческие факторы, не поддающиеся механистической рационализации. Однако автоматизм биологических функций настолько силен, что экспериментальная биология, не ставящая себе целью философские обобщения, может вынести метафизически первичные факторы развития за скобки. Если законы природы, строго говоря, суть не столько законы, сколько стабилизовавшиеся привычки, то привычки эти настолько закоренелы, что их можно принять за законы. Природа есть сфера вечных повторений, жизнь одного экземпляра рода лишь микроскопически отличается от жизни другого экземпляра. Все организмы проходят неизбежные стадии рождения (или выделения), созревания, старения и смерти. Поэтому символ природы есть круг. В противовес этому, исторический процесс есть результат сознательной воли (но не произвола!) людей и людских сообществ. Это не противоречит тому, что исторический процесс также носит стихийный характер. Но эта стихийность коренится в конечном счете в факторах индивидуального и коллективного под- и сверхсознания, в «духе времени», а не в слепой игре природных сил.

Во всяком случае, мы не можем говорить об «исторических законах» в таком же смысле, в каком говорим о законах естественных. Если и в истории можно наблюдать повторения, то это не относится к подлинно-историческому в истории, которое неповторимо. Риккерт в значительной мере прав, говоря, что, в то время как цель естествознания – установление *общего* (закона), – цель исторической науки – установление *индивидуального*¹⁴⁵. Историческое время – не кругообразно, как в мире природы, оно раскрывается в истории в своей

однаправленности и необратимости. История – живое опровержение соломоновского афоризма «ничто не ново под луной».

Если в естествознании всякая оценка справедливо считается недопустимой, то в области истории нельзя обойтись без оценок, хотя бы историк и писал свои труды по возможности объективно, *sine irae et studio*¹⁴⁶. Уже *выбор* исторического материала, та или иная *трактовка* его содержит скрытую оценку. История без оценочного элемента была бы протокольной хронологией.

Эта неизбежная эвристичность¹⁴⁷ истории отнюдь не означает ее ненаучности. Ибо мир ценностей не менее объективен, чем предметный мир. Воздержание от суждений о ценностях в историографии возможно лишь до известной степени в низшем, чисто фактическом пласте истории. («Пафос историка – в констатации факта».) Всякая же попытка проникнуть в связь и смысл исторических событий неизбежно сталкивает нас лицом к лицу с миром воплощающихся в историческом процессе ценностей.

Исторический процесс есть процесс органический, хотя в нем действуют и механические факторы. Как все органическое, он не может быть понят как сумма или равнодействующая различных исторических факторов. Но еще более порочно сведение исторического процесса к производной *одного* какого-либо фактора (марксизм и гегелевская философия истории). Как все органическое, исторический процесс неподводим под категории «одного» или «множества»; он есть единство множественности, данное *sub specie*¹⁴⁸ времени. Исторический процесс многослоен, многоэтажен; в нем действуют, в различной степени и в различных отношениях, материальные, биоорганические, индивидуально- и коллективно-психические, социальные и духовные факторы. В силу законов иерархии бытия духовные факторы истории в конечном счете решающие.

Субъект исторического процесса – человечество. Однако человечество как целое скорее задано, чем дано. Высшие реальные субъекты истории – «культурно-исторические типы»¹⁴⁹ (египетский, антично-греческий, древнеиндусский, романо-

германский и др.), представляющие собой органические целостности сверхнационального и сверхсоциального порядка.

К ложному и дурному биологизму ведет применение биологических законов и методов к истории культур. Историко-культурологические работы Данилевского, Леонтьева, Шпенглера, Шубарта и др., сыгравшие новаторскую роль в культурологии, грешат в значительной мере подобным биологизмом¹⁵⁰.

Культурно-исторические типы – не биологические, а духовные организмы, своеобразные *коллективные личности* (или, по крайней мере, личностные образования) высшего типа, состоящие, в свою очередь, из коллективных личностей сравнительно низшего порядка. Поэтому существенно не то, что культурно-исторические типы проходят стадии рождения, созревания, упадка и смерти, но то – *какие ценности* в них раскрываются. Ибо смысл истории может быть приоткрыт лишь на основе идеального бытия – царства ценностей.

Культурно-исторические типы не готовые сущности, лишь развертывающиеся во времени; они творчески раскрывают себя во времени, проходя различные индивидуализированные стадии. Так, мы можем говорить не только о душе западноевропейской культуры вообще, но и о душе Средневековья, душе Ренессанса, Реформации и пр. «Дух времени» – больше чем метафора; за ним кроется метафизическая реальность.

Индивидуальная человеческая личность органически включена (правда, не абсолютно) не только в общество, но и в исторический процесс, а тем самым и в субъект его – тот или иной культурно-исторический тип, а через него – и в человечество. Поэтому исторический процесс не вне-положен по отношению к индивидуальной личности, он – часть судьбы личности. Ибо личность не существует в отрыве от истории. Мировая история имманентна человеческой личности.

В мировой философии распространены два крайних взгляда на историю: отрицание ее метафизического значения (Шопенгауэр: «история есть одна и та же пьеса, по-разному разыгрываемая различными актерами»¹⁵¹) – и взгляд, согласно

которому Абсолютное раскрывается только через диалектику исторического процесса (Гегель). Оба взгляда неверны и грешат антиперсоналистским пониманием истории, хотя Гегель здесь оказывается ближе к истине, чем Шопенгауэр.

Тайна истории заключается в том, что в ней вечное воплощается во временном. Человеческая личность связана с вечным не только через историю, но и непосредственно (через религию). Тем не менее через историю человеческая личность соотносится со всей полнотой человеческого мирового бытия. Историческая память есть отражение вечности во времени, онтологический намек на бессмертие человечества.

Положительный смысл исторического процесса заключается в преодолении времени во времени, в собирании человечества, в воплощении полноты мира ценностей в человеческом бытии.

Но это не значит, что исторический процесс есть процесс планомерного воплощения Добра. Исторический процесс, с мистической точки зрения, есть, по выражению Вл. Соловьева, «тяжба сил добра и зла». История полна катастроф и великих неудач. По мысли Бердяева, сама история есть великая неудача¹⁵². Исторический процесс носит трагический характер; стихия истории бывает неизмеримо более разрушительна, чем стихийная игра слепых сил природы. Органическая целостность исторического процесса есть скорее целостность *драмы*, чем планомерного воплощения идеи.

Однако раскрывающиеся в истории силы зла могут быть поняты не иначе как на фоне ее исконного положительного смысла, подобно тому как болезнь познается на фоне здоровья.

Мало того, быть может, в самих исторических трагедиях скрыт провиденциальный смысл. Может быть, Апокалипсис есть прообраз всякой истории. Но это уже особая тема, выходящая за пределы данного изложения.

В пределах же настоящей главы мы могли дать лишь общие соображения о смысле исторического процесса с точки зрения органического мировоззрения.

Глава 9. Абсолютное

Несмотря на то что бытие в мире взаимно разобщено, взаимочуждо и взаимовраждебно, мир представляет собой единое органическое целое. Это целое далеко от идеала совершенной органичности; однако аспект разобщенности и борьбы в мире не первичен; мало того, этот аспект может быть понят лишь на основе первоизданной органичности его строения. Плотин выражает эту мысль, метафорически сравнивая мир с гигантской головой, имеющей бесчисленное количество лиц, смотрящих в разные стороны, но имеющих общий затылок¹⁵³.

Это значит, что всякое бытие в мире носит частный характер по отношению к миру как целому. Всякое частное бытие обусловлено, пусть через бесчисленный ряд посредствующих звеньев, бытием универсальным – миром как целым. Ибо части существуют не иначе, как на основе и в системе целого. Однако наш мир далеко не совершенное и завершенное органическое целое, в котором в каждой части отражалось бы это целое и в котором каждая часть была бы причастна жизни целого.

Между тем наш ум не успокаивается на идее относительного целого (каким является наш мир разобщенности и вражды). Наш разум ищет такого бытия, которое, само не будучи обусловлено ничем, обуславливало бы собой всякое частное бытие. Иначе говоря, наш разум может успокоиться лишь на идее абсолютного бытия – первосущности и первопричины всех вещей, совершенной и всеобъемлющей органической целостности. Так, за конечностью он ищет бесконечность, за временем – вечность, за цепью причин и следствий – первопричину, за рядом обусловленностей – безусловность, за множественностью – единство, за относительностью – абсолютность.

С другой стороны, абсолютное бытие нигде не дано. Всякая попытка мыслить его в *противопоставлении* бытию относительному и частному лишает его абсолютности. Ибо Абсолютное не может предполагать ничего вне себя. Если же

мы попытаемся мыслить абсолютное бытие как всеобъемлющее Все, вне которого ничего не может быть, то подобная идея, нарушая закон логики, согласно которому всякое А предполагает не-А, становится нереализуемой в мысли. Мы в состоянии мыслить *нечто* лишь на фоне чего-то *иного*. Так, наша мысль, желая объять Все, схватывает лишь абстрактную пустоту – Ничто. И все же наша мысль имеет неискоренимую тенденцию мыслить Немыслимое. «Наивысшая страсть разума – мыслить Немыслимое» (Кьеркегор).

Мы не можем при этом поступиться ни одним из предикатов Абсолютного: абсолютностью, противопоставляемой относительности, и все-объемлемостью, не терпящей ничего вне себя. Иначе говоря, идея абсолютного бытия носит для нашего разума *антиномичный* характер: она нереализуема в логической мысли, и все же наш разум не может без нее обойтись. Здесь более чем где-либо применим афоризм Овидия: «*pes cum te, pes sine te vivere possum*» – «не могу жить ни с тобой, ни без тебя»¹⁵⁴.

Идея Абсолютного иррациональна или, лучше сказать, свехрациональна. Но наш разум приводит нас к иррациональной идее Абсолютного с логической необходимостью. Таков парадокс Абсолютного (у С. Франка в «Предмете знания» и «Непостижимом»¹⁵⁵ с предельной ясностью показано, что сфера рационального с необходимостью предполагает сферу иррационального, подобно тому как всякое А с необходимостью предполагает не-А).

Поэтому понятно, что всякая попытка рационально выразить свехрациональное, всякая проекция свехрационального на плоскость разума, неизбежно будет антиномичной. Под антиномией подразумевается при этом такое логическое противоречие, которое возникает с логической необходимостью, в отличие от простого логического противоречия, которое основывается на неправильном сочетании исключающих одно другое понятий или суждений.

Абсолютное должно быть, с одной стороны, всеобъемлющим, всепроникающим; с другой стороны, оно должно быть *отрешенным* от всякого частного бытия (само

слово «absolutus» буквально означает – «отрешенный»). Оно должно быть не относительным единством, которое содержится в множественности, но абсолютным единством, в котором содержится множественность, но которое само никак не обусловлено множественностью. Оно должно быть, выражаясь по Соловьеву, «всеединством»¹⁵⁶.

Это значит, что Абсолютное есть одновременно и Всё, и Ничто. Всё, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь, и Ничто, поскольку оно не может быть *чем-то*, могущим быть противопоставленным *иному* (недаром Николай Кузанский определяет Абсолютное как «не-иное»¹⁵⁷).

Отрешенность Абсолютного от всякого частного бытия означает его абсолютную трансцендентность всякому бытию. В этом смысле Абсолютное не может быть в мире. Оно внемирно или, лучше сказать, над-мирно. Поэтому интуиция Абсолютного предполагает *трансцензус* за пределы мирового бытия, *как реального, так и идеального*. Интуиция

Абсолютного предполагает отрешение от всех категорий мирового бытия. Мало того, она предполагает отрешение от разума. Она предполагает выход из сферы постижимого в сферу непостижимого. Здесь особенно глубокий смысл приобретает афоризм Николая Кузанского, мыслителя, исполненного пафосом Абсолютного: «Непостижимое постигается через посредство Его непостижения». В этом аспекте Абсолютное есть «бездна», беспредельная первооснова всякого бытия, – оно есть Ничто. Индусская философия дала нам классические образцы проникновения в Абсолютное в аспекте его отрешенности от мира. Переход от всеобъемлющего Брахмана Упанишад к буддийской Нирване¹⁵⁸ является логическим завершением такого, отрицательного, понимания Абсолютного. Но о мистической встрече с Божественным Ничто свидетельствуют и христианские мистики («Мистическая ночь» Иоанна Креста¹⁵⁹). Майстер Эккарт называет эту мистическую первооснову бытия не Богом, а «Божеством» («Gottheit»)¹⁶⁰. В современной философии, в общем мало склонной к проблеме абсолютного бытия, неизбывность идеи Ничто как необходимого *фона* мирового

бытия («Inderweltsein») выявлена лучше всего в экзистенциальной философии Хайдеггера.

Однако здесь, разумеется, речь идет не об абсолютном Ничто, с которым наша мысль может примириться еще менее, чем с положительной идеей Абсолютного. Наша мысль неизбежно пытается мыслить *ничто* как *нечто*. Само суждение «Ничто есть» представляет собой уже не антиномию, а логическое противоречие. Здесь речь идет о «Божественном Ничто», об абсолютно трансцендентном всякому бытию аспекте Абсолютного. Это есть такое Ничто, в котором Фауст, отвечая Мефистофелю, надеялся найти Всё: «В твоём Ничто я Всё найти надеюсь»¹⁶¹.

Но Ничто не может быть основанием бытия. Абсолютная трансцендентность всякому мировому бытию есть лишь отрицательный аспект Абсолютного. Основанием мирового, относительного бытия может быть лишь бытие сверхмировое, абсолютное – первосушая *мощь* бытия, обладающая предикатами безусловности, первосущности, первопричины, бесконечности, вечности и всеединства. Абсолютное не только отрешено от мира, иначе оно действительно было бы равнозначно Ничто. Абсолютное должно быть мыслимо одновременно как всепроникающее Все. Само будучи, с точки зрения мира, безусловно над миром, оно может быть в мире, может свободно присутствовать в мире, однако не в порядке природной или логической необходимости, а в порядке свободы (языком религии говоря – в порядке *благодати*). Вечность может воплощаться во времени именно потому, что она находится над временем. Тайна абсолютной трансцендентности Абсолютного восполняется тайной его свободной имманентности. Бог – во всем. *Зерно истины, содержащееся в пантеизме, заключается именно в свободной, а не необходимой имманентности Абсолютного.* Лишь христианское миропонимание может дать оправдание иррациональному зерну истины, заключающемуся в пантеизме. Абсолютное необходимо трансцендентно и свободно имманентно.

Итак, отрицательный аспект Абсолютного есть Ничто, положительная же его сущность, принципиально

неопределимая, может быть косвенно обозначена как всеединство, как первосущность и первопричина мира. Все эти предикаты имеют, однако, значение лишь в отношении Абсолютного к мировому бытию. Абсолютное бытие само по себе, в своем самобытии, абсолютно неопределимо и превышает все определения. Всякое название по имени есть оскорбление Абсолютного, есть продукт дурной рационализации.

Этой рационализацией Сверхрационального заражены все так называемые доказательства бытия Божия¹⁶², из которых наиболее существенны доказательство *онтологическое* (когда из понятия Абсолютного выводится необходимость его существования) и *космологическое* (заключение от бытия мира как следствия – к его первопричине). Тем не менее, освобожденные от рациональной скорлупы, они обнаруживают иррациональное зерно истины.

Ибо сверхрациональная идея Абсолютного возникает с логической необходимостью. Идея Абсолютного *неотмыслима*. С точки зрения ин-туитивистской теории знания, неотмыслимость идеи Абсолютного как незримого *фона* всех категорий означает изначальную *данность* самого Абсолютного разуму, означает его незримое присутствие в нем. Будучи абсолютно трансцендентным, Абсолютное потенциально постоянно находится «при нас», «в нас», но осознание его предполагает *абсолютный трансцензус*. В этом – иррациональное зерно истины онтологического доказательства. Иррациональное – ибо идея Абсолютного *антиномична*, – она заставляет нас мыслить Абсолютное одновременно как Ничто и как Всё, как абсолютно-трансцендентное и как абсолютно-имманентное. В этом смысле иррациональное зерно истины онтологического аргумента заключается, разумеется, не в доказательстве, а в онтологическом *указании* на абсолютное бытие.

Аналогичным образом, и космологическое доказательство, заключающее от мира как следствия к Абсолютному как первопричине, несостоятельно лишь при подобной, рационалистической его формулировке. Ибо цепь причин и

следствий потенциально бесконечна. Заключение от следствия к первопричине представляет собой иррациональный скачок мысли через бесконечность. Но иррациональное зерно истины космологического аргумента заключается в указании на то, что мир не может быть основанием и первопричиной самого себя. Цепь причин и следствий сама по себе ведет в дурную бесконечность. Закон причинности действителен в пределах мира; мы не имеем права, как это показал Кант, применять его к «вещи в себе» – к Абсолютному¹⁶³.

Причина и следствие неразрывно связаны между собой, одно предполагает другое. Если бы Абсолютное полагалось как причина мира, то это означало бы, что не только мир обусловлен Богом, но и Бог каким-то образом обусловлен миром. – Хотя причина реально не обусловлена следствием, но вне следствия она теряет свой смысл как причина. Т.е. причина со-обусловлена следствием *логически* (взаимо-принадлежность понятий причины и следствия). Между тем Абсолютное, по смыслу самого понятия, никак не может быть со-обусловлено относительным.

Первопричиной мира может быть, следовательно, лишь такая причина, которая не была бы логически со-обусловлена следствием. Эту идею абсолютной причины Кант называл «причинностью из свободы»¹⁶⁴ – способностью начинать *новый ряд* причин и следствий, причем сам этот необходимый ряд возникает не с необходимостью, а свободно. Мы должны, следовательно, предположить такую причину, которая *не нуждается в следствии для восполнения своего бытия. Это означает, что, с одной стороны, мир не может быть первопричиной самого себя; с другой стороны, мир не мог возникнуть с необходимостью* (природной или логической). В этом смысле бытие мира онтологически случайно. (Некоторые схоласты считали, что бытие каждой вещи – случайно, бытие же мира как целого – необходимо. Верно как раз обратное: каждая вещь предполагает мир, в системе которого она существует. Мир же – случаен.) Абсолютное есть и не может не быть. Мир есть, но он мог бы не быть.

С религиозной точки зрения, мир может быть мыслим лишь как *свободное создание Творца*. Бытие мира предполагает бытие Творца. Но бытие Творца не предполагает необходимости создания мира.

Идея подобной абсолютно-свободной первопричины, разумеется, ан-тиномична. Но наш разум неизбежно впадает в противоречия при всякой попытке мыслить Абсолютное.

Так понимаемое «космологическое доказательство» не есть, разумеется, доказательство; глубинно понятое, оно есть опять-таки онтологически-необходимое указание на Абсолютное – *sub specie*¹⁶⁵ идеи причинности.

Диалектика Абсолютного тесно связана с качественным различием между конечностью и бесконечностью.

Бесконечность не может быть получена из суммы конечностей. Так, арифметическая прогрессия 1, 2, 3, 4 и т.д. не может быть ни завершена, ни ограничена. Строго говоря, мы не можем представить себе ни конечного, ни бесконечного, ибо нами всегда будет мыслиться какой-то фон этой конечности. Недаром Гегель заклеил подобную потенциальную бесконечность кличкой «дурная»¹⁶⁶. Но в то же время наш разум при счете руководствуется не реализованной в мысли идеей бесконечности как необходимым фоном всякой конечности. Кантор показал возможность и необходимость идеи *завершенной*, «актуальной» бесконечности. Идея актуальной бесконечности – иррациональна, но она логически необходима.

Так, величина $\sqrt{2}$ может быть разложена на потенциальную бесконечность ряда: один плюс половина, минус одна восьмая, плюс одна шестнадцатая, минус пять стодвадцатьвосьмых, плюс... Однако бесконечный ряд *этот завершен* в величине $\sqrt{2}$; он есть некое определенное целое, т.е. актуальная бесконечность в миниатюре. Сама величина $\sqrt{2}$ может рассматриваться как *предел* геометрической регрессии, ей трансцендентный. Но она может быть понята и как *весь этот ряд в его целостности*, т.е. имманентно. (См.: Уайтхед, «Принципы математики»¹⁶⁷.)

Подобно этому, идея всеобъемлющей актуальной бесконечности *антиномична* для разума (ибо она должна быть

мыслима одновременно и бесконечной и завершенной). Но эта антиномичная идея актуальной бесконечности с необходимостью лежит в основе идеи счета, в частности в основе геометрической регрессии и учения о пределах. Она не осознается нами в силу своей «трансцендентальной априорности», в силу того, что она есть высшее условие возможности счета, а не предметно представимая идея. Но она является метафизическим корнем как идеи конечности, так и идеи потенциальной бесконечности. Спор о том, является ли идея бесконечности лишь отрицанием конечности или, наоборот, идея конечности есть отрицание бесконечности, логически неразрешим. Он может быть примирен лишь в идее актуальной бесконечности как совершенной и завершенной целостности.

Аналогичным образом, идея вечности качественно отлична от идеи времени. Вечность не может быть получена из бесконечной длительности времени, подобно тому как само время не может быть получено из суммы неделимых моментов. Это значит, что, с одной стороны, вечность отрешена от временного потока, трансцендентна времени. Но эта отрешенность вечности от времени *не означает* ее *безвременности*, подобной той, что свойственна математическим идеям или законам логики. Вечность трансцендентна времени, время не со-вечно Абсолютному, но время не может быть трансцендентно вечности, ибо в положительной идее вечности заключена актуальная бесконечность всех времен. Вечность означает победу над временем, а не только отрешенность от времени. Вечность означает преодоление того дурного разрыва, который господствует между прошлым, настоящим и будущим; она означает их актуальное единство, отнюдь не равнозначное отрицанию динамичности времени, его статизации и нивелировке. С этой точки зрения, вечное может воплощаться во времени, и само время может приобщаться вечности. «Мгновение есть точка пересечения вечности и времени» (Кьеркегор)¹⁶⁸. С этой точки зрения, можно говорить о памяти как «рефлексе вечности во времени». Мало того, само различие между прошлым, настоящим и будущим не осознавалось бы

нами, если бы мы были всецело погружены во время, если бы наше «я» не было укоренено в вечности. Это означает, что в основе идеи времени лежит, опять-таки, трансцендентальная идея вечности как актуальной бесконечности всех времен.

В целом диалектика предикатов Абсолютного дает метафизическое основание для утверждения *логической несостоятельности всякого пантеизма*. В основе пантеизма лежит, как правило, бессознательная *абсолютизация относительного*, т.е. мира, или *релятивизация абсолютного* (мирское представление о Боге). В основе пантеизма лежат идеи потенциальной, дурной бесконечности и потенциальной вечности (бесконечной длительности времени). Поскольку пантеизм возвышается до идей актуальной бесконечности и трансцендентной времени вечности, он уже находится на пути к теизму (например, Плотин), он уже освобождается от абсолютизации относительного.

* * *

Всякое бытие в мире относительно. (Мы имеем в виду подлинный, метафизический, а не ложный, теоретико-познавательный релятивизм.) Но и мир как целое – *не абсолютен*. Он не является завершенным и совершенным органическим целым. Выдавать мир за Абсолютное несостоятельно не только этически (это означало бы дешевое оправдание зла, дешевую теодицею), *но и логически*.

Мы имеем при этом в виду не только наивный пантеизм, прямо отождествляющий мир с Богом, но и все, в том числе более тонкие и более соблазнительные, виды пантеизма, в частности так называемый *панентеизм*¹⁶⁹.

Таков, прежде всего, статический панентеизм, полагающий мир как часть Божества. Согласно этому учению, мир относится к Абсолютному, как часть к целому. Однако относительное не может быть даже частью Абсолютного; это означало бы, опять-таки, какое-то обуславливание Абсолютного относительным. В совершенной органической целостности (каковой является Абсолютное) не может быть дуализма между частью и целым. Здесь в части целиком отражается целое. Иначе мир как часть

Абсолютного должен был бы обладать предикатами Абсолютного, что абсурдно.

Но несостоятелен также «динамический панентеизм», выраженный в своей классической форме в учении Плотина – мыслителя, у которого в других отношениях нужно учиться более, чем у кого-либо, тому, что такое Абсолютное. Согласно этому учению, мир есть следствие абсолютной первопричины, самой по себе трансцендентной миру и превышающей все определения. Мир возник путем *эманации* (излучения) Абсолютного. И подобно тому как лучи света, ослабевая по мере удаления от своего источника, теряются во тьме, – подобно этому эманация Абсолютного (наш мир) угасает в материи. (В силу этого наш мир погружен в материальность.) Не будучи сотворен, мир возник, однако, с необходимостью, ибо следствие неизбежно вытекает из первопричины.

Но абсолютная первопричина не нуждается в следствии для восполнения своего бытия. Она есть «причинность из свободы». В возникновении мира нельзя усмотреть необходимости. Бытие мира случайно. Всякая попытка доказать необходимость возникновения или даже сотворения мира влечет за собой уклон в пантеизм.

* * *

Намеченная нами критика пантеизма чревата выводами и по отношению к атеизму.

Атеизм, отрицающий Бога Творца, не может не видеть первопричину мира в самом мире. Для атеиста мир не создан, но существовал и будет существовать вечно. Все в этом несотворенном мире объяснимо всесильными «законами природы».

Однако законами природы можно (теоретически) объяснить все, кроме существования самих законов природы. Достаточно задать атеисту вопрос о происхождении законов природы, как он должен будет ответить тавтологической, т.е. ничего не говорящей ссылкой на сами эти законы природы.

Иначе говоря, атеист должен будет перенести предикаты Абсолютного (первосущность, первопричинность, вечность,

безусловность и т.п.) на сам мир или на законы, в нем царствующие.

Так, отрицание Абсолютного мстит за себя абсолютизацией относительного. Иначе говоря, способного к последовательному мышлению атеиста легко привести, при условии его интеллектуальной честности, к пантеизму как учению, обожествляющему мир в его целом.

Итак, атеизм есть бессознательный пантеизм; в качестве такового атеизм логически столь же несостоятелен, как и пантеизм.

Итак, логическая сущность пантеизма заключается в явной или скрытой абсолютизации относительного или в перенесении части предикатов абсолютного на относительное. Но есть еще особый род скрытого пантеизма, основывающийся на релятивизации Абсолютного.

Сюда относится прежде всего учение о «становящемся Боге». Учение это вызвано к жизни этическими соображениями – стремлением дать этически безупречную теодицею (оправдание Бога – учение о том, как совместить бытие Божие со злом, господствующим в мире).

Сущность этого учения заключается в утверждении, что Бог не есть, а «становится». Бог, согласно этому учению, находится не позади, а впереди мира, не как его первопричина, а как его конечная цель. Бог абсолютный есть цель Бога становящегося. Эта цель существует лишь в идее. Реальный Бог есть становящийся, разделяющий страдания мира. Становящемуся Богу несвойственно всемогущество, ему свойственна всеблагодать. Становящийся Бог – страдающий Бог.

Мотивы этого учения были сильны у гностиков¹⁷⁰, согласно учению которых мир сотворен «демиургом» (всемогущим, но не всеблагим Богом, чем и объясняются несовершенства мироздания). Подлинный же Бог призван освободить человечество от лежащего во зле мира. За все-благодать Бога и против его всемогущества высказывается Дж. Ст. Милль, видящий в таком учении единственный способ освободить Бога от вины за мировое зло¹⁷¹.

Очень часто сторонники этого учения ссылаются на образ Христа, видя между идеями Бога Отца и Бога Сына непримиримое противоречие. Бог Отец создал мир – юдоль скорби и греха, – Бог Сын стремится освободить, спасти мир от этой юдоли. В самой абсолютности Божией они видят признак этического несовершенства (всемогущий, но не всеблагий Бог, создавший лежащий во зле мир, равнодушен, по-видимому, к человеческим страданиям). Кстати сказать, такие лица склонны отрицать Ветхий Завет во имя Нового, Бога Отца во имя Бога Сына.

Элемент истины, содержащийся в этом учении, заключается в *идее богочеловечества* – в воплощении Абсолютного в относительном. Это воплощение, смысл которого можно понять лишь на основе свободы, а не необходимости, есть *вторая антиномия Абсолютного*, тайна которой являлась *в христианском учении*. Эта вторая антиномия Абсолютного не может быть логически выведена из первой антиномии (противоречивые свойства Абсолютного). Однако наш разум может логически-антиномически осмыслить идею богочеловечества. Мы еще вернемся ко «второй антиномии Абсолютного». Пока же обратимся к учению о становящемся Боге, возводящему «вторую антиномию» в ранг Абсолюта и этим самым извращающему ее смысл.

В своем логическом пределе учение о становящемся Боге основывается на крайнем дуализме двух начал: одного, которому приписывается абсолютность по бытию (законы природы, согласно Льву Шестову, – законы разума) и относительность по ценности, и другого, которому приписывается абсолютность по ценности и относительность по бытию. Но Абсолютное не терпит ничего, даже относительного, вне себя. Абсолютное, лишенное чего-то (хотя бы ценности, ибо ценность также каким-то образом *есть*), перестает быть Абсолютным. Из этого ясно, что учение о становящемся Боге релятивизирует Абсолютное, и притом дважды. Логическая несостоятельность идеи о становящемся Боге очевидна.

Ссылка на то, что любое суждение об Абсолютном не может не быть противоречивым, не может быть принята. Не всякое

противоречие есть антиномия. Антиномиями могут быть названы лишь такие противоречия, которые возникают с логической необходимостью. Суждения же типа «абсолютное относительно» или «относительное абсолютно», к которым сводится в конце концов идея становящегося Бога, как и всякий пантеизм, абсурдны, а не антиномичны, против-, а не сверхразумны. Законы тождества и противоречия в них не отменяются, а просто нарушаются.

Уместно упомянуть еще об одной разновидности пантеизма, которую можно парадоксально, но с достаточным основанием назвать «мэо-ническим пантеизмом» или «панмэонизмом». Мы имеем в виду учение Бердяева о «божественном мэоне»¹⁷². Согласно учению Бердяева, «Бог Творец всемогущ над бытием, но не всемогущ над небытием, над не-сотворенной свободой»¹⁷³. Развивая эту мысль, Бердяев пытается дать этически оправданную теодицею.

Однако логический скелет подобного учения несостоятелен. Одно из двух: или под «мэоном» Бердяев действительно понимает «несотворенную свободу», т.е. *возможность всего*. Но в таком случае мэон есть особый род бытия, ибо возможность и свобода также бытийственны. Они не принадлежат лишь к области предметного, «готового» бытия, по отношению к которому их можно условно назвать «мэоном». Это было бы «Божественное Ничто», в котором Фауст с основанием надеялся найти «Всё». В таком случае Абсолютное (Бог Творец) с необходимостью ограничивается другим Абсолютным (мэоном), что лишает оба принципа абсолютности, релятивизируя идею абсолютности. Или «мэон» есть абсолютное небытие («укон»). Но тогда суждение «Бог не властен над небытием» лишается всякого смысла. Абсолютизация Ничто представляет собой логический нонсенс, осужденный еще Платоном в «Софисте»¹⁷⁴.

Мало того, эти суждения вступают в противоречие с учением о сотворении мира Богом из Ничто¹⁷⁵, которое нельзя понимать в том смысле, что при сотворении мира действовали два первофактора: Абсолютное и Ничто. Ничто нельзя понимать как *материал*, из которого Бог сотворил мир. Это означало бы,

опять-таки, какую-то обусловленность Абсолютного небытием. Ничто нельзя понимать как некую особую сущность. Ничто – абсолютно безсущностно, абсолютно небытийственно. Или, иначе говоря, сущность Ничто заключается в абсолютном отрицании. «Ничто ничтоствует» (Хайдеггер)¹⁷⁶. В таком своем качестве идея абсолютного Ничто не менее антиномична для разума, чем идея Абсолютного (ибо наш разум имеет неискоренимую тенденцию мыслить ничто как *нечто*, – подобно тому, как он стремится мыслить Сверхчто – Абсолютное – как *что-то*). Идея абсолютного Ничто возникает с логической необходимостью как противопонятие Абсолютного. Но эта идея логически неавтономна, она отражает лишь нашу неспособность мыслить Абсолютное в его абсолютном самобытии. Идее Ничто не соответствует никакая реальность; она есть «предельное противопонятие».

Абсолютное Ничто не есть то Ничто, которое Гегель считал условием возможности становления¹⁷⁷. Становиться может лишь то, что одновременно есть и не есть. Но здесь под «не есть» подразумевается «может быть» или «будет», т.е. бытие в возможности. Мы же имеем в виду идею абсолютного Ничто, которое не может быть бытием, ибо «*esse*» Ничто заключается в его «*поп esse*»¹⁷⁸.

Но догмат о сотворении мира Богом из Ничто нельзя понимать и в том смысле, что Бог берет *из себя* материал для сотворения мира (свою божественную природу). Такое понимание миротворения ограничивало бы, опять-таки, Абсолютное, ограничивало и рационализировало бы тайну *абсолютного творчества*. Это был бы также один из утонченных видов пантеизма (так, учение Якоба Беме об отпадении божественной природы от Бога как начале сотворения мира также несвободно от пантеизма). Сотворение мира необходимо мыслить как свободное возникновение *онтологической новизны*, не содержащейся «прежде» ни в Ничто, ни в Абсолютном. Такое понимание миротворения, разумеется, антиномично, как и всякая мысль об Абсолютном.

С точки зрения такого понимания, между Абсолютным и миром лежит непроходимая (в порядке необходимости) *онтологическая пропасть*. Пуповина, соединяющая Творца с тварью, разрезана. Сотворенный мир предоставлен самому себе. Бог может присутствовать в мире лишь свободно, в порядке благодати, а не в порядке природной или логической необходимости. Миру дана была возможность быть «при Боге» или отпасть от него. В отпадении мира от Бога, в возникновении царства взаиморазобщенности и вражды заключается тайна грехопадения, *неотождественная тайне миротворения*. Отпадение мира от Бога не вытекает с необходимостью из миротворения, всякое отождествление отпадения с миротворением ограничивало бы первоизданную свободу твари, переносило бы ответственность за грехопадение на Творца. Отпадение мира *от* Бога (не *из* Бога) есть некий первичный процесс, по отношению к которому процессы, совершающиеся в нашем мире (развитие), – вторичны. Итак, наш мир есть «павший», «отпавший».

Однако идеальный образ мира заключается в совершенной органической целостности, в преодолении взаиморазобщенности и вражды. Таков, по-видимому, идеальный замысел Бога о мире – идеальная, первоизданная *природа* мира. Но мир и в теперешнем его космическом, «падшем» состоянии – не абсолютно неорганичен. Без минимума органической целостности мир превратился бы в хаос, не был бы миром. Мир все же представляет собой единое органическое целое, способное к эволюции в направлении повышения степени и качества органичности. В свете учения об Абсолютном, в свете религиозной метафизики, первоизданная органичность мира объяснима лишь из Абсолютного. Мир как творение Творца – *абсолютно подобен*. Учение об абсолютной подобности мира, о *софийности твари* может быть развито в свободной от пантеизма форме. – Все сотворенное «добро зело»¹⁷⁹.

Учение о софийности твари особенно близко восточному, православному пониманию христианства. В частности, русская религиозная мысль имеет стихийную тягу к этому учению. Оно

заключено потенциально у Киреевского, в учении Соловьева о «Втором Абсолютном», о «Мировой душе». Сюда же относится учение о св. Софии, Премудрости Божией о. Павла Флоренского, софиология о. С. Булгакова¹⁸⁰. Органическое мировоззрение, развиваемое на христианской основе, дано в классической форме в учении Лосского.

Органическое мировоззрение приобретает свой положительный смысл лишь на основе христианского миропонимания. Но в пределах настоящей работы мы шли скорее «снизу», чем «сверху». Мы не задавались целью дать религиозную метафизику, а лишь *подвести* к ней. Поэтому мы позволим себе оборвать наше изложение. Скажем лишь несколько слов о метафизическом смысле догмата Троичности.

Абсолютное до сих пор было для нас метафизическим псевдонимом Бога Творца. Но Абсолютное не исчерпывается этой своей первой ипостасью. Бог есть не только Бог Отец, но и Бог Сын, и Бог Дух Святой.

Бог не только сотворил отпавший от Него мир, но послал Сына Своего для искупления грехов мира, для спасения мира. Вочеловечение Бога Сына имеет свой метафизический смысл как свободная релятивизация Абсолютного, как воплощение Абсолютного в относительном. Это есть *вторая антиномия Абсолютного*, могущая быть развернутой лишь в рамках религиозной антропологии, ибо мы касаемся здесь области метафизики человеческой судьбы. Вся антиномическая парадоксальность Бо-говоплощения потрясающе выражена в знаменитом отрывке из Тертуллиана: «Бог распят. Это истинно, ибо невозможно. Это славно, ибо постыдно. Это правда, ибо это невероятно. Это свято, ибо позорно. Верю, ибо это абсурд»¹⁸¹.

Мы говорили уже о том, что смысл второй антиномии Абсолютного, смысл Боговоплощения может быть понят во всей его предельной значимости лишь на основе первой антиномии, на основе абсолютности Бога Творца. Всякий отрыв Бога Сына от Бога Отца есть ересь не только в религиозном, но и в логическом смысле этого слова. Подобный отрыв релятивизирует Абсолютное в порядке необходимости, а не в порядке свободы (вторая антиномия). Релятивизация же

Абсолютного есть абсурд, и не тот абсурд, о котором говорил Тертуллиан и который, в действительности, есть антиномия, а абсурд в логическом смысле этого понятия. На дне подобного отрыва содержится дуализм, «учение о двойной истине», т.е. неверие в единого Бога.

Но учение о Троице приводит нас с необходимостью и к *третьей антиномии Абсолютного* – к свободной абсолютизации относительного, – к постулату чаемого вхождения преображенного мира в Царство Божие, – к тайнеосвобождения мира и человека. Это есть та победа над грехом и смертью, которая символически празднуется в празднике Воскресения Христова. Абсолютное есть не только первооснова мира, Оно не только воплощено в тайне вочеловечения Сына Божия, Абсолютное есть также Дух Святой – высшая цель, стоящая перед миром – вхождение мира в Царство Божие.

Учение о преображении твари, об обожении мира и человека, опять-таки, ближе восточному, чем западному пониманию христианства. Недаром оно получило свое первое – пусть еретическое – выражение у Оригена, а затем у Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и в русской религиозной мысли.

Размеры и характер замысла настоящей работы не позволяют нам сколько-нибудь обстоятельно развить «вторую» и «третью» антиномии Абсолютного. Ибо настоящая книга ставит себе целью подвести к религиозной метафизике, а не углубляться в нее. Может быть, лучше было бы поэтому не затрагивать совсем эти темы, близкие сердцу каждого христианина, чем касаться их наметками. Автор готов принять все возможные упреки подобного рода. Но ему все же хотелось наметить путь осмысления учения об Абсолютном в его полноте (учение о Троичности). Ибо конечный смысл органического мировоззрения раскрывается для него лишь на христианской основе.

Часть III. Аксиология

Глава 10. О понятии «ценности»

10.1. О теории познания ценностей

Дать определение ценности почти так же трудно, как дать определение бытия. Ибо ценности суть нечто столь же первичное, как и бытие. Поэтому ценности не поддаются обычному определению – через общий род и специфический видовой признак. Попробуем, тем не менее, если не определить, то как-то подойти к понятию ценности, «сформулировать» это понятие в порядке смыслового его описания.

В описании этом различаются два основных вида суждений о ценностях – субъективные и объективные суждения. Субъективные суждения выражают фактическую оценку какого-либо объекта, без притязания на объективное значение этой оценки. Так, мы говорим «этот человек мне нравится», не утверждая при этом, что этот человек обладает качествами, достойными того, чтобы нравиться. В отличие от этого, в объективных суждениях утверждается объективная, положительная или отрицательная ценность объекта оценки. Так, суждения «этот человек добр», «эта пьеса талантливо написана» являются примерами объективных суждений о ценностях. Разумеется, это различие чисто формальное. Объективные по форме суждения о ценностях сплошь и рядом оказываются необоснованными и ложными. В данном случае нас интересует, однако, формальный смысл этих суждений. Ибо наше исследование о ценностях будет исходить из анализа объективных суждений о них.

Что же разумеет мы под «ценностями» как предметами объективных суждений? Ближайший формальный ответ на этот вопрос можно сформулировать так: ценности суть некие *качества* вещей, событий, личностей, выражаемые обычно в языке посредством имен прилагательных: добрый, злой, красивый, уродливый, нежный, грубый, восхитительный, отталкивающий, симпатичный, антипатичный и т.д. Так, мы говорим: этот человек добр или зол, эта мелодия нежна, этот пейзаж красив, этот поступок благороден и т.п. Отсюда видно,

что качества, воспринимаемые нами как ценности, всегда относятся к какому-то носителю качеств, выражаемому посредством имени существительного. Попробуйте искусственно отмыслить ценности – и мир потеряет свою качественную сторону, потеряет свое ценностное значение, станет мертвенным и схематичным. Ибо качества, воспринимаемые как ценности, пронизывают собой бытие.

Понимание ценностей как качеств носит, однако, неопределенно широкий характер: есть качества, сами по себе не содержащие в себе ценности. Так, краски и звуки суть качества, но лишь определенное сочетание их может быть положительно или отрицательно ценным – гармоничным или дисгармоничным. Итак, если ценности суть качества, то не все качества суть ценности. Ценными могут быть те качества, которые имеют для нас то или иное значение. Ценности суть те качества, которые обладают *своей логической противоположностью*, которые *логически обратимы*. Так, ценность доброго предполагает противощность злого, ценность красивого – противощность безобразного и т.д. Итак, ценности суть логически обратимые качества – качества, имеющие положительное или отрицательное значение. В понятии ценности скрещиваются категории «качества» и «значения».

Для анализа ценностей нам следует, в силу этого, обратиться к той сфере человеческого сознания, где качества выступают не как признаки предметов, но где они непосредственно *даны* сознанию. Такой сферой сознания является сфера *эмоциональная*. Ибо если для рассудка ценности суть лишь «прилагательные», «предикаты», то в эмоциях ценности *непосредственно переживаются*. Современная же гносеология требует начинать анализ с непосредственного описания непосредственных данных сознания. Гносеологическое исследование ценностей должно начинать, следовательно, с анализа непосредственных данных *эмоционального* сознания.

* * *

С точки зрения эмоционального сознания, ценности перестают быть только предикатами объектов. Они сами становятся предметными данностями. Носители же качеств становятся относительно вторичными. Иначе говоря, в сфере эмоционального сознания действует примат качества над количеством, «значения» над «означаемым», ценности над бытием. Если рассудок имеет склонность отвлекаться от всего качественного, считая ценности субъективными вторичными свойствами, то эмоциональное сознание имеет обратную склонность – отвлекаться от фактического состава предметов, событий для того, чтобы найти и пережить те ценности, которые в них содержатся.

Подобно тому как качества предметов могут быть с успехом отвлечены от самих предметов, например цвета от вещей, в которые они окрашены, – подобно этому ценности могут быть с успехом отвлечены от тех предметов и событий, которые этими ценностями обладают. И подобно тому как сущность цветов и звуков лучше всего познается именно в этом отвлечении («чистые» цвета – спектр, музыкальные звучания), подобно этому сущность ценностей лучше всего познается в их отвлечении от «носителей» ценностей.

Мало того, это отвлечение ценностей от предметов инстинктивно совершается в актах восприятия ценностей – в актах эмоционального переживания ценностей. Таким путем образуются общие понятия мира ценностей. Так, «красивый» из предиката превращается в идею *красоты*, которая лишь воплощается в различных предметах. Так, мы говорим о *красоте* пейзажа, симфонии, *доброте* человека, *благородстве* поступка и т.п., в то время как суждения «пейзаж красив», «человек добр» и т.п. неадекватны переживаниям ценностей, открывающихся в пейзаже, человеке и пр. Мир ценностей открывается лишь тем, кто способен различать понятие «красивый» и идею Красоты, понятие «добрый» и идею Добра и т.д. (У Канта есть различие между «связанной» и «свободной» красотой¹⁸². С нашей точки зрения, для эмоционального сознания всякая красота «свободна», в то время как для рассудка всякая красота «связана».) Здесь мы имеем нечто

аналогичное проблеме реальности общих понятий в логике, с тем, однако, отличием, что «общие понятия» мира ценностей не поддаются рационализации. Ибо рассудок сам по себе слеп к миру ценностей.

Вопрос о том, соответствуют ли идеям красоты, добра и т.п. какие-то реальности, или они суть лишь условные обозначения, лишен смысла. Ибо для эмоционального сознания сама красота есть предметная реальность, свидетельствующая о себе в переживаниях красоты. Можно утверждать лишь, что эмоции суть чисто субъективные состояния, и в силу этого анализ данных эмоционального сознания окажется чисто субъективным построением.

Для того чтобы дать ответ на этот вопрос, подвергнем анализу сам состав эмоционального сознания. Ибо проблема субъективности или объективности ценностей может быть правильно поставлена именно через анализ эмоций. При этом те, кто стоит на точке зрения понимания эмоций как чисто субъективных состояний, не могут не признать нашего построения хотя бы в качестве феноменологии эмоционального сознания.

10.2. Опровержение релятивизма в аксиологии

Наиболее распространенное мировоззрение в области аксиологии – *релятивизм*. Если в области бытия мало кто делает из релятивизма последовательные выводы (субъективный идеализм), то в области ценностей релятивизм проявляется обычно в крайней его форме в утверждении относительности и субъективности всех ценностей. Заявления вроде: «всякая мораль относительна», «о вкусах не спорят» – стали чуть ли не поговорками. Оставим пока в стороне то обстоятельство, что исповедание относительности морали на практике приводит к отрицанию всякой морали, что всерьез принятый моральный релятивизм может привести, в пределе, к оправданию преступления. Сосредоточимся пока на чисто теоретической стороне дела, т.е. именно на той области, в которой аксиологический релятивизм кажется самому себе наиболее неуязвимым.

Согласно аксиологическому релятивизму, единственная бесспорная ценность – субъективное удовлетворение или польза.

Соответственно этому, аксиологический релятивизм стремится понять все так называемые объективные ценности как продукт психологически хорошо обоснованной иллюзии, реальное ядро которой составляет более или менее сложная игра субъективных удовлетворений и их ассоциативных компонентов. (См., например, психологическое обоснование этики у Дж. Ст. Милля.)

Самая грубая форма аксиологического релятивизма – *гедонизм*, видящий единственную положительную ценность в наслаждении моментом. Более глубокую и тонкую форму аксиологического релятивизма представляет собой *эвдемонизм*, считающий основной ценностью субъективное благо, причем в понятие блага входят не только физиологические, сиюминутные, но и духовные состояния удовлетворенности. Эвдемонизм может быть *индивидуальным* или *социальным*. В последнем случае за основную ценность признается благо *общества*.

Особая форма аксиологического релятивизма – *утилитаризм*, согласно которому основной ценностью является *польза*, индивидуальная или коллективная. Соответственно этому, нужно различать индивидуалистический и коллективистский утилитаризм.

Понятие пользы, однако, по своему смыслу относительно. Нечто может быть полезным не само по себе, а по отношению к какой-то ценности, принимаемой за основную. Если эта основная ценность является объективной, сверхличной, то утилитаризм становится моментом объективистской аксиологии. Обычно, однако, польза понимается как то, что служит для личного или общественного блага. Утилитаризм поэтому, строго говоря, представляет собой не столько самостоятельное этическое учение, сколько такую форму личного или социального эвдемонизма, в которой подчеркивается значение *средств* для достижения блага.

При этом все формы аксиологического релятивизма видят во всех «объективных» ценностях лишь *средство* для достижения субъективного удовлетворения, *личного* или *группового*. Чрезвычайно важно при этом подчеркнуть, что всякая коллективистская аксиология, коллективистская этика – тоже форма аксиологического субъективизма и релятивизма. Ибо ценность, с этой точки зрения, – то, что служит благу данной общественной группы, а не то, что *ценно само по себе*. Кроме того, так как обычно социальные утилитаристы и эвдемонисты понимают общество механистически, как сумму лиц, то всякая коллективная этика сводится в конце концов к особой разновидности индивидуализма. Впрочем, опровержение коллективизма в аксиологии будет дано нами ниже. Сейчас же попробуем проследить последние логические выводы из аксиологического релятивизма и субъективизма индивидуалистического типа.

Итак, согласно аксиологическому релятивизму, единственная основная ценность – субъективное состояние удовлетворения того или иного вида.

Так, любя и ценя музыку, я иду на концерт и слушаю симфонию не ради бескорыстной любви к этого рода искусству,

но потому, что слушание музыкального произведения доставляет мне особое чувство удовлетворения, которое и является единственно подлинным мотивом моей любви к музыке.

Или если я оказываю другу помощь в беде, рискуя своей жизнью, то и здесь конечная цель моего благородного поступка – то особое чувство удовлетворения, которое я испытываю при совершении поступка и после него. Таким образом, подлинным мотивом морали оказывается стремление к достижению самоудовлетворения, т.е. в конце концов – любовь к себе.

Иначе говоря, единственной подлинной ценностью, согласно этой теории, оказывается мое субъективное состояние удовлетворения. Педагог мог бы сказать, что он ничего не имеет против такой теории; главное – лишь бы состояния удовлетворения достигались посредством морали, искусства и пр., а не посредством беспардонного эгоизма, пьянства, разврата, рвачества и т.п. В достижении того, чтобы высшие, а не низшие ценности пробуждали чувство удовлетворения, скажет он, и заключается главная задача воспитания.

Однако педагог может так говорить лишь потому, что сам он при этом невольно становится на точку зрения аксиологического объективизма. Достаточно задать ему вопрос: почему он считает состояния удовлетворения от совершения морального поступка более *ценными*, чем удовлетворения после удачной кражи, – как этот педагог столкнется лицом к лицу с проблемой объективной оценки внутренних удовлетворений разного вида. Он должен будет высказать объективное суждение о ценности, выйдя из сферы субъективности. Он становится вынужденным сравнивать различные удовлетворения по их объективной ценности. (Сторонник психологистского обоснования этики, Дж. Ст. Милль, мыслитель, отличающийся интеллектуальной честностью, должен был признать это затруднение, встречающееся на пути всякой психологистской аксиологии.)

Для человека же, всерьез руководствующегося стремлением к самоудовлетворению, не будет никаких «высших» или «низших» ценностей. Такой человек был бы, подобно пушкинскому Германну, «*homme sans mœurs et sans*

religion» – человеком без морали и религии¹⁸³. Ибо аксиологический релятивизм уничтожает смысл таких понятий, как Добро, Красота и пр., как ценностей, по своему смыслу, надличных. Но, повторяем, указание на антиморальные выводы из какой-либо теории еще не есть опровержение этой теории. Кроме того, аксиологический релятивист мог бы упрекнуть нас в искажении его теории, ибо в ней не утверждается, что люди *сознательно* руководствуются стремлением к самоудовлетворению. Ибо, скажет он, в силу сложной игры ассоциаций, предметами так называемых этических и эстетических стремлений являются «общее благо» и прочие ценности, называемые нами объективными и имеющие психологически убедительную видимость таковых. Однако аксиологического релятивиста не трудно все же заставить признать, что в конце концов в основе всех, в том числе и моральных, побуждений лежит стремление к самоудовлетворению. Вся разница между моральными и неморальными поступками сводится лишь к различию в средствах, в «ассоциациях» стремления к самоудовлетворению. (Так, если постоянно наказывать ребенка за кражу и внушать ему, что это – грех, то у него в конце концов идея кражи будет столь прочно ассоциироваться с неприятными последствиями, что он и впоследствии будет гарантирован от соблазна кражи.) Но для человека, понявшего ту «истину», что эгоизм есть подлинная основа морали, нет оснований стесняться в выборе удобных ему средств для достижения самоудовлетворения.

Для того чтобы опровергнуть релятивизм в аксиологии, необходимо обратиться к единственному подлинному средству – непредвзятому анализу актов восприятия ценностей и актов оценки, – подобному тому, с каким мы уже познакомились в области гносеологии. Да мы и занимаемся сейчас гносеологией ценностей. Итак, попробуем временно отвлечься от всех теорий субъективистского или объективистского толка и проследить структуру аксиологических актов.

Предположим, что я гуляю ранней осенью по лесу, вдыхая живительный лесной аромат и наслаждаясь «пышным природы увяданьем». Сознание мое занято созерцанием красоты

осеннего леса, переливов красок листвы и т.д., что доставляет мне большое наслаждение. Замечаю ли я в этот момент свое наслаждение? Да, я его непосредственно ощущаю и, мало того, могу обратить на него свое внимание. Однако в этот момент сразу же меняется вся перспектива моих эмоций. Я начинаю уже наслаждаться своим наслаждением, а не красотой леса. Точнее, я наслаждаюсь уже инерцией недавнего наслаждения. Если я попытаюсь фиксировать более длительное время свое внимание на своем собственном наслаждении, то оно начнет бледнеть и в конце концов растает, если не будет питаться новым притоком живого восприятия окружающей меня красоты. Это означает, что субъективное состояние удовлетворения невозможно без его *предмета* – ценности. Этот предмет-ценность носит характер «данности», в то время как состояние удовлетворения, наслаждения – сугубо «мое». При этом «данность» ценности есть условие возможности возникновения «моего» удовлетворения. Мало того, само «мое» состояние удовлетворения является лишь симптомом причастности к «данным» ценностям, а не их причиной. Анализ любого ценностного акта убеждает нас в правильности этого положения, выражающего структуру акта восприятия ценностей.

Так, совершение морального поступка доставляет мне высокое удовлетворение. Является ли предвкушение этого удовлетворения главным мотивом совершения морального поступка? Если бы это предвкушение было главным мотивом, то мой поступок, имея видимость моральности, не был бы на самом деле таковым и, следовательно, не мог бы мне доставить большого удовлетворения. Мы, правда, совершаем иногда поступки «для очистки совести», но подобный мотив никогда не мог бы вдохновить нас на добровольный подвиг или самопожертвование. Лишь интуитивное чувство ценности высшей, чем ценность моей личной жизни, может стать этим мотивом. Но это значит, что так называемое моральное удовлетворение есть производная ценность – есть *симптом* реализации ценности сверхличной.

Таким образом, строение ценностных актов таково, что предметом их может быть лишь некая объективная ценность.

Однако реализация этой ценности сопровождается внутренним удовлетворением. Это внутреннее удовлетворение настолько органически связано с реализацией предметной ценности или восприятием ее, что оно становится для переживающего ценности субъекта как бы частью самой объективной ценности. Отсюда и возникает соблазн принять эту часть за целое – *pars pro toto*, и видеть в психологическом состоянии удовлетворения главный источник морали и искусства. Но как только философ вступает на путь психологизма в аксиологии, он неизбежно попадает в сети релятивизма и оказывается неспособным объяснить природу моральных и эстетических актов.

Сама психология морали, эстетики и религии может быть правильно понята лишь на основе сверхпсихической природы объективно данных ценностей, т.е. на основе аксиологии. С другой стороны, неизбежность чувства субъективного удовлетворения обязывает нас признать относительную правду эвдемонизма и включить элементы эвдемонизма в развиваемое нами объективистское учение о ценностях. Но, повторяем, субъективное чувство удовлетворения не может расцениваться иначе, как *симптом* или *дополнительный мотив* совершения ценностных актов. При этом не нужно забывать, что само чувство удовлетворения – тоже ценность, но ценность дополнительного, производного свойства.

Нам остается еще рассмотреть особый вид психологизма в аксиологии, исходящий в области этики из своеобразной природы совести. Да, вы правы, скажет нам сторонник такой теории, – мораль действительно нельзя сводить к продукту игры субъективных удовлетворений и интересов. Но вы совершенно напрасно совершаете скачок в метафизику ценностей. Все дело в том, что в нашей душе есть особая психическая инстанция, называемая совестью. Она есть некий осадок, образовавшийся под влиянием различных факторов среды, воспитания, наследственности, страха перед возможным наказанием и т.п. В силу этого совесть производит впечатление какого-то высшего голоса, высшей силы, тогда как на самом деле она есть продукт воспитания природных склонностей и социальной среды. В ответ на это нужно возразить, прежде всего, что в основе

подобного толкования совести лежит неорганическое, механистическое понимание душевной жизни вообще, несовместимое с ее целостной природой. Если даже мертвые материалы сопротивляются внешнему воздействию («сопротивление материалов»), если биологические организмы ассимилируют внешние воздействия в нужном им направлении, то *единство души* есть факт, не нуждающийся в доказательствах. Целостный характер свойственен и совести. Голос совести не приводит мне доводы «про» и «контра» (это – дело рассудка), а говорит: это – хорошо, а это – плохо. (Другое дело, что голос совести редко говорит вообще.) Смысл приведенного возражения сводится, следовательно, к тому, что совесть есть особый окольный путь стремления к самоудовлетворению или к избежанию возможных неудовлетворений. Но по отношению к такой идее применимы все принципиальные возражения против эвдемонизма, только что рассмотренные нами.

Сущность совести будет раскрыта нами ниже. Пока же отметим только, что сущность совести не может быть понята вне ее непосредственной установки на абсолютные ценности. Совесть есть орган абсолютных ценностей в человеческой личности. Она принадлежит царству духовного бытия, ее сущность – сверхпсихична. Она вообще не может быть понята в рамках одной лишь психологии. Существование объективных, абсолютных ценностей есть условие возможности совести. Душевные переживания могут вызывать лишь воспоминания о голосе совести или ожидание его. Так, мы нередко воздерживаемся от аморальных поступков из-за боязни «угрызений совести». Но тут мы имеем дело уже со вторичным феноменом моральной жизни. Совсем другой характер носит то предвосхищение победы над злой волей, объективное избличение ее низости и недопустимости, которое заявляет о себе в *самом* голосе совести.

Но совесть не может быть объектом самой себя, ее сущность заключается в направленности на высшие моральные, объективно-сущие ценности. Поэтому нельзя основывать этику на совести – это было бы утонченной формой психологизма в

этике. Точнее говоря, нельзя обосновывать этику субъективной стороной совести, могущей стать предметом психологии. Именно поэтому все призывы к «совести» остаются обыкновенно безрезультатными. Совесть не может быть понята и не может действовать в отрыве от объективных ценностей, ибо в единстве с ними заключается ее сущность. Но и наоборот – одно лишь указание на объективную неполноценность аморального поступка, без игры на порождаемых этой моральной неполноценностью психических симптомов, может оказаться недейственным.

10.3. Объективность мира ценностей

Может быть, мы несколько отошли в сторону. Но произведенный нами предварительный анализ совести лишний раз убеждает нас в правильности положения, согласно которому ценности обладают характером данности, – что они даны мне через мои эмоциональные реакции на них. Говоря словами Макса Шелера, эмоции суть те субъективные одежды, в которых перед нами предстают объективные ценности.

Или, иначе говоря, бытие ценности есть необходимое условие возможности оценки. *Оценка не порождает ценность, а «открывает», «утверждает» ее в том или ином аспекте бытия.*

Мало того, отрицание объективности бытия ценностей делает совершенно непонятным своеобразный характер нравственных и эстетических актов, равно как и всю структуру эмоционально-волевой жизни.

Разумеется, при этом наши оценки, претендующие на объективность, на самом деле сплошь и рядом оказываются субъективными. Однако эта практическая относительность оценок не может служить решающим аргументом против объективности ценностей, подобно тому как ошибки в суждениях о бытии не могут служить аргументом против реальности бытия.

Мы можем заблуждаться в своих оценках, но мы не можем ошибаться насчет самих ценностей, которыми мы руководствуемся в наших оценках. Так, Дон Кихот может видеть «Елены красоту в цыганке смуглой», но он не может ошибаться в том, что в его душе живет идеал красоты, который он в своем ослеплении неоправданно проецирует на Дульсинею. Декарт говорил, что мы можем сомневаться в чем угодно, но не в своем собственном сомнении¹⁸⁴. Подобно этому, мы можем заблуждаться в своих оценках, *но не в тех ценностях, в соответствии с которыми мы производим оценки.* Мы можем ошибаться лишь в *наличии* фактической воплощаемости ценности в том или ином явлении. Строение чистых ценностных

суждений таково, что в них *ценность* – субъект, а бытие – предикат суждения. В тех суждениях, где ценность является лишь предикатом (свойством), например в суждении «этот дом красив», мы имеем дело с косвенными суждениями о ценностях, здесь суждение не адекватно непосредственным данным эмоционального сознания – непосредственному переживанию ценности. Да мы и пользуемся такими суждениями в тех случаях, когда ценность лишь сопутствует предмету, а не непосредственно переживается. Человек же, находящийся под впечатлением мастерского исполнения симфонии, может передать свое переживание скорее выражением «какая красота!» (воплотена в этой симфонии), чем суждением «эта симфония красива».

Это показывает, что ценности в чистом виде *автономны* в какой-то мере по отношению к реальному бытию, что интуиция ценностей как условие возможности оценок обладает *априорным* по отношению к предметному опыту характером. Ценности лишь «открываются», «воплощаются» в реальном бытии, которое может «обладать» той или иной ценностью, быть причастным миру ценностей, но не быть само по себе ценным. Поэтому и никакая личность сама по себе не может быть ценной, быть источником ценностей. Она может становиться ценной по мере своей причастности к миру ценностей. «Никто не совершенен, кроме Отца нашего».

Ценности априорны по отношению к предметному опыту, по отношению к реальному бытию. Это значит, что они независимы от предметного опыта. В то же время, будучи априорными, они не только «формы». Ценности по-своему не менее предметны, чем предметное бытие (см. превосходное обоснование материальной априорности ценностей у Макса Шелера¹⁸⁵).

Априорность ценностей нужно понимать в двояком смысле:

1. В смысле априорности аксиологического опыта по отношению к опыту предметному. – Мы уже говорили о том, что при непосредственном переживании ценностей реальные «носители» их как бы «выносятся за скобки». Так, например, в восприятии чужого «я» мы стремимся прежде всего уловить ценностное содержание данного лица, угадывая «между строк»

качество этого лица. Априорность аксиологического опыта лучше всего выражается в самом строении чистых ценностных суждений, где бытие – лишь предикат ценности.

2. В смысле априорности самих ценностей по отношению к аксиологическому опыту. – Как мы уже отмечали, бытие ценности есть условие возможности оценок. Сущность эмоциональной жизни может быть понята лишь на основе бытия ценностей, переживаемых в эмоциях. Сами эмоции суть не что иное, как *бессознательные суждения о ценности*. Ибо, строго говоря, ценность есть не столько предмет оценки (этот предмет есть какой-то фрагмент бытия), сколько *условие возможности оценок*. Это условие возможности оценок, т.е. сами ценности, не могут быть, в свою очередь, предметом оценок; восприятие самих ценностей с необходимостью носит характер непосредственного созерцания, т.е. интуиции.

Таким образом, объективность мира ценностей носит особый, не предметный, а априорный характер.

Отсюда вытекает ряд существенных для понимания природы ценностей следствий. Во-первых, *ценности трансцендентны по отношению к реальному бытию*, которое может быть лишь причастным миру ценностей, но не быть само по себе ценностью. Но, с другой стороны, так как ценности воплощаются в бытии, что означает и приумножение самого мира ценностей (ибо всякая реализация положительной ценности сама по себе есть положительная ценность), то нужно признать, что *реальное бытие имманентно миру ценностей*. Ибо отрешенные категориально от бытия ценности перестали бы быть ценностями. Образую, по выражению Н. Гартмана, «в себе сущую идеальную сферу», мир ценностей первично соотнесен с реальным бытием. Мало того, эта соотнесенность с реальным бытием составляет необходимый момент самой структуры мира ценностей. Поэтому радикальное противопоставление ценностей – бытию грешит неоправданным платонизмом. Если расширить понятие бытия за пределы «реального бытия» (бытие в пространстве и во времени), то ценности имманентны бытию, и само бытие первично пронизано ценностями. С полным правом поэтому Лосский определяет

высшую ценность как «абсолютную полноту бытия»¹⁸⁶. Первично и в пределе нельзя отделить бытие от ценности. Однако в нашем мире, в котором единство реального и идеального бытия существует лишь как необходимый минимум и как высшее задание, проводить различие между миром ценностей и миром реального бытия (в смысле трансцендентно-имманентного взаимоотношения между ними) методологически и по существу необходимо, что подсказывается самим характером аксиологического опыта.

Итак, непредвзятое описание (феноменология) актов восприятия и переживания ценностей убеждает нас в объективности мира ценностей как своего рода *данностей* эмоционального сознания. Имея в виду эту своеобразную объективность и закономерность мира ценностей, неподвластную рассудку, Паскаль и говорил о том, что, помимо «логики разума», существует «логика сердца»¹⁸⁷. Характер «моих» психических актов носят при этом сами акты восприятия ценностей, мои эмоциональные реакции на них. Одна и та же ценность может при этом вызывать различные реакции. Так, чужой талант может вызывать восхищение у одних, зависть у других и пр. При этом мое восхищение само по себе является некоей положительной, а зависть – отрицательной ценностью. Эти ценности, дополнительные по отношению к основной (в данном случае – к чужому таланту), могут, в свою очередь, стать предметом переживания или восприятия наблюдающего меня субъекта или меня самого (в самонаблюдении). В этом последнем случае предметом восприятия становятся мои собственные эмоции. При этом, опять-таки, объективация собственной зависти сопровождается симптомами неудовлетворения, могущего дойти до степени стыда, злобы на себя и т.д.

Иначе говоря, восприятие и переживание ценности имеет всегда многоступенчатый характер, вызывая более или менее сложные эмоции.

Тем не менее остается законом, что все мои эмоциональные реакции и симптомы возможны, если в моем сознании наличествует сама объективно данная ценность

положительного или отрицательного характера. *Эмоции не создают ценностей, а направлены на них или обладают ими.* Объективность ценностей есть условие возможности аксиологического опыта.

Такова структура («eidos»¹⁸⁸) эмоциональной жизни и аксиологического опыта.

Но если феноменология аксиологического опыта убеждает нас в объективности мира ценностей, то какие же законы царят в этом мире? Иначе говоря, каково взаимоотношение между самими объективными ценностями? Ответ на этот вопрос может дать, опять-таки, сам аксиологический опыт, драматический характер самой нашей эмоционально-волевой жизни, в которой постоянно происходит борьба между ценностями *высшими и низшими*, постоянные конфликты между различными ценностями.

Самая жизненно важная задача аксиологии – установление *объективной иерархии ценностей сообразно их рангу*. Заметим при этом, что говорить о высших и низших ценностях можно лишь при условии объективности мира ценностей.

Установление объективной иерархии ценностей может быть дано не путем отвлеченного умозрения, а на единственно достоверной основе самого аксиологического опыта, в котором «даны» ценности. Но если до сих пор предметом нашего анализа было строение аксиологического опыта, то теперь наше внимание будет устремлено на характер самих объективных ценностей, «данных» в этом опыте. Поэтому из области *феноменологии* эмоционального сознания мы переходим в область *метафизики* самих ценностей. Иначе говоря, аксиологический опыт будет теперь для нас уже не предметом, а лишь исходной точкой.

Глава 11. Относительная и абсолютная этика

11.1. О традиционных типах этики

Этика есть учение об общеобязательных нормах поведения, учение о должном, об императивных ценностях.

Как в онтологии, так и в области этики между философами нет единого мнения о характере морали, содержании нравственного закона, о происхождении и значении нравственности. Но в нашу задачу и не входит дать историю этики или подробную классификацию уже существующих этических систем. Равным образом, в нашу задачу не входит социологическое рассмотрение кодексов морали различных народов и культур. Подобные изыскания могут дать ценный материал для построения этики, но сами по себе они не могут обосновать этику. Ибо история этики еще не есть сама этика. Задачи социологии морали и философского обоснования морали – принципиально различны. Нравственное сознание проявляет себя в обществе и истории, но предметом и источником его являются сами моральные ценности. Иначе говоря, философское обоснование этики должно быть свободно от всякого социологизма и историзма. Мало того, философское обоснование этики не должно основываться и на психологии морали. Ибо психология нравственного сознания имеет своим предметом не сами моральные ценности, а их отражения и преломления в психике. Иначе говоря, философская этика должна быть свободна также и от всякого психологизма. Ибо, повторяем, цель настоящей главы – дать не историю или психологию этики, а саму систему этики.

Однако для ориентации читателя мы позволим себе краткое отступление в сторону с тем, чтобы дать, в качестве фона дальнейшего изложения, предельно сжатое обозрение основных типов традиционных этических учений. При этом, придерживаясь принципа, которому мы следовали в первой и во второй части нашего труда, мы будем располагать эти учения иерархически, по степени их сложности.

Простейший тип этики – *гедонизм*. Согласно этому учению, единственной положительной ценностью является чувственное

удовольствие, наслаждение моментом. Девиз этого учения – «carpe diem, quam minimum credula postero» («Лови момент, как можно меньше заботясь о будущем» – Гораций¹⁸⁹).

Против гедонизма можно выставить два основных аргумента. Во-первых, как показывает опыт, страдание и мучение имеют в жизни решительный перевес над моментами наслаждения. В силу этого сознание неосуществимости гедонистического идеала нередко приводило философов-гедонистов к пессимизму. Так, греческий философ Гегезий, оставаясь последовательным гедонистом, пришел к выводу, что жизнь не имеет ценности и что предпочтительнее небытие. Главное же, гедонизм принципиально слеп к нечувственным, собственно моральным мотивам поведения – к чувству долга, справедливости, любви к ближнему и т.д. Иначе говоря, гедонизм есть этика, отрицающая смысл подлинно моральных мотивов.

Более сложная система этики – *эвдемонизм*, для которого основная ценность есть «благо», «блаженство», т.е. внутреннее состояние удовлетворения. Эвдемонизм не ограничивает понятие блага чувственными наслаждениями; наоборот, выше чувственных удовольствий он ставит духовное блаженство. Идеальным нравственным состоянием считается гармония души и тела, телесных и душевных потребностей. Отношения между благом и добродетелью для последовательного эвдемониста есть отношение между целью и средством. Добродетель, строго говоря, есть для эвдемониста не что иное, как правильный путь для достижения блага, есть воспитание и проявление в себе тех качеств, совокупность которых дает состояние внутреннего удовлетворения, называемого благом.

Против эвдемонизма можно выставить прежде всего уже приведенное нами (в главе 10) соображение: необходимость сравнивать между собою различные удовольствия *по га объективному достоинству*, по их объективной ценности. Иначе у эвдемониста не было бы оснований предпочитать духовные блага чувственным удовольствиям. Но этим самым эвдемонизм должен поставить выше самого блага объективное качество (достоинство) этого блага, выйдя, таким образом, из

рамок того принципиального субъективизма (сосредоточенность на собственном удовлетворении), в утверждении которого заключался смысл этого учения. Иначе говоря, последовательный эвдемонизм должен признать некие объективные, уже не эвдемонистические критерии оценки. В противном случае эвдемонизм превратился бы в своего рода утонченный гедонизм, попав, таким образом, в безысходный плен эгоизма (смысл жизни – исключительно удовлетворение субъективных потребностей).

Кроме гедонизма и эвдемонизма, популярностью в этике пользуется *утилитаризм*, возводящий в ранг основной ценности пользу.

На первый взгляд может показаться, что, в противоположность явному субъективизму гедонистической и эвдемонистической морали, этика утилитаризма обладает объективными критериями оценок. Ведь понятие «пользы» явно не совпадает с «удовольствием»; наоборот, не все полезное приятно. Именно полезные вещи легче всего поддаются эквивалентной, количественной оценке – их легче всего свести к ценностям экономическим, к «стоимостям». Однако смысл полезности заключается в том, что она, удовлетворяя субъективные потребности, служит потенциальному благу. Понятие пользы, по своему смыслу, относительно: вещь может быть полезна не сама по себе, а по отношению к субъективным потребностям. Вещи полезны, насколько они средства для достижения блага. Таким образом, в основе утилитаристской этики лежит бессознательный, по большей части, эвдемонизм.

Диаметрально противоположна субъективистским этическим учениям – «этика долга» Канта. За основную ценность признается здесь не субъективное состояние удовлетворенности, а объективный нравственный закон, выражающий себя в «категорическом императиве» (безусловном повелении) совести – в сознании моральной, необходимости следования идее долга. Категорический императив совести выражается, по Канту, в формуле: «поступай всегда так, чтобы максима твоего поведения могла стать универсальным законом природы»¹⁹⁰. Этика Канта *автономна*,

т.е. она основывается не на природных склонностях или внушениях общества, а черпает свою силу из самого морального закона. Наша система этики в значительной степени включает в себя элементы этики Канта. Поэтому мы не будем сейчас излагать ее сколько-нибудь подробно. Предвосхищая будущие выводы, скажем лишь, что для нас принципиально неприемлем формализм кантовской этики. Ибо долг получает свой смысл в зависимости от той ценности, ради которой я должен следовать велению долга. Иначе говоря, этика долга Канта нуждается в восполнении ее этикой конкретных ценностей. Ссылка на голос совести вне установления объективной иерархии ценностей не может дать подлинного обоснования этики.

Приступим же теперь к нашей главной задаче – к обоснованию морали.

11.2. О моральных и неморальных мотивах

Подобно тому как теория знания может основываться не на догматических предпосылках, а на непосредственной достоверности – на анализе непосредственных данных (теоретического) сознания, – подобно этому единственный путь для правильной постановки этических проблем должен заключаться прежде всего в анализе непосредственных данных нравственного сознания. Иначе говоря, исходным пунктом этики должны быть не обобщения из опыта (понимаемого в смысле внешнего наблюдения) и не умозрительные, априорные конструкции, а смысловое описание самой структуры моральных актов. При этом философ-моралист должен больше всего опасаться подменить философское обоснование морали ее проповедью. Ибо «проповедовать мораль легко, обосновать мораль трудно» (Шопенгауэр).

Главное здесь – вопрос о предмете моральной оценки. Очевидно, что этим предметом может быть не сам поступок и не его действительные или возможные последствия, а, прежде всего, *мотив* поступка. Добрым мы называем поступок, совершенный из благих побуждений, по доброй воле; злым – поступок, продиктованный злой волей. В этом смысле можно подписаться под знаменитыми словами Канта: «Ничто на свете не может быть названо без оговорок добрым, кроме доброй воли». Всякая оценка поступка только по его последствиям неизбежно приводит к подмене моральной оценки оценкой утилитарной (с точки зрения причиненных поступком вреда или пользы). Если «нет худа без добра», то мы не имеем права приписывать «худу» заслугу за ту долю невольного добра, которая из него получилась.

Данте принадлежат крылатые слова о том, что «благими намерениями вымощена дорога в ад». И этика должна учесть ту глубокую жизненную мудрость, которая вложена в эти слова. Но *намерение* не есть еще *мотив*. Намерение может сделаться мотивом, но может так и остаться неспособным к действию благим пожеланием. Намерение выражается в сослагательном

наклонении: «я хотел бы сделать это», в то время как мотив, т.е. воля к действию, выражается в изъявительном наклонении, в категорической форме: «я хочу сделать это» (по возможности сейчас же). Мотивы поступков можно разделить на три основные категории: мотивы, целью которых является мое собственное благо; мотивы, цель которых – благо других (отдельного лица или некоего коллектива); и поступки, мотивом которых является причинение другим зла. При этом моральным мы называем поступок, мотивом которого является не предвкушение субъективного удовольствия или пользы, не стремление избежать неудовольствия или вреда, не стремление доказать другим и себе свою значительность, не страх перед возможным наказанием или желание похвалы, а бескорыстное стремление к благу других. Это положение вытекает из непосредственного анализа нравственного акта. Оно является общим местом этики, которое многие моралисты, тем не менее, забывают. Оно должно стать исходным пунктом дальнейших рассуждений, но не более того, ибо проблема заключается в том, *что* мы понимаем под «благом» и *что* – под «другими». Ибо нередко то, что принимается за благо и добро, на самом деле оказывается злом. Недаром Гоголь проронил свои пророческие слова: «Грусть от того, что не видишь Добра в добре...».¹⁹¹

Отсюда а priori ясно, что поступки, продиктованные стремлением к моему личному благу, т.е. вытекающие из эгоизма, *eo ipso*¹⁹², не могут быть моральными. И эго относится не только к слепому эгоизму со всеми его непосредственными проявлениями – страхом за свою жизнь и за свое личное благополучие, стяжательством, сластолюбием и т.п., но и к более утонченным проявлениям эгоизма. К числу этих утонченных проявлений относится всякого рода лицемерие – сознательное или бессознательное желание обмануть других и себя относительно подлинных мотивов наших поступков. Сюда относится не только страх перед общественным мнением или оглядка на него, но и страх перед наказанием в «том» мире. Мы подчеркиваем: не страх Божий – не смутное сознание своего морального несовершенства перед лицом Божественной

справедливости, но исключительная боязнь последствий Божьего суда – страх перед потусторонним наказанием. Даже стремление к самосовершенствованию, поскольку оно сопровождается мыслью, чтобы я был хороший (т.е. заслуживающий чьей-то похвалы), также не свободно от утонченного эгоизма, также имеет привкус эгоцентризма и, следовательно, не может относиться к числу чисто моральных мотивов.

Вообще, всякая этика «разумного эгоизма» в принципе ничем не лучше этики откровенного, слепого эгоизма. Всякая этика, базирующаяся на эгоизме, не выводит нас из пределов субъективизма и не может не быть этикой относительной, т.е. действительной лишь для данного лица, в данное время.

Моральными не могут быть названы и поступки, продиктованные так называемым высшим эгоизмом – эгоцентризмом, т.е. тщеславием или гордостью, хотя бы из-за гордости человек и поступился до известной степени своей материальной выгодой или даже рисковал жизнью. Разумеется, ценность поступка, продиктованного стремлением защитить свою честь, показать свою храбрость и прочее, выше ценности поступка, продиктованного жадной наживой. Однако перед лицом моральных ценностей эта разница отнюдь не принципиальна.

Эгоизм и эгоцентризм – настолько прирожденные свойства человеческой природы, что, даже пытаясь бороться с ними, человек то и дело оказывается в их власти. Нередко за кажущимся стремлением к истине или красоте скрывается задняя мысль доказать другим и себе свою значительность на поприще науки или искусства. Нередко за маской морального негодования скрываются на самом деле зависть и ревность. Психоанализ Фрейда и индивидуальная психология Адлера разработали целую систему методов, разоблачающих самообманы человеческого разума.

Поступки, продиктованные эгоизмом или эгоцентризмом, обусловлены соображениями моего личного блага, как бы это благо ни понималось. При этом эгоизм и эгоцентризм равнодушны к чужой беде, слепы к благу или горю других.

Однако эгоизм как таковой не стремится к причинению другим зла, идя на это зло лишь в случае «технической необходимости». В этом смысле эгоизм не столько аморален, сколько внеморален.

Подчеркнем при этом, что эгоизм и эгоцентризм сами по себе отнюдь не зло. Они становятся злом постольку, поскольку вступают в конфликт с ценностями морального характера. «Ничто не является злым по природе, но лишь по способу употребления становится злым злое» (Василий Великий).

От поступков, продиктованных эгоизмом и эгоцентризмом во всех их видах и обличиях, необходимо отличать поступки, продиктованные ненавистью. Ненависть не есть просто одна из форм эгоизма, она есть противоположность любви, а не эгоизма. В ненависти, как и в любви, личность выходит из состояния внутренней самозамкнутости; ненависть бывает направлена на самое существо ненавидимого. Всякая ненависть стремится, в пределе, к уничтожению своего предмета, нанесению ему зла. В противоположность равнодушию эгоизма к судьбе других, ненависть живо заинтересована в своем объекте; только она заинтересована не в благе его, а в нанесении ему зла. Ненависть есть отрицание бытия своего объекта. В этом смысле ненависть есть разрушительная сила, противоположная творческой силе любви. Это – ненависть, так сказать, природная и социальная.

Более глубокая, метафизически-демоническая форма ненависти сосредотачивается на самом моменте уничтожения и разрушения. Она стремится к причинению своему объекту возможно больше и как можно более длительных мук, проявляясь в форме сатанинского садизма. Такая ненависть содержит в себе момент любования муками мучимого объекта. Она находит свое косвенное выражение в институте пыток. Косвенное, ибо даже в тоталитарном государстве пытки играют роль лишь средства для того, чтобы вырвать у пытаемого нужное признание, действительное или мнимое. Здесь низменное средство применяется для достижения цели, которая организаторам пыток представляется благом (например, искоренение врагов для торжества своей идеи). Прямое же

выражение сатанинская ненависть находит в бескорыстном любовании муками (вспомним «ананасный компот» Лизы Хохлаковой в «Братьях Карамазовых»¹⁹³). Эмбрионом такой сатанинской ненависти является злорадство, которое заключается в радости от недостатков ненавидимого и от испытываемого им зла, в печали по поводу положительных его качеств и испытываемого им блага. Можно было бы дать целую градацию форм ненависти, начиная от причинения объекту неприятностей (поступками или замечаниями) и кончая убийством, причинением ему мук физических и душевных.

Таким образом, неморальные мотивы можно разделить на три основные категории:

- 1) эгоизм (роднящий человека с животным),
- 2) эгоцентризм (специфическая человеческая черта, легко переходящая в манию сверхчеловечества) и
- 3) ненависть (носящая сатанинский характер).

Ясно, что этика, основанная на эгоизме, эгоцентризме и ненависти, не может быть названа этикой в подлинном смысле этого слова, хотя практически эти системы «этики» являются едва ли не господствующими в социально-политической жизни человечества.

Если антиморальные мотивы или равнодушны к благу другого, или прямо направлены на причинение другому зла, то мотивы подлинно моральные могут иметь своей целью только благо других. В соответствии с этим, добрая воля может выражаться:

- 1) в воздержании от нанесения другим зла (высшее основание права) и
- 2) в прямой форме – в любви к ближнему, в действенном стремлении к благу ближнего (высшее основание морали).

11.3. О коллективистской этике

Но если этика индивидуальной выгоды, индивидуального успеха не может быть названа подлинной и если подобные формы этики давно уже дискредитированы в нравственной философии, то до сих пор большим кредитом доверия пользуется этика коллективной выгоды, коллективного блага – так называемый коллективный утилитаризм и коллективный эвдемонизм.

Согласно этому учению, поступок морален в том случае, если он совершен не во имя личных интересов, а во имя интересов коллектива.

Что общее благо выше по своей ценности, чем благо личное, составляет одну из аксиом нравственного сознания. Верность своему коллективу, например своей семье, своей нации, испокон веков считалась высокой моральной ценностью. Может ли, однако, общее благо быть верховным принципом нравственности? Достаточно задуматься над этим вопросом, чтобы возникли серьезные сомнения.

Во-первых, понятие общего блага довольно неопределенно. Оно зависит от того, какой коллектив мы имеем в виду. Семью? Класс? Политическую партию? Нацию? Или, наконец, человечество?

Ясно, что исключительная забота о своей семье, преданность исключительно своему классу, своей нации и т.д. неизбежно приводит к этике группового эгоизма. Исключительная преданность только своему коллективу, при равнодушии к другим коллективам, неизбежно приводит к «двойной морали» – положительной по отношению к «своим» и готтентотской по отношению ко всем «чужим»¹⁹⁴. По отношению к «другим», «чужим», с этой точки зрения, все позволено. В пределе, подобная «частно-коллективистская» этика приводит к оправданию насилия над «чужими» коллективами. Пример национал-социализма в этом отношении весьма поучителен. Образцом подобной двойной, по существу же «никакой», морали может служить и так называемая классовая мораль с

присущей ей идеей «диктатуры пролетариата». Ясно, что здесь в принцип возводится групповой эгоизм, который ничуть не лучше эгоизма индивидуального.

Момент бескорыстности, содержащийся в этике группового эгоизма, несомненен. Однако он сводится на нет скрытой или явной аморальностью по отношению к «чужим».

Итак, частно-коллективистская этика основывается или на «разумном эгоизме» – на сознании, что моя судьба так тесно связана с судьбой «моего» коллектива, что в моих же собственных интересах защищать интересы этого коллектива, – или же на «стадном чувстве», когда личность, строго говоря, не столько жертвует собой ради блага коллектива, сколько отождествляет себя с ним. Отсюда ясно, что частно-коллективная этика не дорастает до сознания незаменимой ценности человеческой личности, что самая личность понимается здесь лишь как социальный атом, а не как носитель самосознания.

Кант раз и навсегда показал, что моральный закон должен иметь характер универсальной, всечеловеческой значимости, характер безусловного долженствования.

В качестве такового моральный закон в корне отличен от всех «советов житейской мудрости» и «правил целесообразности», апеллирующих, в последней инстанции, к эгоизму и высказываемых не в категорической, а гипотетической форме: «если хочешь того-то и того-то, действуй так-то и так-то». Примерами гипотетического императива могут служить суждения вроде следующих: «не употребляй алкоголя, ибо этим ты разрушаешь свое здоровье и перестаешь быть полезным членом общества», или: «никогда не желай другому зла, ибо если бы все стали желать друг другу зла, то жизнь стала бы невыносимой для всех, в том числе и для тебя», или: «живи добродетельно, ибо только путь добродетели может принести тебе благо», или, наконец: «живи добродетельно, ибо ты рано или поздно будешь наказан за свои пороки». Как видим, последним аргументом, лежащим в основе этих псевдоморальных сентенций, оказывается забота о собственной пользе: «если не будешь следовать этим правилам – тебе же

будет хуже». Таким образом, этика, основанная на «гипотетическом императиве», всегда будет той или иной разновидностью знакомой нам теории разумного эгоизма.

Подлинным же аргументом морали может быть лишь бескорыстная любовь к добру ради добра, хотя бы ради этого добра мне пришлось пойти на страдания и муки. Но в чем же заключается это искомое Добро? Сама готовность к жертве ради той или иной идеи отнюдь не может еще быть доказательством полноценности взыскиваемого Добра. Патриот может пожертвовать жизнью ради своего отечества, хотя бы его правительство вело завоевательную войну; революционный фанатик может пойти на подвиг ради торжества своей, даже аморальной, революционной идеи.

Магометанин легко идет на смерть в Священной войне ради торжества Ислама, не говоря уже о соблазнительных воздаяниях в магометанском раю¹⁹⁵. Сколько в истории бывало примеров подвигов и мучений, совершенных и перенесенных во имя ложных, друг друга исключаящих идей и богов.

Это лишний раз показывает, что субъективная преданность идее (или человеку) никак не может служить критерием моральной полноценности этой идеи. Верность своим убеждениям, своей вере есть признак честности, жертвенности, но не моральности. Само служение – человеку, «своему» коллективу или идее – вызывает положительную моральную оценку. Но первостепенно важен вопрос о предмете служения. Так, служение ложной, т.е. морально неполноценной или аморальной идее, никак не может быть названо добром, хотя сам мотив служения и содержит в себе момент бескорыстности.

Это лишний раз показывает, что при обосновании этики субъективная жертвенность никак не может быть исходной точкой. Решающий критерий в этике – сам предмет служения, природа той ценности, ради которой приносятся в жертву эгоистические интересы. Так, служение «своему» коллективу морально оправдано лишь в том случае, если этот коллектив не превратился в самоцель, а сам служит идее, имеющей сверхличную и сверхобщественную ценность.

Таким образом, мы на новом пути приходим снова к знакомому нам выводу, что всякий психологизм в этике делает нас слепыми к миру сверхличных первоценностей, – который и является подлинным предметом этики.

11.4. Об «этике альтруизма»

Но, быть может, нас упрекнут в клевете на человеческую природу и преждевременном скачке в область метафизики. Зачем искать источник морали, скажут нам представители натуралистической этики, в сверхличном, чуть ли не мистическом моральном законе, если человеческой природе свойственны не только эгоизм и эгоцентризм, но и альтруизм. Уже в природном мире, как показал Кропоткин и другие ученые, существует не только борьба за существование, но и взаимопомощь¹⁹⁶. Еще в большей степени этот естественный альтруизм, *естественная* солидарность проявляется в человеческом мире, начиная от солидарности семейной, племенной и кончая солидарностью социальной. Пусть эгоизм и вражда практически имеют перевес над силами солидарности; все же естественный альтруизм есть факт, и задача нравственного воспитания заключается в культивировании врожденного инстинкта солидарности. Таким образом, не покидая твердой почвы опыта, можно дать эмпирическое, а не метафизическое обоснование морали.

В том, что альтруизм, так же как и эгоизм, инстинктивно свойственен человеческой природе, не может быть никакого сомнения. Однако альтруистические мотивы сами по себе слишком слабая и ненадежная опора этики. Для этого они слишком неустойчивы и, главное, слишком региональны. Естественный альтруизм распространяется обыкновенно на членов своей семьи, на друзей; личная склонность и личная симпатия играют здесь решающую роль. Сущность же морального закона заключается в его универсальном характере, в призыве к бескорыстной любви к ближнему. Поэтому поступки, вытекающие из естественного альтруизма, не могут быть морально полноценными. Они лишены идеальной, не подверженной текучести временного процесса основы. Они лишены категорического императива служения ближнему. Говоря так, мы вовсе не повторяем заблуждения Канта, утверждавшего, что поступок, вытекающий из естественной

склонности, лишен всякой моральной цены, что и вызвало известную эпиграмму Шиллера:

Ближним охотно служу, но – увы! – имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презрение

И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг¹⁹⁷.

Ибо под моральным основанием поступка мы понимаем не просто уважение к моральному закону (ибо закон можно лишь уважать), а любовь к высшей ценности (см. об этом ниже).

Солидаризация людей между собой возможна не самотеком, но через объединяющий их предмет – через объединяющую их ценность, ради служения которой они солидаризируются между собой. Но так понимаемая солидарность предполагает опять-таки наличие сверхличных ценностей, т.е. имеет не природный, а метафизический базис, между тем как смысл этики естественного альтруизма заключается в отрицании метафизических основ морали, в понимании человека как чисто природного существа.

* * *

Моральный закон предполагает, с одной стороны, эгоизм, ради преодоления которого он и вызван к жизни. С другой стороны, моральный закон предполагает естественный альтруизм как ту природную почву, на которой он только и может пустить свои корни в человеческой душе.

Но сам моральный закон не может основываться ни на эгоизме, ни на естественном альтруизме, не может быть ни эвдемонистическим, ни утилитарным, ни даже альтруистическим. Человеческая личность не должна быть ни рабой личных или коллективных благ, ни рабой личной или коллективной пользы, ни, наконец, рабой собственного или чужого произвола. Человеческая личность вообще не должна быть средством ни для другой личности, ни для того коллектива, к которому она принадлежит. Утверждение объективного достоинства личности, ее самоценности должно быть основным постулатом всякой подлинной этики. Подлинная этика не может не быть персоналистской. «Поступай всегда так, чтобы человечество, как в твоём лице, так и в лице твоих

ближних, было всегда целью, а не средством», – так гласит третья формула категорического императива Канта¹⁹⁸.

11.5. Личность и сверхличные ценности

Здесь нас могут упрекнуть в порочном круге мыслей: с одной стороны, моральный закон выводится нами из бескорыстного стремления к благу других, к благу ближнего; с другой стороны, само стремление к благу ближнего требуется моральным законом. Мы сами настаивали на том, что субъективное благо, вне причастности к сверхличной ценности Добра, не может быть основной ценностью. Здесь мы как будто стоим на распутье: с одной стороны, стремление к благу других, поскольку оно не черпает свою императивность из сверхличного морального закона, подкапывает фундамент этики, ибо делает моральный закон ненужным. С другой стороны, следование моральному закону, вне живой любви к человеческой личности, лишает этику человечности, делает ее отвлеченной и бескровной.

Однако порочность этого круга мыслей – лишь кажущаяся. Она есть отражение антиномической природы самой личности. Ибо, во-первых, личность, по смыслу своего определения, своеобразна по бытию и незаменима по ценности. Утверждение самоценности человеческой личности – основной постулат этики. Во-вторых, ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей, в служении которым личность только и может стать полноценной. Сочетание неповторимо индивидуального и сверхличного составляет парадоксальную, но основную черту строения личности. Личность и неповторимо индивидуальна, и универсальна; она есть, по словам Лейбница, «индивидуальное зеркало вселенной»¹⁹⁹.

Бескорыстное стремление к благу ближнего имеет своей предпосылкой усмотрение сверхличных ценностей в самой личности. При этом отношение между ценностью сверхличного Добра и ценностью самой личности есть отношение взаимодополнения, а не отношение цели к средству. Личность ценна не только как носительница морального закона, но и сама по себе. «Человеческая личность не может быть рабой даже во

имя Истины, Добра и Красоты» (Рабиндранат Тагор)²⁰⁰. Но личность, слепая к миру абсолютных ценностей Истины, Добра и Красоты, теряет этим самым свою ценность, свою личность. Такова основная антиномия нравственного сознания.

Итак, утверждение самооценности личности, при ее направленности на сверхлические ценности, есть первый постулат этики.

Личность ценна не только как член того или иного коллектива – семьи, класса, нации, культуры, даже человечества, – но, прежде всего, в своем внутреннем существе, в своей неповторимой самости. Это менее всего значит, что личность изолирована от всего мира, что она сама для себя оказывается всем миром, подобно монаде Лейбница²⁰¹. Личность всегда есть и «я», и член какого-то «мы». Вне социальной сферы, вне семьи, нации, государства и т.п. личность не может проявлять себя. Выход из сферы субъективной самозамкнутости, трансцендирование личности за пределы самой себя требуется самим строением личности. Но личность не исчерпывается ни своей природной, ни своей социальной сферой. В каком-то, самом глубинном смысле, всякая личность одинока в мире, что совершенно отчетливо обнаруживается перед лицом смерти. Ибо внутреннее, субстанциальное ядро личности, ее «я», ее самость – «не от мира сего», и потому в сокровенной глубине души мы не можем не чувствовать свою чуждость миру.

Любовь к ближнему, к которой призывает моральный закон, должна быть направлена, прежде всего, именно на субстанциальное ядро личности, а не на личность как члена какого-то коллектива, хотя бы этим коллективом было человечество. Не любовь к человечеству, а любовь к человеку (к «ближнему») есть основное требование этики. Но, повторяем, любовь к человеку и служение сверхлической и сверхобщественной идее добра предполагают друг друга, образуя нерасторжимое двуединство. В этом отношении показательны односторонности этических учений Канта и Шопенгауэра. Для Канта основное требование этики – следование моральному закону; любовь же к человеку, как

думает Кант, приложится сама собой. Для Шопенгауэра, напротив, априорный «категорический императив» Канта есть «умозрительный мыльный пузырь», есть моральная декламация высокого стиля²⁰². Этика, по Шопенгауэру, должна основываться исключительно на сострадании; моральный же закон тогда «приложится сам собой». Этот дуализм (между идеей служения и идеей любви или сострадания) может быть преодолен лишь в этике конкретных ценностей. Подлинно моральные мотивы одновременно альтеро-центричны и идео-центричны. Любовь к человеку, не укорененная в добре, лишена нравственного пафоса; на ней лежит отпечаток безысходности, сознания невозможности помочь человеку. В этом отношении характерно, что, проповедник сострадания к человеку и враг всякой «морали сверхличного добра», Шопенгауэр видит единственный путь избавления от страданий и зла в погашении самой воли к жизни, достигаемом через аскезу.

В свою очередь, исключительная преданность идее добра (или тому, что принимается как добро), вне любви к живому человеку, к конкретной личности, легко переходит в фанатизм.

Лишь персоналистская этика, утверждающая двуединство сверхличного и личного в человеке, способна примирить дуализм идеи служения и идеи любви к ближнему.

В чем же проявляется, прежде всего, моральный закон, сознание абсолютной ценности добра?

В согласии с Владимиром Соловьевым, мы находим эти основные, еще не императивные, проявления морального закона в *стыде, жалости и благоговении*²⁰³.

Стыд предполагает бессознательное ощущение различия между моей высшей и низшей природой; стыдящийся как бы инстинктивно осуждает свои низшие влечения как несовместимые с достоинством его «я», его подлинной личности. В силу стыда мы невольно стремимся скрыть подлинное, безобразное лицо наших низших влечений (скрыть откровенную сексуальность, тщеславие и т.п.).

В жалости проявляется сознание единства «я» и «ты», сознание того, что «дальний», «другой» – мой «ближний». Необходимо, однако, тут же дистанцироваться от того

толкования жалости, которое предлагает Шопенгауэр. Согласно учению Шопенгауэра, в жалости преодолевается самообман человеческого разума, рисуящий нам мир как совокупность изолированных элементов и видящий непроходимую пропасть между душами людей. На самом же деле, по Шопенгауэру, мир, как порождение «воли», един, так что все существа в мире – порождения единой сущности. Например, если я, движимый состраданием к нищему, оказываю ему помощь, то я как бы вижу самого себя в горестном обличий этого нищего. Таким образом, Шопенгауэр, в противоречие со своими собственными положениями, как бы стремится свести сострадание к своего рода «трансцендентальному эгоизму» (я страдаю, в сущности, самому себе). Но сострадание к самому себе, строго говоря, невозможно. Сострадание всегда направлено на «другого», в этом заключается его смысл. Сознание *единства* «я» и «ты» не означает тождества между ними. Мистерия жалости в том и заключается, что здесь преодолевается разобщенность между душами людей.

Смысл благоговения заключается в сознании бытия абсолютной ценности, непостижимой для моего рассудка. Отношение личности к сверхличным ценностям выражается эмоционально, прежде всего в благоговении.

Единство стыда, жалости и благоговения достигается лишь в любви к ближнему.

11.6. Феноменология совести

Свое самое непосредственное выражение моральный закон находит в голосе совести. Правда, сама по себе совесть никак не может быть залогом морального поведения. Обыкновенно все призывы к совести («да постыдитесь же!», «неужели ваша совесть молчит?» и т.п.) остаются недейственными. Ибо голос совести говорит лишь в человеке, предрасположенном к восприятию этого голоса. Главное же – сущность совести заключается в непосредственной *направленности* на объективную иерархию ценностей. *Объективная иерархия ценностей есть условие возможности совести*, есть тот источник, из которого совесть черпает свой пафос. Всякая же апелляция к совести только как к психической инстанции (а не к самому моральному закону) не достигает цели, ибо низшие ценности в большей степени владеют нашим «я», чем ценности высшие. Без морального пафоса невозможно преодоление низших влечений.

Но если голос совести и редко побуждает нас следовать по пути добра, то он (и только он) может научить нас различать добро и зло. Произведем поэтому краткий анализ природы совести.

1. Основная черта совести – ее *бескорыстный* характер. Совесть не преследует никаких практических интересов, она говорит как нелицеприятный наблюдатель и молчаливый судья наших поступков. Перед судом всевидящей совести нельзя скрыть ни одного сознательного или бессознательного мотива. Совесть есть как бы *посредник* между царством абсолютных ценностей и человеческой личностью. Совесть есть точка пересечения ценности и бытия в личности.

2. Голос совести говорит далеко не всегда, но сама совесть беспощадно регистрирует все наши поступки и мотивы. Совесть пишет в нашей душе как бы симпатическими чернилами²⁰⁴. Благодаря совести мы все втайне знаем степень нашего морального несовершенства, хотя скрываем от других и от себя это потаенное знание.

3. Совесть говорит не от имени «я», а обращаясь к «я». Наше «я» – лишь *восприимчик, а не творец* голоса совести. Совесть менее всего зависит от нашей сознательной воли. Она характеризуется своеобразной «данностью сверху». «Совесть говорит в модусе молчания» (Хайдеггер)²⁰⁵. Голос молчания есть противоречие во всех случаях, кроме единственного исключения: голоса совести. Мы можем до известной степени заглушать в себе голос совести, можем заставить совесть говорить то, чего хочет наша сознательная воля. Мы можем заглушать голос совести, но не изменять его.

4. Совесть осуждает нас не за сами поступки, а за *характер мотива*, из которого они вытекают, – за выбор низкой, ложной или мнимой ценности. Она осуждает не сам поступок, а его первопричину: направленность нашего «я» на низшие или отрицательные ценности. Она не говорит: «ты вчера совершил дурной поступок», но: «ты – дурной человек, и это особенно проявилось в твоём дурном поступке».

Говоря так, мы вовсе не подписываемся под шопенгауэровским толкованием совести. Согласно учению этого мыслителя, наш глубинный, «умопостигаемый» характер неизменяем. «Каков в колыбельке, таков и в могилку». Смысл голоса совести Шопенгауэр сводит к жгучему сожалению от того, что я таков, а не иной. Шопенгауэр прав лишь в том, что корни злой воли находятся в самом нашем существе, а не только в мотивах. Ближе к истине стоит в этом отношении учение Канта, согласно которому мы обладаем свободой как способностью начинать новый ряд поступков (через преобразование злой воли путем следования моральному закону).

5. Как заметил еще Сократ, совесть разоблачает зло (говорит, чего не нужно делать), но не указывает прямо путь добра²⁰⁶. Ибо вознесение души к добру предполагает уже *ответную* реакцию нашего «я» на голос совести.

Есть два рода совести: 1) *разоблачающая* – осуждающая нас за уже совершенное зло, и 2) *предостерегающая* нас от совершения зла в будущем. Первая форма совести призывает наше «я» к раскаянию; вторая – к преобразению злой воли.

* * *

В нашей душе есть психические инстанции, подделывающиеся под голос совести, мимикрирующие под него, стремящиеся убедить нас в том, что наши желания, каковы бы они ни были, соответствуют объективному добру. Рассудок склонен играть роль как бы адвоката наших потаенных стремлений. В нас живет стремление к самооправданию. В противоположность этому, голос совести носит всегда *обвинительный* характер. Правда, иногда кажется, будто совесть «грызет» нас не за злые дела, а за какую-либо упущенную возможность, хотя бы мы стремились к удовлетворению наших эгоистических стремлений. Однако здесь мы имеем дело не с самой совестью, а с ее психическим эрзацем. Ибо досада не есть еще угрызение совести.

Совесть знает о добре и зле бесконечно больше, чем наше сознательное «я». Источники совести теряются в глубине нашего существа. Совесть есть орган познания добра и зла, орган восприятия абсолютных ценностей. Жалобы на то, что этот орган несовершенен, лишены основания. Совесть никогда не ошибается. Но, повторяем, явственность голоса совести возможна лишь при воле к восприятию этого голоса. Большей же частью мы не хотим слушать голоса совести и, сознательно или бессознательно, заглушаем его. Имея в виду эту практическую смутность голоса совести, Макс Шелер выше совести ставит «непосредственную интуицию Добра в его самоданности», т.е. моральную интуицию. Однако если бы мы обладали таким лучезарным органом познания добра и зла, то этика не была бы проблемой. Фактически, непосредственной интуицией добра обладает *сама совесть, а не наше «я»*, способное лишь воспринимать ее голос.

Совесть необъяснима ни природно, ни социологически. Совесть может быть понята лишь на основе метафизики сверхличных ценностей, ибо самое существо совести – метафизично. В нас самих осуществляется живая метафизика бытия, метафизика ценностей.

Проблема заключается, однако, не в том, что голос совести говорит или молчит, а в том, *что* он говорит, – в объективной и

абсолютной иерархии ценностей, с которой он соотнобразуется. Поэтому обосновывать этику совестью, понимаемой только как психическая инстанция, было бы утонченной формой психологизма в этике. Но проблема объективной иерархии ценностей, равно как и проблема моральных санкций за нарушение морального закона (к чему приводит нарушение иерархии ценностей), будет рассмотрена нами в специальных главах. Пока же перейдем к проблеме нравственной свободы, так как источник всякого несовершенства и злой воли лежит в злоупотреблении свободой. Ибо ценности не обладают принудительной силой по отношению к человеческой воле, и отношение реальной воли к идеальным ценностям есть, прежде всего, *отношение свободы*.

11.7. О моральной свободе

Личность, находящаяся во власти низших, относительно безличных влечений, направленных на такие ценности, как самосохранение, чувственное наслаждение и самоутверждение, не есть еще подлинная личность. Но и личность, находящаяся во власти коллектива, отождествляющая свои интересы с интересами коллектива, живущая только сознанием «мы», а не сознанием «я», – такая личность также не может быть названа личностью в собственном смысле этого слова. Ибо в первом случае личность детерминирована собственным подсознанием, во втором – обществом.

К сущности же личности принадлежит прежде всего свобода от всякой детерминации – та свобода, которая непосредственно переживается нами в самосознании. Мало того, непосредственное отношение к ценностям может иметь только существо, обладающее свободой, способное свободно избирать те или иные объективные ценности. Существо детерминированное могло бы стремиться лишь к субъективным и относительным ценностям самосохранения, наслаждения или пользы, на которые направлены врожденные нам потребности и стремления. Любить же истину ради истины, любить добро ради добра может лишь существо свободное, способное освободиться от постоянно тяготеющих над нами подсознательных влечений и общественных внушений. На этой свободе самосознания, на этом непосредственном отношении к царству ценностей основывается моральная вменяемость, моральная ответственность личности. Личность, по самому смыслу этого понятия, есть существо изначально свободное. Вне свободы воли нет ответственности, вне ответственности нет морали. Это – старая и вместе с тем вечно новая истина морального сознания. И, мало того, вне свободы воли не может быть ни бескорыстного искания истины, ни чистого наслаждения красотой.

Вообще всякая объективная ценность может быть предметом лишь свободного избрания. Человек, не свободно, а

автоматически служащий добру, был бы «автоматом добродетели»; само же Добро потеряло бы в таком случае свою «добротность». Если бы идеальные ценности истины, добра и красоты детерминировали нашу волю, то они перестали бы быть истиной, добром, красотой. Существование объективных ценностей предполагает и свободу в качестве ценности. Ценность служения Добру предполагает возможность одержимости злом.

При этом мы должны различать отрицательную свободу «от» чего-либо и положительную свободу «ради» чего-то – ради ценностей. Отрицательная свобода есть произвол. Она означает свободу от какой бы то ни было реальной детерминации. Она есть «возможность всего». Как таковая, отрицательная свобода не поддается рациональному определению, ибо любое определение означало бы ее детерминацию. Реализация такой свободы – свободы произвола – была бы равносильна безумию. Отрицательная свобода была бы чистым «заявлением своеволия». Абсолютизация такой свободы означала бы распад личности на ряд сиюминутных капризов. В этом смысле абсолютный произвол диалектически уничтожил бы свободу личности, ибо сделал бы ее рабой произвола. Иначе говоря, отрицательная свобода обесмыслила и обесценила бы самое себя.

Отрицательная свобода не может поэтому сама по себе быть основой ответственности и вменяемости.

От отрицательной свободы необходимо отличать положительную свободу – свободу от всякой реальной детерминации ради служения идеальным, сверхличным ценностям истины, добра и красоты. В положительной свободе сохраняется момент свободы отрицательной – «возможность быть иным», – свобода от всякой необходимой реальной детерминации. Однако этот момент произвола получает смысл и ценность в направленности личной воли на сверхличные ценности. Ибо я могу служить истине, добру и красоте только в том случае, если моя личность не ограничивается ее природой (биологическими и социальными данными), всегда направленной на ценности субъективные и относительные.

Иначе говоря, служение сверхличным ценностям возможно лишь в том случае, если определяющий момент моей личности – начало сверхприродное, духовное. Ибо природа всегда означает детерминацию, дух же, по своему изначальному смыслу, свободен, хотя и может впадать в рабство у природы.

Естественно при этом возникает вопрос: почему положительная свобода проявляется в служении, и не исключают ли служение и свобода друг друга? На этот вопрос можно дать следующий ответ: да, свобода и служение исключали бы друг друга, если бы предмет служения было реальное бытие – кто-нибудь или что-нибудь (какой-либо человек или какое-либо общество как таковое).

В таком случае этот человек или это общество сами требовали бы оправдания своего бытия, и служение им было бы идолопоклонством. Но истинный предмет служения есть не «кто-то» и не «что-то», т.е. не реальное, во времени текущее бытие, а сверхличная и сверхобщественная *идея*, да еще такая идея, как идея Добра, т.е. нечто ценное само по себе. Служение же идее Добра ограничивает, правда, произвол, но не исключает, а проявляет положительно понятию свободу. Мало того, положительная свобода человеческой личности может проявляться только и именно в служении, ибо человек не есть Бог. Подобно тому как личность становится личностью в направленности на ценности сверхличные, так и свобода становится подлинной свободой в добровольном самоограничении произвола, в служении сверхличным, идеальным ценностям. Таков основной парадокс строения личности, таков основной парадокс свободы.

Если угодно, отношение между отрицательной и положительной свободой можно выразить в такой формуле: положительная свобода осуществима через возможность свободы отрицательной (произвола). Т.е. в свободе положительной произвол не уничтожается, а сублимируется, преображается. Или, выражаясь образно, произвол есть как бы иррациональный корень свободы, положительная же свобода служения есть ее плод.

Вне отношения к идеальному бытию свобода вырождается в произвол. И лишь в причастности к идеальному бытию – абсолютным ценностям – сама свобода добровольно ограничивает себя, чтобы осуществить себя, стать подлинной свободой Духа.

11.8. Множественность кодексов морали и единство этики

Широко распространенное мнение об относительности всякой морали опирается, главным образом, на факт исторического многообразия фактически действующих моральных кодексов. История культуры и этнография повествуют нам о том, насколько различны нравы народов, насколько различны у них понятия о добре и зле. На человека, некритически верившего в абсолютность морали и открывшего глаза на историческое многообразие человеческих понятий о добре и зле, это открытие действует обескураживающе, если он вообще серьезно относится к этическим проблемам. Обыкновенным следствием такого прозрения бывает моральный скептицизм, удобный для лиц, стремящихся избавиться от всех буржуазных предрассудков, и драматически переживаемый лицами с повышенными нравственными запросами.

Абсолютна ли, однако, эта относительность морали? Означает ли относительность человеческих понятий о добре и зле относительность самого добра?

Непосредственное описание данных нравственного самосознания свидетельствует о безусловном и абсолютном характере нравственного закона как категорического императива. Голос совести нельзя заглушить ссылками на относительность морали у разных народов и в разные времена. Мы получаем, таким образом, антиномию: голос нравственного самосознания, голос совести свидетельствует нам об абсолютности морали, в то время как исторический, да и повседневный опыт учит нас о ее относительности.

С точки зрения этики ценностей, фактически существующая множественность морали *не противоречит* объективности царства моральных ценностей. Ибо, во-первых, фактические моральные кодексы всегда считаются с психическими особенностями тех народов и тех групп, к которым они обращены. Иначе говоря, в них идеальная, т.е. вечная основа

воплощена в конкретно-исторические формы и символы, понятные для тех народов и культур, в среде которых они возникают. Вечная основа морали всегда искажается условиями временного процесса. В силу этого одна и та же ценность может быть основой различных моральных императивов. Так, имея, например, в виду одну и ту же житейскую ценность разумной бережливости, мы не будем проповедовать «экономину» Плюшкину, которому, напротив, мы рекомендовали бы впрыснуть долю эпикурейской морали. Но вполне уместно давать советы бережливости и воздержания расточителю. Недисциплинированным людям необходимо прививать чувство долга, но лицу с гипертрофированным, переходящим в фанатизм чувством долга, вроде инспектора Жавера из «Отверженных» Гюго, мы стараемся открыть глаза на то, что выше отвлеченного долга стоит любовь к живой человеческой личности. Можно было бы привести сотни подобных примеров, где одна и та же ценность акцентируется различно в зависимости от характера и склонности тех лиц и групп, к которым она обращена. Кейзерлинг обращает внимание на то, что по кодексу морали данного народа нельзя непосредственно судить о его характере, ибо нередко в этом кодексе особенно подчеркивается ценность тех моральных свойств, которых данному народу недостает.

Мы должны, следовательно, различать *непосредственно выраженный моральный императив и ту ценность, которую он имеет в виду*. Ценности принадлежат к царству идеального бытия, моральные же императивы суть воплощения идеального бытия в реальном, преломления ценности в психике высказывающего этот императив или воспринимающего его лица. Поэтому естественно, что моральные кодексы у различных народов и в различные времена могут быть, на первый взгляд, разными даже в том случае, если в них имеется в виду одна и та же ценность. Готовность к самопожертвованию, например, ценилась во все времена и у всех народов, хотя везде формулировалась различно и во имя различных ценностей.

Но, разумеется, далеко не всегда дело обстоит так просто. Царство ценностей образует иерархию низших и высших ценностей. И далеко не все народы и не все лица доросли до способности сознания абсолютных ценностей. Слишком многие бывают просто слепыми к ценностям высшего порядка. Так, у некоторых индейских племен наивысших почестей удостоивался тот, кто обладал наибольшим количеством скальпов убитых им врагов. Здесь, очевидно, имелась в виду ценность храбрости, доблести, силы. И вряд ли кто будет отрицать, что храбрость относится к числу положительных ценностей. Она отступает на задний план лишь перед более высокими ценностями справедливости и любви к ближнему. Таким образом, мы можем сказать про индейское племя (а в наше время за примерами не нужно ходить так далеко), что оно еще не доросло до сознания высших ценностей. Однако и здесь ценится то, что достойно оценки: относительная, но положительная ценность доблести. Вообще, традиционные примеры с народами и лицами со слабо развитым моральным сознанием менее всего доказывают относительность морали, подобно тому как слепота не доказывает отсутствия света.

Но моральная слепота, или ограниченность поля морального сознания, не может объяснить всех случаев кажущейся относительности морали. Приведенные соображения пригодны для опровержения лишь самых грубых нападок на абсолютность морали.

Более тонкие искажения ценностей, мнимо доказывающие относительность морали, объясняются противоречием между волей в разуме, а не относительностью самих ценностей. «*Meliora video, deteriora sequor*» (Вижу лучшее, а следую худшему – Овидий)²⁰⁷, и апостол Павел говорит: «Зло, которое не хочу делать, делаю, а добро, которое хочу делать, не делаю»²⁰⁸. Это трагическое противоречие в человеческой природе будет рассмотрено нами в разделе «Этика сублимации» (гл. 11.9). Здесь нам важно было подчеркнуть, что противоречие между сознательной волей и бессознательными влечениями ни в какой мере не может служить аргументом в пользу относительности морали.

Мнимая относительность морали, означающая на самом деле лишь относительность человеческих оценок, объясняется, помимо случаев слепоты, также и искажением иерархии ценностей, – практическим или теоретическим возведением ценностей относительных в ранг ценностей абсолютных. Суждения о ценностях сплошь и рядом бывают неверными, что совсем не доказывает относительности самых ценностей, так же как и ошибки в суждениях математических не доказывают относительности математических истин. Разница здесь, однако, в том, что математические ошибки в принципе легко исправимы, в то время как от моральных заблуждений человечество излечивается с трудом, большей частью ценой трагических катастроф, да и то не из всякой трагедии люди извлекают нужные уроки.

Искажения иерархии ценностей можно формально свести к двум основным типам: искажениям, вызванным тем, что часть какой-либо ценности принимается за целое, ценность частичная выдается за ценность полную; и искажениям, в результате которых ценность производная принимается или выдается за основную.

Примерами выдачи части ценности за всю ценность может служить сведение эротической любви к сексуальному влечению Фрейдом или сведение христианской любви к состраданию Шопенгауэром. Сексуальное влечение – психофизиологическая основа любви, без которой эротическая любовь невозможна. Но она невозможна и без душевной близости, без доходящей до самопожертвования преданности любимому объекту. Без сострадания невозможна христианская любовь к ближнему, но христианская любовь не исчерпывается состраданием. Она включает в себя и сорадование и желание объективного добра, а не только субъективного блага. Христианская любовь к ближнему усматривает образ Божий в человеке, в то время как феномен сострадания можно обосновать и вне религии (как это делал Шопенгауэр).

Еще более распространены случаи принятия ценности производной за основную, когда *следствие* какой-либо ценности принимается за *саму* эту ценность, или, еще чаще,

когда средство достижения цели принимается *засаму цель*. Эта «гетерогония целей» (выражение Вундта) особенно часто имеет место в социальной жизни.

Так, например, смысл экономики заключается в том, что она есть средство всестороннего удовлетворения человеческих потребностей. Однако в наш век индустриализма практически получается культ экономики, культ производства, которое становится как бы самоцелью. Подобно этому возведение служебной, по отношению к обществу, роли государства в степень самоцели превращает государство в Левиафана – в «самое холодное из всех чудовищ» (по выражению Ницше²⁰⁹).

Бережливость есть средство к обеспечению удовлетворения своих потребностей в будущем. Однако чрезмерная концентрация внимания на бережливости дает скупость плюшкинского типа, когда человек становится жалким рабом своей страсти.

Так, техника, по идее, есть орудие, средство овладения силами природы. Практически же человек становится в значительной степени рабом техники, рабом товаров («товарный фетишизм» Маркса²¹⁰), рабом машины, рабом страшных средств разрушения, предоставляемых современной техникой.

Так, идеальный смысл социальной организации заключается в том, что она должна быть средством достижения максимально возможной полноты личной и общественной жизни, единства социального целого и свободы человеческой личности. Однако практически социальная организация превращается в самоцель, выливаясь в культ ложного коллективизма, превращающего человеческую личность в раба безликого коллектива.

Можно было бы привести сотни примеров «гетерогонии целей».

Одной из причин этой гетерогонии является инертность человеческой природы: сосредотачивая свое внимание на средствах к достижению цели, мы склонны забывать при этом о самой цели. Этот феномен имеет серьезные последствия. Ибо в царстве ценностей существует закон, согласно которому

человеческая душа уподобляется тому богу, которому она служит. И служение относительным, иерархически низшим ценностям приводит к искажению, принижению самого строя души.

Сейчас нам важно установить, что абсолютность ценностей совместима с относительностью человеческих оценок, что об искажениях иерархии ценностей можно говорить лишь при условии объективного существования этой иерархии как того, что искажается.

Итак, мы указали на три основные формы искажения иерархии ценностей: 1) слепоту к высшим ценностям, 2) противоречие между сознательной волей и бессознательными влечениями и 3) ошибочную абсолютизацию ценностей относительных. Но необходимо упомянуть еще и о главной форме искажения царства ценностей, коренящейся не в слепоте или заблуждении, а в *злой воле*. Сущность злой воли заключается в том, что объективная иерархия ценностей, объективное превосходство высших типов ценностей хотя и усматривается, но не признается! Человек, одержимый злой волей, хочет зла ради зла не потому, что он не видит добра, а потому, что, видя его, не желает его признавать; он намеренно служит мнимым и отрицательным, а не действительным и положительным ценностям. Злая воля основывается всегда на индивидуальном или коллективном самообожествлении, на тайной или явной борьбе с Богом и Его Царством. Сущность злой воли будет рассмотрена нами подробнее в последней главе. Здесь мы упоминаем о ней лишь в порядке перечисления основных форм искажения иерархии ценностей.

Итак, мы подходим к первопричине относительности человеческих оценок – свободе и злоупотреблениям ею.

Оговоримся сразу: стоя на платформе органического идеал-реализма, мы исповедуем абсолютную свободу человеческой воли – как от «среды», так и от своего характера и даже от собственного прошлого. Изначальная свобода человеческого «я» подвергается фактически ограничениям; однако в принципе «я» свободно от всякого реального бытия. Но, будучи принципиально свободна *онтологически*, воля несвободна

аксио-логически. Человеческая воля не может создавать и разрушать ценности, но лишь нарушать иерархию ценностей или соотноситься с ней. Человеческая воля не может сделать добро злом, а зло – добром. Мало того, существование объективных, сверхличных ценностей есть условие возможности бытия личности. И даже больше того: только при условии существования объективной иерархии ценностей можно говорить об осмысленности человеческой свободы. Вне этой иерархии свободный человек превратился бы в раба собственного своеволия. Иерархия ценностей дает масштаб положительной оценке, сообщает положительный смысл свободе человеческой воли.

Если, как думают ныне многие, свобода ограничена или даже иллюзорна онтологически и не ограничена аксиологически (т.е. если ценность считать производной от субъективной оценки), то в нашем понимании воля принципиально свободна онтологически, но ограничена аксиологически. Так, в духе коллективизма и материализма, человеческая воля признается всецело зависящей от внешних причин, но в то же время не ограниченной никакими общеобязательными нормами добра, кроме соображений личной или коллективной выгоды. Мы же, напротив, считаем, что человеческая воля неопределима всецело ни силами природы, ни влиянием среды, ни даже своим характером. Но именно в силу этого воля не безответственна, а, напротив, неразрывно связана с моральной ответственностью, т.е. ограничена нормами добра. Нравственные же нормы, в отличие от природных законов, могут нарушаться фактически, отнюдь не переставая от этого быть нормами.

Итак, мы приходим к выводу, согласно которому реальная воля, личная или коллективная, не может ничего идеально детерминировать, т.е. не может сама по себе создавать или разрушать ценности. Но, с другой стороны, идеальные ценности не могут ничего реально детерминировать. Ценности не обладают принудительной силой по отношению к человеческой воле; они лишь склоняют или призывают нашу волю поступать согласно объективной иерархии ценностей. Лишь сочетание

реальной воли и идеальных ценностей гарантирует воплощение ценностей в бытии.

Фактически каждый человек руководствуется в своем поведении собственной, субъективной иерархией ценностей, всегда в той или иной степени отклоняющейся от иерархии объективной, так или иначе искажающей ее. И понять смысл поведения данного человека можно, только поняв ту иерархию ценностей, которой он руководствуется. Самое детальное знание эмпирических причин его поступков никогда не даст нам понимания его души. Человек может быть понят лишь под углом зрения тех ценностей, которым он служит, которыми он руководствуется. Не столько психология, сколько аксиология данного человека дает ключ к пониманию его души. Это же относится не только к личности, но и ко всем органическим коллективным единствам – к нации и, главное, к культурно-историческому типу. Понять душу данной культуры, понять «дух времени» можно лишь на основе коллективно-субъективной иерархии ценностей.

При этом не столь важна та иерархия ценностей, которую человек строит своим разумом, сколько та иерархия, с которой он соотносится всем своим существом, т.е. иррационально, подсознательно. Таким образом, мы имеем три шкалы ценностей: *объективную, сознательно-субъективную и подсознательно-субъективную*. Подсознательно-субъективная иерархия ценностей является при этом определяющей для понимания данного человека, культуры и т.д. Но понять эту субъективную иерархию ценностей можно лишь на основе иерархии объективной.

11.9. Этика сублимации

Итак, лишь сознание универсального морального закона, утверждающего самоценность личности и императив служения сверхличному добру, возносит нас в область подлинной морали. Лишь такая этика способна утверждать радикальный примат должного над сущим, примат ценности над бытием.

Однако этика морального закона не может быть последним словом этики. Ибо категорический императив сам по себе слеп. Без интуиции абсолютных ценностей, *ради* которых я должен следовать моральному закону, человеческая личность становится рабой морального закона, а не свободным служителем Добра. Этика закона слепа к живой, конкретной личности. Личность для нее ценна исключительно как носитель морального закона, а не как самоценность. Если относительная – природная и социальная – мораль отрицает личность, так сказать, «снизу», то этика закона отрицает автономию личности «сверху». Так, по Канту, единственным эмоциональным выражением морали может быть лишь *уважение* к моральному закону. Ибо закон нельзя любить, его можно лишь уважать. Но свое подлинное выражение мораль может находить в любви к личности, в пафосе служения самому Добру, а не только моральному закону.

Этика закона отрицает изначальную свободу личности, и это насилие над свободой мстит за себя бессилием преодолеть низшую природу личности, ради которой вызван к жизни сам моральный закон. Мало того, этика закона, например, по учению Канта, видит источник зла лишь в низшей, чувственной природе человека, в то время как главный источник зла – не столько низкие влечения, сколько злая воля...

Моральный закон, как и всякий закон, выражается непосредственно в форме запрета, т.е. отрицательно («не убий», «не укради», «не пожелай жены ближнего своего» и т.д.). Мораль закона требует подавления «низших» влечений, но она неспособна преобразить их.

Ибо всякий *запрет* всегда вызывает стихийное, иррациональное сопротивление подсознания. «Пришел закон и умножился грех» (апостол Павел)²¹¹.

Это психологический закон, хорошо известный отцам Церкви и полностью игнорируемый рационалистической психологией XIX века. Лишь в недавнее время современная психология подсознания открыла его заново. Бодуэн, ученик Куэ, основатель так называемой «нансийской школы», назвал этот закон «законом обращенного усилия» («loi de Г effort converti»). Благодаря открытию этого закона, Бодуэну и его ученикам удалось объяснить недейственность отрицательных внушений. Чтобы быть действенным, внушение должно выражаться в утвердительной, а не в отрицательной форме («делай то-то», а не «не делай того-то»). На этом же стихийном сопротивлении подсознания всяким запретам основано то тайное влечение к своему предмету, которое составляет парадоксальную черту страха. В силу этого закона нас инстинктивно тянет в пропасть, когда мы смотрим в нее. Этим же сопротивлением запрету вызвано, с точки зрения психологии, грехопадение Адама. И апостол Павел говорит: «Пришел закон и умножились злодеяния, и ожил грех». Подавление влечений, требуемое законом, никогда не достигает своей цели; оно лишь внешне сковывает страстную природу ветхого Адама. На дне скованной узами закона души всегда «хаос шевелится»²¹².

Но конечный смысл морали заключается не во внешней только, а во внутренней победе над низшими влечениями, над злой волей. Добро должно не только загонять влечения внутрь души, но преображать душу. Пафосом служения добру должна быть охвачена не только сознательная воля, но и иррациональные силы подсознания, т.е. вся душа. Не только сознание морального закона, но созерцание самих абсолютных ценностей, из которых черпает свою силу и закон, может породить в нас вдохновение добра. Этика закона должна быть восполнена этикой сублимации²¹³, не подавляющей, а преображающей злую волю.

Этика должна учесть, что сознание, разум не может быть действенным мотивом поведения, что свою динамику душевная жизнь черпает не из разума, а из иррациональных, приобретающих зачастую демонический характер сил подсознания. В этом – философски и этически значимое открытие современного психоанализа. Но это не значит, что «я» человека, его сознательная воля является пассивным рабом и пленником безлично-стихийной сферы, того, что Фрейд называет «оно». Победа воли над темными силами подсознания возможна не путем прямого воздействия, а, так сказать, обходным путем. Подобно тому как победа человека над силами материальной природы возможна лишь благодаря знанию сил природы, благодаря приспособлению к ним, подобно этому победа воли над иррациональной стихией души возможна лишь путем познания ее законов. В учении Фрейда есть намек на возможность этой победы, а именно – в разработанном им понятии «сублимации». Под «сублимацией» Фрейд понимает направленность сил подсознания (libido²¹⁴) на социально полезные цели. Так, искусство и мораль являются для него продуктами «сублимации» подсознания. Однако такое чисто психологическое и позитивистское понимание сублимации слишком упрощенно. Ибо сублимация (т.е. «утончение», «возвышение») предполагает реальное бытие своего предмета – предполагает существование возвышенного. Иначе говоря, предметом сублимации могут быть лишь сами объективные ценности. Именно благодаря этой направленности сил подсознания на высшие (моральные, эстетические и пр.) ценности может происходить реальное преобразование сил подсознания. Все возвышенное в нашей душе вырастает из глубины, но от этого высшие душевные ценности отнюдь не становятся «надстройкой» над иррациональным базисом, подобно тому как плод нельзя рассматривать как надстройку над корнем. Поэтому задача этики не в том, чтобы налагать вето на темные силы подсознания, а в том, чтобы возносить их к высшим ценностям.

Понимаемая таким образом сублимация (вознесение души к ценностям) возможна не через прямое воздействие воли, но

через воображение.

Воображение и воля суть различные душевные инстанции. Воля направлена на цель, воображение – на ценность. Воображение не зависит от сознательной воли, и, однако, задача этики заключается в том, чтобы обходным путем подчинить воображение воле. Куэ установил психологический закон, согласно которому при конфликте между волей и воображением в конце концов всегда побеждает воображение. Это лишний раз подчеркивает примат ценности над бытием в душевной жизни. Ибо воображение есть орган воплощения ценностей в душе через образы фантазии. Фантазия же может быть как творческой, так и разрушительной силой – в зависимости от ее характера, т.е. в зависимости от направленности воображения на высшие или низшие, положительные или отрицательные ценности. Воображение есть уже начало воплощения ценности в бытии. Поэтому всякое прямое воздействие воли на воображение подобно приказу «не думать о белом бычке»²¹⁵. Поэтому же всякий моральный императив, выражаемый в отрицательной форме, лишь подстегивает подсознательное воображение фантазировать в противоположном воле направлении. Это своеволие подсознания можно одолеть лишь путем внедрения в него таких образов фантазии, которые заставили бы воображение забыть о запрете и живо представить себе взыскуемую ценность. Психологическое различие между Ветхим и Новым Заветом заключается как раз в том, что Ветхий Завет (этика закона) налагает систему запретов, в то время как моральные императивы Евангелия не столько запрещают, сколько призывают. Лишь ценности, обладающие характером *призыва*, а не *запрета*, способны сублимировать душу, т.е. направить ее силы на служение высшим ценностям. С этой точки зрения, главная задача этики заключается в сублимации произвола, в восполнении отрицательной свободы «от» положительной свободой «для». И лишь этика конкретных ценностей, этика иерархии ценностей способна предоставить правильный масштаб для разрешения нравственных конфликтов.

Категорический императив Канта имеет в виду лишь простейшие моральные конфликты – между идеей долга и чувственными влечениями. При этом ясно, что идея долга имеет моральный приоритет перед ценностями чувственных влечений. И тем не менее этика долга обыкновенно бывает бессильна справиться со своей задачей – победить греховную природу ветхого Адама. Ибо этика Канта не учитывает главного мотива сопротивления моральному закону – момента своеволия подсознания. Подсознание как бы не может простить воле насилия над своей свободой; оно покоряется воле лишь тогда, когда за идеей долга усматривает ту положительную ценность, ради которой вызван к жизни долг. И как насилие привилегированных классов общества над пролетариатом может привести к революции, так же и чересчур длительное насилие разума над подсознанием приводит к революционному протесту сил подсознания. Подсознанию нужно не приказывать, его нужно уговаривать с помощью образов фантазии.

Есть, однако, более сложные моральные конфликты, чем те, которые имел в виду Кант. Сюда относятся, прежде всего, конфликты не между долгом и чувственностью, а между двумя положительными ценностями. Таковы, например, конфликты между любовью к своему призванию и необходимостью помогать своей семье, конфликты между патриотизмом и верностью своим политическим убеждениям, если правительство моей страны руководствуется противоречащими моим убеждениям идеалами, и т.п. Здесь в конфликт друг с другом вступают два моральных императива. Этика долга Канта принципиально не может дать критерия для разрешения подобных «интраморальных» (термин Гартмана) конфликтов. Здесь уже недостаточен приказ воли. Здесь действует призыв ценностей. Здесь нельзя обойтись без развернутой иерархии ценностей.

Во всяком случае, этика закона есть лишь пропедевтическая часть подлинной этики. Действенная этика может быть лишь этикой сублимации.

Примат этики сублимации, как и этики благодати, над этикой закона не означает того, что этика закона с его пафосом

справедливости и подчинения низших влечений должна быть отброшена. Этика благодати не отрицает, а восполняет этику закона, подобно тому как Новый Завет не отрицает, а восполняет Ветхий. «Не нарушить закон пришел Я, а исполнить»²¹⁶.

Этика закона содержится как необходимый момент в этике благодати. Противоречие между законом и благодатью, между моральным запретом и сублимацией духа возникает лишь в том случае, если этика закона неоправданно абсолютизируется. Так, моральный призыв любви к ближнему противоречит идее справедливости лишь в том случае, если справедливость полагается за высшую ценность.

Но конечный смысл этики сублимации может быть понят лишь на религиозной основе – на основе религиозного оправдания добра, религиозного осмысления нравственности. Ибо лишь в свете верховной ценности, в свете религиозного добра нравственное добро получает свой конечный смысл. Строго говоря, конфликты между религией и моралью невозможны. Однако если нравственное добро возводится в рамки абсолюта, то конфликты между религией и подобной гипертрофированной моралью неизбежны. Отношение между религией и моралью составляет поэтому главную проблему этики. Вот почему от пропедевтической, предварительной этики мы переходим теперь к этике эсхатологической (говорящей о «последних вещах»), от феноменологии нравственного сознания – к метафизике самих моральных ценностей.

Глава 12. Иерархия ценностей и персоналистская этика

12.1. Личность и Абсолютная Ценность

При установлении основных категорий иерархии ценностей мы будем исходить из двух постулатов аксиологии:

1) только личность («я» в полноте его определений) обладает самоценностью, ибо только она обладает «для себя бытием»,

2) ценность личности предполагает существование сверхличных идеальных – в пределе, абсолютных – ценностей истины, добра и красоты как предметов служения личности.

Личность, слепая к абсолютным ценностям, не может не возводить в ранг абсолютной ценности самое себя (крайний индивидуализм). Весь мир для такого индивидуалиста есть объект, средство для самоутверждения. Это самоутверждение имеет, опять-таки, свою градацию, начиная с обычного эгоизма и кончая горделивым самопревозношением, культом сверхчеловечества и, наконец, самообожествлением. Здесь самоценность личности, не исключаящая бытия других самоценностей, возводится в ранг единственной, абсолютной ценности, что коренным образом искажает объективную иерархию ценностей. Мало того, утверждающая себя личность теряет этим самым свою ценность, свою личность, становится лишь индивидуальностью.

Но искажение иерархии ценностей возможно и в обратном направлении – в направлении отрицания за личность ее самоценности, низведения ценности личности до степени служебной ценности ради вящего утверждения некоей имперсональной ценности, полагаемой за абсолют. От личности в таком случае требуется абсолютная покорность, послушание, жертва. Подобная ложная абсолютизация сверхличных ценностей имеет, в свою очередь, свою градацию: начиная от абсолютизации служебных ценностей экономики и техники, от абсолютизации общества (социальное идолопоклонство) и кончая такими формами религиозного сознания, когда Бог понимается как абсолютный деспот, как «метафизическое чудовище», требующее себе человеческих жертв.

Но отношение между личностью и сверхличными ценностями таково, что всякая ложная абсолютизация одного из членов этого отношения за счет другого искажает как природу личности, так и природу сверхличных ценностей. Отношение личности к сверхличным ценностям есть отношение свободного служения, а не рабской покорности. Личность есть существо изначально свободное. И в силу этой свободы злоупотребившая ею личность способна игнорировать объективную иерархию ценностей. Но иерархия ценностей не может игнорировать ценность личности, ибо самоценность личности – необходимый момент этой иерархии. Поэтому ни эгоцентрическая этика самоутверждения, ни рабская этика послушания и покорности не могут быть подлинной этикой, основанной на органической иерархии самоценностей. Подлинная этика может быть лишь персоналистской.

Хотя личность должна служить сверхличным ценностям, она, тем не менее, отнюдь не становится от этого служебной ценностью. Наоборот, один из парадоксальных законов иерархии ценностей заключается в том, что личность становится полноценной лишь в служении абсолютным ценностям. Направленность личности на абсолютные ценности составляет главнейший ее признак. Ибо без этой направленности личность перестала бы быть личностью.

Эту направленность, разумеется, нельзя понимать психологически – как знание того, что есть истина или добро, и как непосредственное стремление к ним. Напротив, мы не знаем ни истины, ни добра. Иначе природа этих ценностей не составляла бы проблемы для нашего сознания и для нашей воли. Мы постоянно заблуждаемся и сомневаемся в истине, принимаем за добро то, что отнюдь не есть добро. Но, как говорил блаженный Августин, всякое сомнение в истине есть сомнение ради истины. Мы не могли бы сомневаться в истине, если бы не обладали критерием истинности, если бы нашему сознанию не была присуща сама идея истины. Подобно этому, если бы мы не видели подлинного добра ни в своем, ни в чужом поведении, то от этого сама идея добра не потерпела бы никакого ущерба. И само суждение «на свете нет добра» может

быть высказано лишь тем, в ком живет идея добра как тот критерий, руководствуясь которым мы можем находить или не находить соответствие между идеей добра и его осуществлением. Ибо добро есть прежде всего должное, а не сущее, хотя оно должно быть воплощено в сущем. Иначе говоря, направленность личности на абсолютные ценности отнюдь еще не означает обладания этими ценностями, но лишь притязание на это обладание. Лишь на основании этой априорной направленности на абсолютные ценности может быть понято то неискоренимое стремление к абсолютизации, которое составляет закон бытия личности. Атеизм, отрицание абсолютного бытия и абсолютных ценностей, недопустим ни онтологически, ни психологически. Место абсолютной ценности никогда не может оставаться вакантным. «Король умер, да здравствует король!» На место отрицаемого Бога человеческое сознание всегда возводит какого-нибудь идола, имя которому легион: материя, жизнь, самое личность, наконец,

Ничто (буддизм). «К сущности личности принадлежит сфера Абсолютного, заполненная тем или иным содержанием» (Макс Шелер). Ибо предпосылкой возможности абсолютизации является обладание самой идеей абсолютности. «Не идея Бога есть антропоморфизм (т.е. не человек создал Бога по своему образу и подобию), но идея человека есть теоморфизм», т.е. идея личности предполагает идею абсолютной личности – Бога (Макс Шелер). Органическая сопряженность идеи личности с идеей сверхличных ценностей, органическая связь (re-ligio²¹⁷) личности с Абсолютной личностью является основной аксиологической аксиомой персоналистской этики. «Боже, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне» («О молитве великого Гете» – «Дневник Писателя» Достоевского 1873 г.)²¹⁸.

12.2. Сила и высота ценностей

Иерархия ценностей соответствует иерархическому строению бытия. В плане эмпирическом высшие ценности основываются на низших и зависят от них. В плане же метафизическом, наоборот, высшие ценности несводимы к низшим и обладают безусловным приоритетом над ними. Так, ценности материальные (служебные) изначально подчинены ценностям биологическим, витальным, ценности витальные – ценностям духовным. Так как личность есть живое единство всех пластов бытия, то мы можем наблюдать законы иерархии ценностей через анализ строения личности. В самой личности мы можем наблюдать различные «направленности», устремленные на различные «высоты» царства ценностей. Поэтому субъективный критерий уровня ценностей – *степень участия нашего «я» в переживании ценностей*. Подчеркиваем: степень участия, а не силы, так как сила увлечения теми или иными ценностями, по причине ее субъективности, никак не может служить критерием определения высоты ценностей. Так, чувственные наслаждения в менее глубокой степени затрагивают мое «я», чем переживания, вызванные симфонией или чувством большой любви. Еще раз подчеркиваем: в менее глубокой, а не в менее сильной, ибо обычно страсти более «низкого» характера в более сильной степени владеют нашим «я». Но уже выражение «владеют» как бы указывает на сравнительно пассивную роль нашего «я», предающегося чувственному наслаждению. В противоположность этому, переживание, вызванное симфонией, затрагивает уже интимно глубокие струны нашего «я».

Еще большая степень глубины участия нашего «я» достигается в творческом акте. Предельная глубина участия «я» достигается в искренней молитве, в которой участвует все наше существо. Вообще, степень глубины участия «я» – верный, хотя и трудно уловимый критерий высоты ценностей.

Иначе говоря, необходимо провести фундаментальное различие между *силой и высотой* ценностей. При этом под

«силой» мы понимаем степень притягательности данной ценности для человеческой воли, под «высотой» же – ее объективные достоинства, ее «ранг». Ясно, что высота ценностей отнюдь не параллельна силе ее притягательности для человеческой воли. Если бы между силой и высотой ценностей существовал параллелизм, то установление объективной иерархии ценностей вообще не было бы проблемой. Правильная оценка достигалась бы автоматически, и мы не переживали бы конфликтов между высшими и низшими ценностями. Но сила и высота ценностей отнюдь не совпадают. Более того, они связаны друг с другом по закону «обратного соотношения». Высота ценностей, как правило, обратно пропорциональна их силе, что и является главным источником нравственных конфликтов²¹⁹. Закон этот, установленный Максом Шелером и Николаем Гартманом, имеет первостепенное значение как для аксиологии вообще, так и для этики в особенности. В силу этого закона *всякое восхождение души к высшим ценностям требует прежде всего самоопределения*, требует сублимации низших влечений ради служения высшим ценностям. Лишь для сублимированной воли закон обратного соотношения между силой и высотой ценностей теряет свою силу, отменяется.

12.3. О ценностях до-личных

В плане вертикальном ценности можно разделить на три основных типа: до-личные (нижний этаж), ценности персональные (личные или коллективные) и ценности сверхличные.

Ценности до-личные характеризуются данностью их снизу человеческому «я». Эта данность снизу имеет свою иерархию, в зависимости от степени близости данных мне влечений моему «я». Так, биологический инстинкт самосохранения не есть проявление моего «я», но непосредственное проявление биологического организма, моего тела. Биологическая жизнь представляет собой некую низшую, но положительную ценность (сфера витальных ценностей). Однако ясно, что чисто биологическая жизнь, лишенная душевности, самосознания и персональности, менее ценна, чем бытие личности. Тем не менее биологическая жизнь личности ценна как эмпирическое условие возможности бытия самой личности, как часть личного бытия. Ибо личность не есть дух, а есть воплощение духа в психофизической жизни. И, мало того, не только душа человека, но и тело носит персональный характер, будучи внешним выражением самого существа личности. Поэтому ценности витальные – низший, но положительный ингредиент бытия личности.

Характером данности снизу обладают не только биологические инстинкты и потребности, но и психобиологические влечения, коренящиеся в подсознании. Ибо подсознание есть промежуточная сфера между телом и душой. Подсознание больше чем инстинкт, но меньше чем человеческая душа. Оно есть иррациональный корень души. Самая характерная черта психобиологических влечений – это их стихийное стремление к наслаждению. Иррациональное, слепое влечение к наслаждению представляет собой ценность более высокую, чем чисто биологические потребности тела. Жизненные ценности существа, способного к наслаждению, выше ценностей существа, лишенного этой способности (если

мы из методологических соображений исключим все высшие ценности). Правда, личность, живущая лишь наслаждениями, теряет этим самым в своей самооценности. Но наслаждения, к которым столь слепо стремится эрос, можно отнести к числу положительных ценностей, если они не вступают в конфликт с ценностями высшего порядка. Культ наслаждений делает человека рабом его низшей природы. Однако сама сублимация духа предполагает подсознательные влечения, предполагает эрос как подлежащий преобразению материал души:

Свет из тьмы. Из темной глыбы Вознестися не могли бы
Лики роз твоих. Если б в сумрачное лоно Не впивался
погруженный Темный корень их.

Владимир Соловьев²²⁰

Однако сублимированный эрос (эротическая любовь, предполагающая персонализацию «libido», художественное творчество и т.п.) относится уже к ценностям высшего характера. Мы же занимаемся сейчас нижним этажом ценностей.

Следующая ступень в иерархии «нижнего этажа» ценностей – стремление к самоутверждению. Основным мотивом этого стремления является *утверждение значительности и ценности собственной личности*, собственного «я» как такового – в глазах других (тщеславие) или в глазах самого себя (гордыня). Сила этого стремления, носящего более глубокий характер, чем слепые влечения к наслаждению, достаточно демонстрируется повседневным опытом. Для многих натур стремление играть первую скрипку в той или иной ценимой ими сфере жизни составляет насущную потребность. Другие натуры, наоборот, стремятся утвердить свое «я» путем *внутренней изоляции от других*. Первая форма стремления к самоутверждению носит агрессивный, вторая дефенсивный характер. Из этого же стремления вырастает ненасытная по своей природе жажда власти. Муки неудовлетворенного самолюбия, муки уязвленной гордости переживаются, пожалуй, острее, чем неудовлетворенная жажда наслаждений. И даже в любви между мужчиной и женщиной одна из главных причин возникающих конфликтов коренится в борьбе за превосходство

одной из сторон. Одним словом, сила влечения к самоутверждению не требует особых доказательств. Подчеркнем при этом, что зачастую это стремление проявляется в обратном пропорциональном своей основной природе виде, превращаясь в свою противоположность – в самоунижение, которое, как говорится, бывает «паче гордости». Ибо унижающий себя тем самым спасается от унижения со стороны других, нередко ожидая с их стороны ответной протестующей реакции. Главное же – сознание безмерности своего самоунижения дает человеку полуосознанное доказательство от противного своей значительности, достигаемой через гипертрофию самоунижения. После исследований Адлера нет более нужды доказывать родство гордости и самоунижения.

Но вернемся к основной линии мысли. С точки зрения развернутой иерархии ценностей, важно то, в чем, в каких объективных ценностях полагает личность свою значительность. Мало того, вне причастности к объективным ценностям субъективное самоутверждение теряет свой положительный смысл. Как всякое субъективное состояние удовлетворения, переживание собственного самоутверждения – лишь симптом достижения некой объективной ценности.

Но строение подсознательных, «снизу» данных нашему «я» влечений таково, что они склонны идти по пути самоуслаждения, склонны питаться иллюзиями. Эротическая жизнь и жажда властолюбия особенно пронизаны иллюзиями, пронизаны мнимыми ценностями, делающими человека слепым к объективным, подлинным ценностям. «Воля к иллюзии» глубоко заложена в природе подсознания; она находит свое объяснение в эгоцентризме низших влечений души. Каждый человек склонен создавать себе такой мир иллюзий, в системе которого он утверждал бы, в своих или чужих глазах, собственное мнимое превосходство.

И здесь мы должны отметить, что стремление к превосходству возникает не из ценностно-нейтрального состояния, а из того ощущения своей несостоятельности в каком-нибудь важном отношении, которое Адлер удачно назвал

«комплексом неполноценности». Люди, страдающие тщеславием, самолюбием, гордостью, почти всегда втайне ощущают свою неполноценность, которую они и пытаются *компенсировать* действительными или мнимыми доказательствами своей значительности. При этом один из парадоксов подсознания заключается в том, что обычно люди, явно ощущающие свою неполноценность, на самом деле совсем не таковы, в то время как люди, на каждом шагу стремящиеся доказать себе и другим свою значительность, втайне сознают свою неполноценность, которая и подстегивает их затушевывать ее с помощью «нас возвышающих обманов».

Связь между «комплексом неполноценности» и манией величия общепризнана в современной психологии. Яркой иллюстрацией этой связи могут служить «Записки сумасшедшего» Гоголя, «Двойник» Достоевского, а также рассказ Томаса Манна «Тонио Крёгер».

Стремление к самоутверждению представляет собой (сравнительно) более высокую ценность, чем слепые влечения к наслаждению. Недаром самоутверждение более интимно связано с нашим «я». Это стремление не только дано мне «снизу», но является в значительной мере проявлением моего «я». Соответственно этому, стремление к самоутверждению может приобретать отрицательную или положительную ценность. Отрицательную, ибо каждая более высокая по рангу положительная ценность может с большей силой обращаться в свою противоположность, подобно тому как знак минус перед большим числом дает большее отрицание. И недаром гордыня есть более трудно преодолимый грех, чем вожделение.

12.4. Ценность личности и ценность общества

К полноте бытия личности принадлежит не только природная, но и социальная сфера. Центр личности есть «я», но в личности живет и «оно» (иррациональные силы подсознания), и «мы» (личность как член общества). Уже Аристотель говорил, что лишь звери и боги могут жить в одиночестве; человек же есть существо общественное²²¹. Изолированная от общества личность есть такая же искусственная абстракция, как и общество без личностей.

Как известно, в социальной философии существуют две противоположенные трактовки проблемы взаимоотношения между личностью и обществом – индивидуализм и коллективизм.

Индивидуализм утверждает самоценность личности, ее право на свободу, и в этом утверждении заключается вечное зерно истины этого учения. Однако индивидуализм (ставший философской основой либеральной демократии) в то же время склонен оправдывать личный эгоизм. Самую свободу личности он понимает отрицательно – как произвол, ограниченный лишь внешне, рамками юридического закона, в соответствии с принципом: «свобода одного лица кончается там, где начинается свобода другого». В этой формуле не содержится начала самоограничения свободы во имя высших этических ценностей, но лишь юридическое, т.е. внешнее ее ограничение. Поэтому воплощение последовательного индивидуализма в социальном строе неизбежно приводит к неограниченной свободе конкуренции, к экономическому и социальному неравенству. Мало того, неограниченный индивидуализм неизбежно ведет к ослаблению и распадению общественного целого и, в пределе, к анархии. Само общество понимается в системе индивидуализма как механическая сумма лиц, лишь внешне между собой объединенных. Иначе говоря, индивидуализм не учитывает своеобразной реальности, присущей обществу, своеобразных законов социальной жизни. В системе индивидуализма нет места для морального служения

личности обществу (например, нации или государству). Сама личность понимается как изолированный социальный атом, соблюдающий интересы общества лишь постольку, поскольку это в собственных ее интересах, т.е. – в духе теории разумного эгоизма. Иначе говоря, в системе индивидуализма разрывается солидарность общественного целого.

Из осознания недостатков индивидуализма вырос коллективистский социализм, утверждающий примат общества над личностью. Личность понимается здесь только как член общества; ее право на свободу отрицается во имя единства целого, во имя социальной справедливости, сущность которой усматривается в равенстве. Поэтому в социально-политической практике коллективизм неизбежно вырождается в тоталитаризм, подавляющий личную инициативу и личную свободу во имя блага анонимного коллектива, большей частью мнимого и безликого.

Положительным в коллективизме следует признать императив служения личности обществу (нации, классу, государству – в зависимости от типа коллективизма), пафос социальной справедливости, пафос преодоления личного эгоизма во имя общественного блага. Однако подавление в коллективистском строе личной свободы, требование безграничного подчинения личности обществу приводит на практике к ограничению и подавлению не только личного эгоизма, но и всякого творчества, личной инициативы, личной совести, приводит, в пределе, к коллективному террору, к Левиафану абсолютного государства.

Подчеркиваем, что мы имеем в виду идеально-последовательные модели индивидуализма и коллективизма, которым конкретные, исторически данные примеры социального строя соответствуют лишь более или менее. Однако обрисованные нами тенденции существуют в действительности. Их реальность вряд ли нуждается в наше время в доказательствах.

Персонализм и солидаризм совмещают в себе ценные стороны индивидуализма и коллективизма, основываясь, однако, не на механическом сочетании этих крайних доктрин, а

на новом понимании природы личности и общества. Во-первых, персонализм исходит из безусловного признания самоценности человеческой личности, ее права на свободное творчество. В отличие от индивидуализма, он понимает эту свободу не как внешне ограниченный произвол, а как положительную свободу, неразрывно связанную с нравственной ответственностью. Не отрицательная и безответственная свобода «от», а положительная, исполненная ответственности свобода «для» служения высшим ценностям – вот подлинная свобода. Отсюда следует, что ограничению подлежит эгоистический произвол, а не творческая и нравственная свобода личности. Общество имеет право требовать от личности жертвы своими интересами; в критические минуты и эпохи – даже жертвы своей жизнью. Но общество не имеет права требовать от личности жертвы своей совестью, не имеет права подавлять творческую свободу личности, навязывать ей те или иные «социальные заказы». В области морали и искусства, в области продиктованных совестью и творческих актов личность не часть какого бы то ни было коллективного единства; она не является, в высшем аксиологическом плане, ни частью класса, ни частью государства, ни даже частью человечества. В самой личности персонализм различает низшую (эгоизм) и высшую (императив служения) природу, требуя подчинения личного эгоизма служению сверхличным ценностям истины, добра и красоты.

Во-вторых, персонализм понимает общество не как безличный коллектив и не как механическую сумму лиц, а как своеобразное органическое целое, как своеобразный надличный организм. Причем личность мыслится органически включенной в общество, но включенной не целиком, а некоей существенной частью своего бытия. Внутренняя, интимная суть личности, ее самосознание с вытекающими отсюда моральными и творческими актами ни в коем случае не может рассматриваться как часть общества.

Само отношение между личностью и обществом не есть внешнее отношение взаимоограничения, а внутреннее отношение взаимодополнения. В личности есть внутренне присущая ей сфера социальности, потребность общения и

сотрудничества с себе подобными, находящая свое выражение в сознании своей принадлежности к тому или иному коллективу. В самой личности, помимо ее ядра – сознания своего «я», – присутствует и сознание «мы» (я как русский, как инженер, как член партии, как семьянин, наконец, как христианин). В этом смысле можно сказать, что не столько личность есть часть общества, сколько *общество есть часть личности* («мы в «я»)²²². Сущность персонализма (и солидаризма) заключается в культивировании и сублимации врожденного инстинкта солидарности, расширения его за пределы узко сословных рамок, в его этизации. Вне включенности в социальную сферу, в «общее дело» само бытие личности не полно. Личность становится личностью лишь в служении сверхличным ценностям, в общении и сотрудничестве с себе подобными, в солидаризации со своими ближними через служение общему идеалу. Личность же, замыкающаяся в своем себялюбии, в кругу своих узкоутилитарных интересов, теряет этим самым свою личность. Персонализм признает в личности сверх-социальную (религиозную, эстетическую), но не вне-социальную сферу. Ему чужды как изолированная от коллектива, так и растворенная в коллективе личность.

Само общество понимается в персонализме не как механическая сумма лиц, но и не как анонимно-безликий коллектив, а как живой социальный организм, как «коллективная личность». Разумеется, нужно при этом отличать служебные коллективы, отнюдь не составляющие органическое целое (например, профсоюзы), от самоцельных коллективов. Таким высокоразвитым природно-историческим социальным целым, как, например, нациям или культурно-историческим типам, также присущ личностный характер. В силу этого персонализм понимает отношение между личностью и обществом (между индивидуальной и коллективной личностью) как внутреннее, этическое отношение, стремясь восполнить социальной моралью мораль межличностную. Солидарная связь между личностями основывается для него на служении общественному целому, в которое они включены. Но служение это должно осуществляться не через насилие, а свободно. В

противном случае персонализм не отличался бы от коллективизма.

Но солидарность ни в коем случае не может быть самоцелью. Люди солидаризируются между собой всегда во имя чего-то. Прежде всего, во имя того общественного целого, членами которого они себя считают. Если это общественное целое само носит служебный характер, как объединение людей, продиктованное общностью частных интересов, то мы будем иметь дело с утилитарной, прикладной солидарностью, т.е. с псевдосолидарностью. Солидарность более высокого типа, подлинная солидарность имеет своей верховной предпосылкой служение сверхличным ценностям. Солидарность должна быть понята, прежде всего, «сверху», из абсолютных ценностей, а не «снизу» – из инстинктивной, природной или даже социальной сферы.

Мало того, согласно принципам персонализма, само служение личности общественному целому (нации, государству, даже человечеству) оправдано лишь в том случае, если это целое, в свою очередь, служит идее, имеющей нравственно обязательный, т.е. сверхличный и сверхобщественный характер. В противном случае, если служение обществу становится самоцелью, мы имеем дело с сознательным или бессознательным обожествлением общества, с социальным идолопоклонством. Так, идея служения личности обществу была опорочена и искажена в фашизме тем, что общество (нация в национал-социализме, государство в итальянском фашизме) провозглашалось практически земным богом, стоящим превыше всех нравственных законов. Иначе говоря, служение обществу было в фашизме слепым, покупаемым ценою духовного рабства, ценою насилия и террора, ценою подмены личной совести анонимной и нечеловеческой «совестью» обожествившего себя коллектива. Но всякое обожествление личности (индивидуальной или коллективной) неизбежно приводит к явному или скрытому богоборчеству, а тем самым и к человекоборчеству, к искажению образа Божьего и человеческого в личности и обществе. Причем, заметим мимоходом, самое страшное в тоталитарных режимах – это не

столько внешний террор, сколько та «коллективизация душ», которая приводит к удушению в человеке самого инстинкта свободы. Многие в тоталитарных режимах субъективно-свободно ощущают свое объективное рабство.

В противовес всякому коллективизму, персонализм выдвигает требование свободы творческих и моральных актов. Ибо служение абсолютным ценностям истины, добра и красоты может и должно совершаться во многих областях культуры, помимо служения обществу (наука, искусство, мистическая сторона религии).

На основании вышесказанного, персонализм поднимает проблему отношения между ценностью личности и ценностью общества во всей ее остроте, но без всякой демагогии. Демагогия индивидуализма заключается в том, что он противопоставляет личность обществу, понимаемому механистически, как внешняя по отношению к личности сила. В таком случае естественно, что преимущество остается на стороне личности и само общество признается лишь служебной ценностью. Демагогия коллективизма заключается в том, что здесь личность понимается как эгоистический индивид, противопоставляемый обществу как единству высшего, сверхличного порядка, как носителю идеи социальной справедливости. В таком случае преимущество, естественно, остается на стороне общества.

Персонализм стремится поставить проблему отношения между личностью и обществом, не умаляя значения ни одного из членов этого отношения. Ибо высшие формы общества как коллективной личности являются относительными самоценностями.

Решение проблемы в духе солидаристического персонализма таково: ценность личности, взятой в полноте ее определений, выше ценности всякого общества, выше нации, государства и т.п., ибо только личность имеет непосредственное отношение к абсолютным ценностям и к верховной абсолютной ценности – Богу. «Личность имеет абсолютное отношение к Абсолютному» (Кьеркегор)²²³. С религиозной точки зрения, только индивидуальная человеческая личность обладает

мистическим бессмертием. В этом смысле в Евангелии говорится, что душа человеческая выше царств земных²²⁴.

Это утверждение отнюдь не противоречит императиву служения личности обществу в земном плане, ибо сам этот императив обращен к личности как к члену общества, как к эгоистическому атому, ценность которого ниже ценности общественного целого. К тому же осуществление некоторых сверхличных ценностей возможно только через служение общественному целому.

Таким образом, утверждая примат личности над обществом (при органически цельном взаимоотношении между ними), персонализм в то же время утверждает необходимость служения личности обществу. Но само отношение между личностью и обществом может быть понято не из них самих, а лишь исходя из сверхличной и сверхобщественной сферы духовных ценностей.

12.5. Ценности сверхличные

Таким образом, ценности социальные занимают в иерархии ценностей промежуточное положение. Социальные (коллективно-персональные) ценности выше ценностей личных, но ниже ценностей сверхличных. При этом, располагая ценности по степени их высоты, мы отнюдь не теряем из виду органичности иерархии ценностей, в силу которой в каждом конкретном явлении многие высшие ценности органически связаны с ценностями низшими, а иногда даже и с отрицательными.

Под «сверхличными ценностями» мы понимаем все ценности, превосходящие ценность личности и долженствующие быть предметом ее служения, т.е. идеальные первоценности истины, добра и красоты.

В области сверхличных ценностей существует своеобразная иерархия: ценности этические обладают приоритетом перед ценностями познавательными и эстетическими. Это видно уже из того, что только ценности этические обладают *императивным* характером. Сама идея служения носит прежде всего этический характер, хотя бы предметом служения были истина (научное творчество) или красота (художественное творчество или эстетическое восприятие). Без этического отношения к науке и искусству, без служения истине и красоте невозможно сколько-нибудь полноценное научное и художественное творчество. Моральные качества человека определяют сущность его в большей степени, чем ум или эстетический вкус. Недаром Кант и Шопенгауэр отождествляли «умопостигаемый характер» с моральной сущностью человеческой природы. Человек как «вещь в себе» есть прежде всего существо этическое, морально вменяемое.

Этот приоритет этики отнюдь не означает того, что ценности познавательные и эстетические подчинены ценностям моральным. Отношение между познавательными, моральными и эстетическими ценностями есть отношение координации, а не субординации, отношение органического единства, а не

большей или меньшей степени высоты. Нельзя сказать, что истина выше или ниже добра или красоты. Сама постановка такого вопроса грешит внутренним диссонансом. Ценности этические, в силу своей императивности, в силу своей обращенности к человеческой воле, занимают среди сверхличных ценностей центральное место. Однако всякий отрыв добра от истины и красоты обесмысливает иерархию сверхличных ценностей.

А. Об Истине

Стремление к истине составляет одно из первосвойств человеческого духа. Истина, так же как добро и красота, принадлежит царству духовных первоценностей. Дух же есть сублимированная свобода. Поэтому только свободное существо способно возвыситься до идеи объективной истины, искать истины. Ибо стремление к истине нередко идет вразрез с нашими субъективными склонностями и желаниями. Мы все склонны создавать себе иллюзии нас возвышающих обманов²²⁵, нам жалко расставаться со многими заблуждениями, почитаемыми нами за истину. Воля к иллюзии глубоко заложена в человеческой природе. Неверно, что истину знать всегда полезно. Некоторые иллюзии бывают полезнее истины. С прагматической точки зрения, истина далеко не всегда желательна. И недаром утонченный прагматист Ницше ставил кардинальный вопрос: «Стоит ли стремиться к истине?» С прагматической точки зрения невозможно обосновать абсолютную самоценность истины. Ничто так ярко не характеризует духовного рабства, столь характерного для нашей эпохи, как скрытая или явная вражда к истине, как сознательное утверждение права на иллюзию и на ложь. Всякая провинциализация истины, отрицание ее универсальности есть покушение на саму идею истины, есть отрицание духовной свободы и духовного бытия. Релятивизм XIX века вырос из искренней веры в непознаваемость объективной истины. Релятивизм XX века коренится в нежелании знать объективную истину, в утверждении права на иллюзию. Огромная роль, которую играет пропаганда в современной политической и социальной жизни, коренится в сознательном, но вошедшем в привычку извращении истины, в возведении лжи в ранг истины. Нечего и говорить, что это право на ложь, возведенное в принцип, гораздо страшнее добросовестных заблуждений. В наше время человечество как будто теряет саму идею объективной истины. Внешне это проявляется в том, что, несмотря на органическую связь всех мировых событий и на

усовершенствованную технику средств сообщения, народы редко когда бывали столь разьединены внутренне. Редко когда информация становилась в такой степени дезинформацией. Растущая провинциализация мира имеет своим метафизическим корнем кризис самой, универсальной по своей природе, идеи истины в человеческом сознании.

Лишь существо, способное к преодолению своего эгоцентризма, к выходу за пределы своей индивидуальной ограниченности, способно познавать истину. Воля к истине предполагает духовное мужество, смелость взглянуть в глаза истине, сколь бы страшной она ни была. Воля к познанию истины предполагает победу над страхом. Существо, скованное страхом, не могло бы познавать истину. Но в то же время воля к истине предполагает и духовное смирение – готовность склониться перед истиной, принять ее. Вражда к идее истины, столь характерная для переживаемого нами духовного кризиса, свидетельствует, с одной стороны, о страхе перед ней, а с другой – о непокорности и своеволии, об отсутствии духовного смирения перед абсолютной самоценностью истины.

Познание истины предполагает самопреодоление, предполагает духовную свободу, и притом в двойном смысле. С одной стороны, свобода духа есть условие возможности познания истины. С другой стороны, само познание истины приносит духовное освобождение. «Познайте истину, и истина сделает вас свободными»²²⁶.

Но каким бы самодовлеющим значением ни обладало познание истины, всякая абсолютизация истины за счет идеи добра и красоты приводит к утонченно-рациональному идолопоклонству. Ибо сама истина неотделима от добра и красоты. И в этом смысле особенно глубокое значение приобретают слова Достоевского, вложенные им в уста Ставрогина: «Если бы мне математически доказали, что истина вне Христа, то я предпочел бы остаться с Христом, а не с истиной»²²⁷. Ибо всякая истина, противоречащая добру и красоте, не может быть полной истиной. Истина, добро и красота образуют триединство в Боге.

Б. О Добре

Если для человеческого разума конечный предмет его познания есть истина и он успокаивается, лишь когда находит ее, то конечный предмет усилий его воли – добро.

Ценности моральные выше ценностей личного и коллективного блага, личного и коллективного самоутверждения, не говоря уже о ценностях до-личного порядка. Ценность добра неизмеримо выше ценностей наслаждения, пользы и самоутверждения. Мало того, в свете добра совершается подлинная «переоценка ценностей»: всякое личное или коллективное благо, не укорененное в добре, купленное ценой нарушения нравственных законов, теряет даже свою относительную ценность. И наоборот, страдание, поскольку оно переносится во имя добра, приобретает положительную ценность. Поэтому всякое отождествление добра с благом, всякий эвдемонизм есть покушение на самоценность добра, есть снижение ценностей моральных до уровня ценностей эвдемонистических.

В главе 11 («Относительная и абсолютная этика») мы говорили об антиномии добра. С одной стороны, добро – это бескорыстное стремление к благу другого; с другой стороны, само это стремление к благу другого возможно лишь при усмотрении наличия в этом другом сверхличных ценностей. Добрая воля в каждом «ты» как бы усматривает «сверх-ты». Любовь к человеку неотделима от любви к сверхличной идее-ценности, усматриваемой нами в этом человеке. Любовь к человеку без императива морального закона не может быть достаточным основанием нравственности; ибо человек как природное и социальное существо не имеет в себе того, что было бы достойно любви в добре. Но следование моральному закону без любви к живому человеку лишает добро конкретности и полноценности. Подлинная любовь к человеку всегда направлена не только на его данную, непосредственно проявляющуюся природу, но и на его идеальный образ. Мы можем прощать человеку его слабости и несовершенства; но

если мы теряем из виду идеальный образ его первоизданной слабости, то наша любовь становится слепой, низводится до уровня естественной склонности или рабской преданности. Слепая любовь к человеку, слепая любовь к родине (к коллективной личности нации), даже слепая любовь к человечеству не есть еще любовь в добре. Но с другой стороны, если мы стремимся к благу другого лишь ради уважения к моральному закону, ради любви к идее добра, то мы невольно впадаем в утонченное фарисейство. Ибо любовь к идее добра не есть еще любовь к самому добру, которое носит лично-сверхличный характер. Подлинная любовь в добре всегда совмещает в себе «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему».

Любовь в добре преодолевает пропасть между душами людей. Обычно мы не отдаем себе отчета, в какой степени наше «я» изолировано от наших ближних, в какой степени мы все являемся этическими солипсистами. Лишь через любовь в добре другой для нас – не «он» (не объект) и не часть меня (например, семейная любовь), но – «ты». Любовь в добре есть живое утверждение бытия другого не как объекта, а как другого субъекта. Лишь в любви в добре раскрывается тайна органического единства царства личностей, нахождение «я» в «ты» (индусская формула *tat twam asi*: «то – это ты»²²⁸) Правда, заблуждение индусских философов состояло в том, что живое единство «я» и «ты» подменялось тождеством между ними, нивелировкой всего индивидуального в личности, растворением «я» и «ты» во всепоглощающей мировой субстанции.

Мы все время подчеркивали – «любовь в добре», а не «любовь к добру». Ибо добро не может быть опредмеченным; оно не может быть одним из возможных объектов любви. Добро есть некая необъективируемая конкретная ценность, приобщение к которой достигается через вхождение в нее.

Однако, сколь ни высока и первоизданна ценность добра, сколь ни бледны перед лицом добра все прочие до-моральные ценности, все же всякая абсолютизация добра есть также искажение иерархии ценностей. Если Бог есть Добро, то добро еще не есть Бог, еще не есть верховная абсолютная ценность.

Всякая абсолютизация добра за счет истины и красоты умаляет ценность добра, лишает его истинности и красоты. Примером подобного обожествления добра может служить учение Льва Толстого, грешащее отвлеченным морализмом. Ибо нравственное добро, не укорененное в добре религиозном, не есть еще верховная абсолютная ценность, и триединство истины, добра и красоты достигается лишь в Боге.

В. О Красоте

Красота – такая же основная сверхличная ценностью (для чувства), как истина (для ума) и добро (для воли). И красота столь же несводима к субъективно приятной игре чувств, как добро несводимо к личному или коллективному благу, как истина несводима к субъективным мнениям. Красота не менее объективна, чем истина или добро, хотя объективность красоты труднее всего поддается рациональному осмыслению. «О вкусах не спорят», но есть хороший и есть дурной вкус. Сам факт существования эстетических ценностей, эстетических оценок показывает, что между субъективной приятностью и эстетической ценностью есть некая фундаментальная разница.

Своеобразие красоты заключается в том, что вырастающие из нее эстетические ценности, несмотря на их объективность, отнюдь не имеют того характера нормативности, который составляет отличительную черту моральных ценностей. Эстетические ценности обращены не к волевой, а к созерцательной стороне личности. Эстетические ценности – прежде всего ценности созерцательные.

Само понятие эстетической ценности как будто шире идеи красоты. И безобразное может стать предметом эстетического выражения. Красота формы отнюдь не главный критерий эстетической ценности. Но сама игра света и тени, консонанса и диссонанса и есть подлинная красота. «Невидимая гармония прекраснее, чем видимая» (Гераклит)²²⁹.

Правда, ценность художественного произведения отнюдь не исчерпывается его эстетической ценностью; художественное произведение может иметь, помимо того, познавательную, воспитательную и религиозную ценность. Но степень художественности измеряется прежде всего эстетической значимостью произведения. Говоря так, мы отнюдь не впадаем в формализм. Ибо форма художественного произведения неотделима от его содержания. Мало того, эстетическая ценность есть всегда единство формы и содержания, стиля и сюжета. Критерием совершенства художественного

произведения является прежде всего соответствие формы содержанию, соответствие средств выражения выражаемому предмету.

Возможность эстетических ценностей дана уже тем, что все живое, всякое органическое целое не только «есть», но и «выражает себя». Внутренняя, психическая или, по крайней мере, психоидная жизнь всегда символически выражает себя в тех или иных внешних, чувственно воспринимаемых формах. В мире природы существует некая универсальная грамматика выражения. Нет ни одного, самого потаенного движения души, которое не выразилось бы как-нибудь телесно, хотя бы в тончайших оттенках выражения лица, фигуры и т.п. Если многие люди умеют искусно скрывать свои побуждения, мысли, чувства, то это означает лишь, что они замаскировывают внешнее выражение своих побуждений, а не уничтожают их. Если бы все внутреннее не выражалось символически внешне, нам не понадобилось бы скрывать свои мысли. Борьба за существование, интересы практики объясняют лишь практически полезные искажения выражения, а не самый первофеномен естественно-символического выражения всего внутреннего во внешнем. «Nichts ist Außen, nichts ist innen, denn was Draußen, das ist Drinnen!» (Гете)²³⁰.

Не только живые органические целостности, но и их органические сочетания имеют свое выражение. Свое выражение, свой облик имеют и предметы неорганической природы. На этом основывается эстетическая ценность ландшафта. Природа во всей многоликости своих форм и перспектив есть некое сверхиндивидуальное (хотя и не сверхличное) органическое целое.

Одно из величайших заблуждений позитивизма заключается в мнении, что природа равнодушна к красоте и что красота природы есть случайное следствие слепой игры сил или своеобразная реакция воспринимающего субъекта. Правда, в состав эстетической ценности входит как выражение, так и понимающее созерцание. Однако созерцание не творит красоту, а лишь воспринимает ее. Размеры и характер настоящей главы не позволяют нам сколько-нибудь углубиться в тему

обоснования объективности эстетических ценностей. Поэтому отсылаем заинтересованного читателя к статье Вл. Соловьева «Красота в природе», где дано превосходное обоснование объективности красоты.

Для нас главный интерес представляет проблема художественного творчества, проблема искусства.

* * *

Сущность искусства вовсе не заключается в копировании действительности или в выражении личных субъективных состояний. Не всякое выражение имеет художественную ценность. Художник схватывает и выражает всегда типические, характерные черты изображаемых им предметов, лиц, ситуаций, своих субъективных эмоций и т.д., абстрагируя их от действительности. Всякое искусство, даже самое реалистическое, в сущности, всегда ирреально. Всякое искусство всегда абстрагирует ценности от бытия.

Идеалистическая трактовка искусства как выражения идей в чувственных формах в основном верна. Она нуждается лишь в углублении. Во-первых, идею нельзя понимать в смысле отвлеченного понятия. Различие между идеей и понятием заключается, главным образом, в следующем: как известно из логики, объем понятия обратно пропорционален его содержанию – чем более общий характер имеет понятие, тем беднее оно по содержанию. С идеей дело обстоит иначе. Объем идеи прямо пропорционален ее содержанию. Чем больший характер всеобщности присущ идее, тем богаче она по своему содержанию. Далее, всякое чувственное выражение понятия искажает и затемняет это понятие, в то время как идея имеет естественную тенденцию выражать себя в чувственно воспринимаемом образе; всякая идея есть «идея-образ». Понятие может быть выражено в чувственных образах лишь аллегорически, искусственно. Идея же выражает себя в чувственных образах естественно-символически.

Идеальное бытие – метафизическая основа бытия реального. Но вне воплощенности в бытии реальном бытие идеальное не полно; оно существует более потенциально, чем в действительности. Тайна искусства заключается в том, что в

нем достигается совершенное единство идеального и реального бытия. Здесь идея неотделима от ее чувственного воплощения. Поэтому как крайний реализм (натурализм), так и крайний идеализм представляют собой опасные для самой сущности искусства тенденции.

В искусстве достигается то, что для науки всегда остается неосуществимым заданием: живое проникновение в метафизическую сущность вещей, причем здесь снимается самое различие между сущностью и явлением, ибо здесь сущность явлена (выражена) в художественной форме. Даже если художник рисует нам царство пошлости, социальной обыденности, он всегда подсознательно исходит при этом из метафизического, идеального образа человека как незримого фона изображаемой им пошлости. Сущее всегда дано в искусстве *sub specie*²³¹ должного, хотя всякая попытка выразить конкретно это долженствование, всякая попытка привить искусству хотя бы самую возвышенную моральную тенденцию приводит к насилию над природой художественного творчества. Мы не хотели бы, в добавление к этому, повторять ту избитую, но в наше время практически пренебрегаемую истину, что всякая утилитарная тенденция, не говоря уже о социальном заказе, убивает художественное творчество. Искусство может процветать лишь в атмосфере свободы.

Та истина, что отношение личности к абсолютным ценностям есть отношение свободы, нигде не демонстрирует себя так явно, как в области искусства, в области эстетических ценностей. В искусстве личность освобождается не только от утилитарных интересов практики, но и от тяготеющих над ней моральных императивов. Искусство может и должно иметь познавательную и моральную ценность, но ценности эстетические не подчинены ценностям познавательным и моральным, а координированы с ними.

Для художника как добро, так и зло есть предмет художественного творчества. Всякий творец стоит как бы «по ту сторону добра и зла»²³². Всякий творящий подражает в каком-то смысле Творцу. В этом – божественность искусства. Но в этом же и его опасность.

Автономия искусства по отношению к служебным ценностям пользы и даже по отношению к императивным ценностям морали отнюдь не означает его аморальности.

Метафизическая суть личности – ее идеальный образ – непосредственно причастна добру. И поскольку всякое искусство имеет метафизическую основу, оно может возвышаться над противоположностью вторичного добра и зла, но не может оставаться равнодушно к первичному Добру и первичному Злу. «Гений и злодейство – две вещи несовместные»²³³. В силу этого всякое подлинное искусство невольно служит первичному Добру, не будучи, однако, ему подчинено. Подобно морали, хотя и по-иному, искусство одновременно и автономно, и теономно.

Абсолютизация эстетических ценностей представляет собой, пожалуй, еще более опасное искажение иерархии ценностей, чем абсолютизация ценностей моральных. Примером подобного обожествления искусства, возведения его в ранг религии может служить опыт Оскара Уайльда. Обожествление искусства невольно приводит к имморализму. В «Портрете Дориана Грея» О. Уайльд показал, как доведенный до предела эстетизм – эстетика, возведенная в ранг этики, – приводит к саморазрушению личности. Убивая свою этически-религиозную совесть ради совести эстетической, человек тем самым убивает самого себя, свою глубинную сущность. Ибо, повторяем, Красота неотделима от Истины и Добра. Самое добро немислимо без нравственной красоты, и подлинная красота немислима вне нравственного совершенства.

Правда, пути морали и пути эстетики совершенно различны. Это видно уже из того, что обычно художники вовсе не отличаются нравственными совершенствами. Пути художественного творчества и пути морали – разные способы восхождения к абсолютным ценностям. Но различие между эстетикой и этикой не должно и не может доходить до степени их взаимоотрыва. Гений и злодейство – две вещи несовместные. Между красотой Мадонны и лжекрасотой Содомы есть некая фундаментальная разница²³⁴. Подлинная совершенная красота есть всегда красота в добре, зло может

лишь казаться эстетически привлекательным. Само зло всегда безобразно и безобразно. Победа зла над человеческой душой достигается всегда путем соблазна, когда зло надевает на себя маску красоты.

Эстетическая ценность не только воспринимается созерцанием. Само художественное творчество включает в себя два основных момента: созерцание целостного замысла и выражение, воплощение этого замысла в том или ином материале (слова, звуки, краски и т.д.). Обыкновенно под творчеством понимается лишь этот второй момент, момент выражения. Но более глубинным слоем художественного творчества является созерцание самого замысла (т.е. вдохновение). Как это ни парадоксально, но творец не творит замысла; замысел рождается в нем, будучи своеобразной «данностью свыше». Художественное вдохновение всегда есть эстетическая благодать. В этом отношении особенно глубокий смысл приобретает известное стихотворение А. Толстого:

Тщетно, художник, ты мнишь, что своих ты творений
создатель

...Вечно носились они в безвоздушном пространстве...

...Он же, глухой для земли, неземные подслушал
рыданья...²³⁵

12.6. Теономная этика

Мы подходим теперь к самому насущному вопросу этики – к вопросу о взаимоотношении между этикой и религией.

Проблема эта слишком часто ставилась неправильно: или моральные и религиозные ценности считались, по существу, тождественными, или же отношение между моралью и религией понималось чересчур внешне. Этика мыслилась непосредственно подчиненной религии (теологическая мораль), или, наоборот, религия мыслилась подчиненной этике. Так как в европейской философии вторая точка зрения – подчинение религии морали – особенно распространена, мы остановимся именно на ней и дадим ее краткое изложение.

Согласно этому взгляду, ценности этические, нравственные – высшие ценности, выше которых нет ничего. Сама религия ценится постольку, поскольку в ней есть моральное содержание. Мистическая сторона религии понимается как религиозная мифология, потребность и нужда в которой вызвана слабостью человеческой природы – потребностью человека представлять себе моральный смысл религиозных учений в символических или чувственных образах. Человеческая природа, с этой точки зрения, редко может возвыситься до бескорыстной любви к добру; она обязательно требует наград в этой или будущей жизни за исполнение норм нравственности и наказания за их несоблюдение. Религия, идя навстречу слабости человеческой природы, будучи сама вызвана к жизни этой слабостью, удовлетворяет притязаниям чувственной стороны человеческого естества. Без религиозных санкций люди вряд ли были бы в состоянии любить добро ради добра. В этом смысле религия может быть полезной и даже необходимой для большинства людей. Но, повторяют приверженцы автономной нравственности, основать мораль на религии, значило бы сделать этику гетерономной «сверху» – подчинить ее никому неизвестной «воле Божьей». Тогда добро ценилось бы не как таковое, но лишь как выражение воли Божией, которая сама по себе не подлежит моральной оценке, а создает эти оценки. В

этом отношении показателен средневековый спор между томистами (последователями Фомы Аквинского) и скотистами (последователями Дунса Скота). Томисты утверждали, что Бог может хотеть лишь добра, т.е., если довести эту мысль до логического конца, что воля Божия ограничена нормами добра. Скотисты, наоборот, утверждали, что добро есть то, чего хочет Бог²³⁶. Большинство философов-моралистов XIX-XX вв. придерживаются томистской точки зрения. Подчинить мораль религии значило бы для них свести на нет автономию нравственных ценностей, сделать мораль «служанкой богословия». Современный представитель автономной этики Николай Гартман заходит так далеко, что считает бытие Божие не только недоказуемым, но, главное, морально нежелательным. Ибо существование Божие, – так думает Гартман, – свело бы на нет весь замысел объективной иерархии ценностей, ибо ввело бы в качестве главного масштаба оценки некий иррациональный «икс» – никому неизвестную волю Божию. Другой, русский представитель автономной этики, Лев Толстой, так далеко не заходит, но и он считает мистическую сторону религии вредным предрассудком, ценя в ней лишь ее моральное содержание. Толстой готов был бы подписаться под словами Маркса: «религия есть опиум для народа»²³⁷ – разумеется, не во имя атеистического коммунизма, а во имя добра!

Иными словами, такая абсолютизация моральных ценностей приводит, в пределе, к своеобразному «моральному атеизму» – атеизму во имя морали. Ибо если добро есть верховная абсолютная ценность, то в Боге нет нужды; Он есть, в таком случае, лишь удобный псевдоним добра.

Сама постановка вопроса о взаимоотношении между моралью и религией требует чрезвычайной осторожности и такта. Ибо ни в коем случае нельзя представлять себе моральные и религиозные ценности как две внешние по отношению друг к другу сферы. Мораль неразрывно связана с религией. Безрелигиозная мораль и аморальная религия разрушают смысл как морали, так и религии. В отношении аморальной религии это совершенно ясно. Но безрелигиозная

мораль до сих пор пользуется большим кредитом доверия у просвещенных масс.

Взаимоотношение между моралью и религией проясняет ответ на кардинальный вопрос: понимаем ли мы под добром высшую идею или Высшее Существо?

Понимание добра только как идеи не означает реальной вечности Добра. Правда, идея возвышается над временным потоком; однако вне-временность идеи не есть еще подлинная вечность, означающая победу над временем. Идее присуща безвременность, но не вечность (см. гл. 8 «Метафизика временного процесса»).

Если мои добрые поступки и мотивы умрут вместе со мной, не оставив после себя непреходящего следа, если зло не будет наказано, то это значит, что добро бессильно, что оно не укоренено в сущности бытия и лишено метафизической первичности. В этом свете глубокую правоту приобретают крылатые слова Достоевского: «Если Бога и бессмертия нет, то нет и никакой добродетели»²³⁸.

Разумеется, стремление к добру должно быть бескорыстным, без мысли о награде добрых и наказании злых. Но предпосылкой полноценности добра является его укорененность в вечности. Добро непричастное вечности не может быть подлинным добром. Добро как идея предполагает носителя этой идеи – конкретное Высшее Существо. Абсолютное добро предполагает бытие морального Абсолюта. В этом смысле необходимо различать между первичным, религиозным добром и добром относительно вторичным – добром моральным.

Диалектика добра такова, что оно может быть понято прежде всего в его общезначимости, т.е. как нормативная идея. Но добро, понятое только как идея, не может быть полноценным, абсолютным добром. Должное есть должное для сущего. Всякая норма есть норма для субъекта. Но метафизика морали ставит кардинальный вопрос о природе должного как в себе сущего. Долженствование предполагает наличие не только субъекта, долженствующего, но и объекта долженствования – долженствуемого. Что же такое это долженствуемое?

Ответ на этот вопрос подсказан всем ходом наших рассуждений. Это есть *ценность*, мир ценностей как в себе сущая идеальная сфера. Ценность бытия предполагает бытие ценностей. Но ценность только как отвлеченная идея не может быть абсолютной ценностью. Абсолютная ценность может быть присуща лишь абсолютному бытию. Утверждение объективной иерархии ценностей с необходимостью предполагает бытие верховной ценности, т.е. бытие Божие.

Отношение между добром и Богом не должно мыслиться внешне. Добро укоренено в Боге, но Бог есть больше чем добро, Он есть сверхдобро. Всякое добро предполагает возможность своей противоположности, возможность зла. Но Бог есть такое добро, которое не может предполагать вне себя своей противоположности – абсолютного зла. Абсолютное зло, по смыслу самого понятия, не может *быть*. Дьявол отпал от Бога, но не существовал совечно с Богом. Отрицание абсолютной первичности зла не означает, однако, отрицания зла в нашем падшем мире. Тем не менее мы настаиваем на логической и моральной невозможности бытия абсолютного зла как совечного и соотносительного абсолютному добру.

Отношение личности к добру есть отношение служения. Но отношение личности к абсолютной личности, к Богу, не исчерпывается служением. Отношение личности к Богу носит характер мистического общения, достигаемого через молитву, через стяжание благодати. Человек может быть причастным к добру, творить добро, но общение с добром как идеей невозможно. Ибо условием возможности морального добра, как и иерархии ценностей вообще, является бытие верховной абсолютной ценности. Верховная абсолютная ценность не может занимать никакого определенного места (даже высшего) в иерархии ценностей, ибо она есть условие возможности бытия ценностей.

Порочность безрелигиозной морали видна уже из того, что в системе такой морали нет места для высшей достижимой для человека добродетели – святости. Святой человек – больше чем добрый человек. Святость не достигается одними добрыми делами, одной доброй волей. Святость достигается лишь через

мистическую аскезу и благодать, через сошествие Духа Святого на человека. С метафизической точки зрения, святой человек – более чем человек; он есть обоженный человек, есть подобие Богочеловека. С точки зрения безрелигиозной морали, аскеза бессмысленна и святость не нужна. Безрелигиозная мораль требует лишь добрых дел. Мало того, безрелигиозные моралисты и все лица, отрицающие мистическую сущность религии, упрекают обычно христианских аскетов в эгоизме, в исключительной заботе о спасении собственной души. Любовь к Богу находится для таких лиц в противоречии с любовью к человеку. Так, для атеиста Фейербаха христианство – антигуманистично; ради любви к Богу оно забывает о любви к человеку. Если та любовь, которую человек тратит на Бога, обратилась бы на людей, то жизнь стала бы раем на земле. Так думал Фейербах, так думал Версиров из «Подростка» Достоевского.

Но такое понимание религии вообще и аскезы в частности представляет собой глубочайшее заблуждение. Ибо в основе аскезы лежит жажда избавления от лежащего во зле мира, жажда приобщения к абсолютной первооснове бытия. Аскет в действии совершает то же самое, что метафизический мыслитель – в мысли. Аскеза есть метафизика религиозного действия. Аскетическое подвижничество есть непосредственное выражение любви к Богу, живая демонстрация того, что любовь к Богу стоит выше любви к человеку. Недаром в Евангелии первая заповедь – «возлюби Господа Бога твоего». Заповедь же «возлюби ближнего твоего, как самого себя» дается вслед за первой заповедью, а не прежде нее и не наравне с ней. Но, с другой стороны, любовь к Богу не только не противоречит любви к человеку; сама любовь к человеку, лишенная неиссякаемого источника божественной любви, внутренне скудеет и легко обращается в свою противоположность. Проникновенные слова на эту тему можно найти в «Дневнике писателя» Достоевского (1876, декабрь, гл. 1, III). Любовь к ближнему, составляющая высшую этическую добродетель, невозможна вне любви к Богу, христианская любовь к ближнему

есть всегда любовь «в Боге» («*amare in Deo*» блаженного Августина).

Ибо сама идея человека как личности заключает в себе абсолютоподобие – Богоподобие, – образ Божий в человеке. Любовь к Богу должна стоять выше любви к человеку, но не противоречить ей. Ибо христианство есть религия *богочеловечества*, религия, утверждающая внутреннее родство Бога и человека, идею *богосыновства*.

Если любовь к Богу противоречит любви к человеку, то это – признак религиозного фанатизма, создающего себе из Бога метафизического идола. Мистический опыт христианских подвижников показывает, что мистическая аскеза не только не делала их невосприимчивыми к людским страданиям, но наполняла их сердце любовью к человеку. Некоторым подвижникам достаточно было взглянуть на приходящего к ним за духовной помощью человека, чтобы сразу же понять, в чем он нуждается и каково его внутреннее духовное состояние (Серафим Саровский)²³⁹.

Сама совесть, лишенная путеводной звезды христианского откровения, легко вырождается в псевдосовесть, теряющую критерий добра и зла. «Совесть без Бога есть ужас, – говорит Достоевский в своей записной книжке, – она может довести человека до величайших преступлений»²⁴⁰. Все романы Достоевского, с известной точки зрения, посвящены опровержению мифа о самодостаточности безрелигиозной морали, обличению внутренней порочности морали вне религии. Ибо мораль вне религии легко становится моралью против религии. Это – одна из главных тем Кьеркегора. Так, на примере жертвы Исаака Авраамом, Кьеркегор с потрясающей силой показал, что любовь к Богу должна стать выше любви к человеку²⁴¹. Ибо, говоря этически, Авраам хотел убить Исаака; говоря религиозно – хотел им пожертвовать. Глубоко символично, что Бог не потребовал от Авраама реальной жертвы; ибо подлинная любовь к человеку, повторяем, не противоречит любви к Богу, а восполняет ее. Добро же вне Бога легко обращается в свою противоположность, в зло, и с тем

большой силой, чем большей моральной высоты оно достигает. Недаром Денница до своего падения был первым из ангелов²⁴².

Итак, первичное добро есть религиозное добро; нравственное же добро есть лишь преддверие религиозного добра.

12.7. Об иерархии ценностей. Заключение

Итак, в объективной иерархии ценностей высшее место занимают ценности религиозные, основывающиеся на верховной абсолютной ценности абсолютной полноты бытия – Боге и Его Царствии. Ценности познавательные, эстетические и этические, обладая также характером самоценности, лишены, тем не менее, характера абсолютности. Они в своем роде тоже абсолютны – по отношению к относительным ценностям пользы и блага. Но они не абсолютны «в себе». Иерархия ценностей есть некое органическое целое, и нельзя механически противопоставлять одни ценности другим. Так, ценности этические столь тесно и интимно связаны с ценностями религиозными, что противопоставление морали религии может быть оправдано лишь методологически, а не по существу. Это противопоставление может быть оправдано лишь в плане искажения иерархии ценностей – когда ценности моральные возводятся в ранг ценностей верховных и абсолютных. Собственно моральные ценности предваряются ценностью справедливости. Ценность справедливости также выше ценности личного или коллективного блага. Однако возведение справедливости в ранг абсолютной ценности имеет следствием еще более грубое искажение иерархии ценностей, чем абсолютизация чистой морали. Оно рождает «фанатизм справедливости», причем нередко такой фанатик справедливости подсознательно изживает в своем рдении собственные инстинкты мести, самоутверждения и т.п. Абсолютная справедливость всегда несправедлива. Отсюда следует, что ценности правовые подчинены ценностям этическим и что право не должно претендовать на роль морали. Недаром Шеллинг предвидел, что возведение права в ранг морали приведет к тирании²⁴³.

Ценности личного и коллективного блага ниже по достоинству, чем внеличная, имперсональная ценность справедливости, не говоря уже о безусловном приоритете этических ценностей над ценностями личного или группового

эгоизма. Личное и коллективное благо оправданы лишь постольку, поскольку они куплены не ценой нарушения объективной иерархии ценностей, поскольку они не самоцель. Всякий эвдемонизм, всякое возведение ценностей личного или коллективного блага в ранг верховных ценностей не только нарушает иерархию ценностей, но и не достигает своей цели. Еще Аристотель с полным правом утверждал, что благо должно быть следствием добродетели (стремления к высшим ценностям), а не целью поведения.

Наконец, в иерархии до-личных ценностей самоутверждение – выше наслаждений, а наслаждения – выше ценности чисто биологической жизни.

Человеческая личность занимает особое положение в объективной иерархии ценностей. По идее, человеческой личности присуще абсолютно-подобие – Богоподобие, – человек несет в себе образ Божий. В силу этого принципиально недопустима тирания отвлеченной идеи (даже высокого ранга) над живой, конкретной человеческой личностью. Но, в силу присущей личности свободы, человек может нарушать иерархию ценностей, может доходить до последних глубин падения. Поэтому личность не может быть верховной ценностью, и самое существо ее немыслимо вне направленности к абсолютным ценностям, вне причастности к ним. В силу присущей личности иррациональности, она не может занимать в иерархии ценностей определенного места.

Вообще установление объективной иерархии ценностей есть, в сущности, сверхчеловеческая задача. Она была бы посильна лишь Богу. Искажения иерархии ценностей неизбежны в условиях нашего падшего мира. Но это не освобождает человека от нравственного и религиозного долга соотносываться с объективной иерархией ценностей. Ибо в человеке есть живой орган познания абсолютных ценностей – совесть. «Совесть без Бога есть ужас», но совесть, вдохновленная божественным откровением, есть подлинный орган познания добра и зла.

Глава 13. Теория отрицательных ценностей. Проблема зла

13.1. О реальности отрицательных ценностей

Система аксиологии не может быть завершенной без теории отрицательных ценностей. Опыт показывает нам, что наша жизнь полна отрицательных ценностей, начиная со зла физического (болезни, телесные страдания), зла психического (душевные травмы, депрессии и т.п.) и социального (экономические бедствия, социальная несправедливость, притеснения властей, войны) и кончая злом этически-религиозным (искажение иерархии ценностей, моральное несовершенство, злая воля, грех). «Мир наш во зле лежит» – учит Евангелие²⁴⁴. Отрицательные ценности довлеют над нашим миром взаиморазобщенности и вражды. Теории, согласно которым отрицательные ценности суть не нечто реальное, своеобразное, а следствие отсутствия ценностей положительных, теории, согласно которым зло есть лишь недостаток добра (классический пример – учение Лейбница)²⁴⁵, такие теории – плод морализаторской казуистики. Они не выдерживают ни жизненной, ни философской критики. Вольтер в своем «Кандиде» дал убедительный философско-художественный ответ на любые попытки понять зло как простое отсутствие добра. Боль, разумеется, есть не отсутствие удовольствия, а его противоположность. Страдание – не отсутствие блага, а реальная противоположность блага. Злая воля не есть недостаток доброй воли, а есть ее противоположность. Но неправ и Шопенгауэр, утверждавший, что положительные ценности суть отсутствие ценностей отрицательных, что счастье есть просто отсутствие страданий. Вышепроизведенный анализ структуры ценностей показал, что они имеют *биполярную* природу, что мир ценностей имеет свои положительные и отрицательные аспекты, свой «плюс» и свой «минус». Как положительные величины в математике предполагают логическую возможность величин отрицательных, так и всякая положительная ценность имеет свою отрицательную противоценность (за исключением ценности

человеческой личности и верховной ценности – Бога и Его Царства).

Чувство неудовлетворенности – верный симптом присутствия отрицательной ценности, подобно тому как чувство удовлетворенности есть признак присутствия ценности положительной.

Отрицательные ценности имеют свою структуру, свою особую диалектику.

13.2. о зле до-морального порядка

Низшие ступени отрицательных ценностей для несублимированной воли представляют собой наибольшее зло. Закон обратного соотношения между силой и высотой ценности повторяется здесь с противоположным знаком. Так, сильная боль от физических пыток – противоположность положительных ценностей наслаждения – есть нечто столь ужасное, что человек, способный выдержать их, не дав требуемых показаний, вызывает в нас изумление и преклонение, а человек, подвергающий другого человека пыткам, вызывает крайнюю степень морального осуждения. Для несублимированной воли большее зло – лишение низших, а не высших положительных ценностей. Так, отсутствие объектов красоты с меньшей силой переживается нами, чем отсутствие элементарных жизненных благ. Биологическая жизнь, сама по себе, – не высокая положительная ценность. Но биологическая смерть воспринимается нами как некое почти мистическое зло. В области отрицательных ценностей чем меньше плюс, тем больше противоположный ему минус, тогда как в математике величина минуса прямо пропорциональна величине плюса.

Более глубокий вид отрицательных ценностей представляют собой душевные страдания. Душевные травмы, возникающие на основе неудовлетворения подсознательных влечений, приводят к душевному регрессу, выражающемуся в неврозе, истерии и душевных заболеваниях более сложного характера. Однако в области душевной жизни мы вступаем уже в сферу свободы. Поэтому здесь первостепенную роль играет не сам факт душевных травм, а отношение к ним нашего «я». В душевной жизни господствует закон, согласно которому ни одна душевная ценность не может быть утрачена, не будучи как-то заменена, компенсирована другой, положительной ценностью. Утрата положительной душевной ценности ощущается тем сильнее, чем более срослось наше «я» с утраченной ценностью. Так, утрату женщины как объекта наслаждения нельзя сравнить с муками несчастной любви. Утрата близкого человека

неизмеримо тяжелее переживается нами, чем утрата, скажем, имущества (в противном случае можно говорить о «фетишизме вещей» – их персонификации). Поэтому стремление к компенсации утраченной душевной ценности есть одно из главных свойств души, дающее ключ к разгадке характера данного человека.

Поскольку утраченные ценности по существу незаменимы, в нашей душе живет неистребимое стремление к компенсации. Эта компенсация бывает в большей или в меньшей степени иллюзорной, она питается «эрзацами» («Scheinwert», «Ersatzwert»). Фрейд и Адлер показали, что большинство психических болезней можно понять на основе неудавшейся, иллюзорной компенсации, принимающей, как правило, патологический характер. И лишь в сравнительно редких случаях нам удастся преодолевать, а не просто забывать душевные раны, возникающие на основе не-примиренных конфликтов между ценностями. Ибо все душевные конфликты в конце концов оказываются конфликтами между теми или иными ценностями.

Особенно глубокие душевные раны («травмы») возникают в результате ущемления стремления к самоутверждению, удачно названного Адлером «комплексом неполноценности» («Minderwertigkeitskomplex»). Ощущение собственной несостоятельности в каком-либо важном для нас отношении воспринимается нами особенно болезненно. Ибо стремление к самоутверждению захватывает более глубокие, более близкие к нашему «я» слои души, чем, скажем, влечение эротическое. Душевные раны, возникающие на основе неудовлетворенного или даже оскорбленного самолюбия, неудовлетворенного честолюбия, ущемленной гордости, особенно мучительны и труднее всего излечимы. Именно здесь следует искать причины шизофрении и паранойи. Поэтому именно в этой области особенно сильно стремление к иллюзорной компенсации. Каждый человек склонен строить себе такую систему псевдоценностей, которые давали бы ему иллюзию самоутверждения. В «Записках сумасшедшего» Гоголя очень хорошо показана связь между комплексом неполноценности и

манией величия. Но большей частью иллюзорность компенсации отнюдь не означает сумасшествия в клиническом смысле этого слова. Так, погоня за наживой, становящаяся самоцелью, представляет собой одну из форм иллюзорного самоутверждения. В этом случае человек как бы отождествляет значительность своего «я» с приобретаемым имуществом, деньгами, вообще – благами земными.

Стремление к самоутверждению ярче всего проявляется в стремлении к власти. При этом власть над людьми часто становится самоцелью, а не средством обретения сверхличных ценностей с помощью власти (как это подсказывается идеальной иерархией ценностей). Таким образом, даже реальная власть над людьми представляет собой все-таки иллюзорную ценность. Смутное подсознательное ощущение ее иллюзорности требует постоянно новых подтверждений ее реальности. Оттого-то бес властолюбия особенно ненасытен, в то время как реализация подлинных ценностей сама по себе имеет ценность и не пробуждает в душе дурной бесконечности алкания.

Таким образом, всякая абсолютизация относительных, служебных ценностей мстит за себя внутренним неудовлетворением, вызывающим новое приумножение зла. Ибо абсолютизация положительных в своей основе, но по сути относительных ценностей превращает их в ценности отрицательные.

13.3. О нравственном зле

До сих пор мы говорили о биологическом, психологическом и социальном зле. Перейдем теперь к центральному вопросу всей этики – проблеме происхождения и описания *нравственного зла*.

При переходе к моральным и вообще высшим ценностям происходит переоценка низших ценностей: низшие, но все же сами по себе положительные ценности самосохранения, наслаждения, самоутверждения и пользы становятся отрицательными, поскольку они абсолютизируются и вступают в конфликт с ценностями добра и красоты. Так, благо или польза, купленные ценой нанесения зла другим, становятся ценностями отрицательными. И наоборот, отрицательные сами по себе ценности, такие как страдание, могут стать положительными, поскольку они способствуют направленности личности на сверхличные ценности. Страдающий человек большей частью стоит морально выше, чем человек, наслаждающийся земными благами. Недаром с религиозной, особенно с христианской точки зрения, страдание имеет столь высокую ценность. И недаром христианство есть религия Богочеловечества, религия «страдающего Бога». Сам крест есть символ страдания, и христианство призывает людей нести свой крест. Недаром и в художественной литературе, проникнутой духом христианского гуманизма, так распространен культ страдания. Особенно большую роль играет проблема страдания в творчестве Достоевского. Иван Карамазов, например, во имя человеческих страданий дерзал «не принимать мира Божьего» и возвращал свой «билет» на вход в Царство Божие²⁴⁶. Совсем не случайно сострадание занимает столь высокое место в христианской этике.

Однако культ страдания имеет и свои отрицательные стороны. Здесь также можно наблюдать своеобразную «гетерогонию целей». Культ страдания иногда переходит в абсолютизацию страдания, когда страдание становится самоцелью. Примеры самоистязаний в этом отношении

достаточно показательны. Мазохизм (стремление мучить себя) гораздо более распространен, чем это принято думать. С точки зрения христианской этики, искать страдания ради страдания или ради подсознательного стремления получить за это награду в «том» мире значит – искушать Господа. Ибо страдание имеет положительную ценность не само по себе, а поскольку оно возносит душу к высшим ценностям. – «Кто никогда не ел свой хлеб в печали, тот вас не знает, о, небесные силы»²⁴⁷.

Но есть темное и есть просветленное страдание. Определяющее значение имеет здесь не столько сам факт страдания, сколько то, как человек переносит свое страдание.

Страдают все, страдает темный зверь...

Без упования, без сознания.

Но перед ним туда навек закрыта дверь.

Где радость теплится страдания...

Фет²⁴⁸

Страдание также имеет свою градацию по ценности. Смысл его заключается не только в самом факте страдания, но и в том, ради каких ценностей оно переносится.

13.4. О природе зла

В области отрицательных ценностей, с моральной и религиозной точки зрения, можно наблюдать своеобразную диалектику: чем выше положительная ценность по рангу, тем большим злом оказывается ее абсолютизация. Так, простой эгоизм ниже по ценности, чем самоутверждение. Однако абсолютизация эгоизма – исключительная забота о самосохранении, о своем личном благе, сравнительно меньшее зло, чем, например, гордыня, способная доходить до самообожествления. Ближайшие корни зла нужно, следовательно, искать в *абсолютизации относительных ценностей*. Зло тем грубее, чем более низкие ценности выдаются или практически принимаются за абсолютные. И зло тем глубже и тоньше, чем более высокие (но не абсолютные) ценности в нем абсолютизируются. Так повторяем еще раз, простой эгоизм, исключительная забота о своем личном благе – более грубая, но менее глубокая форма зла, чем гордыня, чем «заявление своеволия». И абсолютизация ценностей наслаждения, эпикуреизм менее опасен, чем абсолютизация справедливости, порождающая «фанатизм справедливости». «Совесть без Бога есть ужас» – писал (не устаем повторять это) великий сердцевед и «ясновидец духа» Достоевский²⁴⁹. Величайшие преступления совершались в истории человечества под лозунгами равенства и братства. «Под знаком равенства и братства там зрели темные дела» (Блок)²⁵⁰.

Так как от природы все существа прежде всего эгоистичны (родовой инстинкт также есть проявление *родового* эгоизма) и считают себя как бы центром творения, то ближайший источник зла может быть определен как эгоизм, как «практический солипсизм» – как исключительная забота о своем благополучии и своем благе. При этом мы снова подчеркиваем, что эгоизм не есть сам по себе зло, а становится злом, поскольку он вступает в противоречие с ценностями надличного порядка. Сам по себе эгоизм не столько аморален, сколько внеморален.

Учения, согласно которым в эгоизме заложена первопричина зла, широко распространены в религиозной и нравственной философии. Так, греческий философ Анаксимандр учил, что уже рождение индивидуальности из лона бесконечной мировой субстанции («беспредельного») есть грех, за который индивидуальностям приходится расплачиваться смертью²⁵¹. В индусской философии индивидуальное существование провозглашается миражом, Майей²⁵² (заблуждением, призраком – трудно здесь точно перевести), мистической первопричиной всякого зла. И даже Кант, учение которого в других отношениях имеет мало общего с индусской философией, считал, что «радикально злое» начало в человеческой природе заключается в подверженности чувственным влечениям, т.е., по существу, в эгоизме, ради преодоления которого вызван к жизни категорический императив нравственного закона. Вообще, учения, согласно которым первопричину всякого зла необходимо искать в эгоизме, чрезвычайно популярны как в академической, так и в житейской философии. Нечего и говорить, что эгоизм есть самая непосредственная причина мирового зла. Проблема может заключаться лишь в том, можно ли видеть в эгоизме главную первопричину зла и совпадает ли эгоизм с индивидуализацией существ. Что касается последнего пункта, то величайшее заблуждение индусских философов заключалось в отождествлении эгоизма с индивидуальным своеобразием. Ибо если эгоизм составляет естественную природу личности, то личность немыслима и без направленности на сверхлические ценности. В самой личности лежат источники как добра, так и зла. Индивидуальное своеобразие личности есть величайшая положительная ценность, хотя, в силу свободы, оно же может сделаться источником отрицательных ценностей, довести до последних глубин падения.

Что же касается учений, согласно которым первоисточники зла заключаются в эгоистических мотивах, то они чересчур упрощают проблему зла. Ибо всякая личность не только эгоцентрична, но и идеоцентрична: направленность на сверхлические ценности составляет основной закон ее бытия. Но,

как мы уже показали, человеческой природе свойственно заблуждаться в области ценностей, свойственно ценить то, что недостойно, и не ценить того, что достойно. Абсолютизация относительных, ложных и мнимых ценностей и слепота к ценностям абсолютным составляет извечную трагедию человечества. После того что было сказано на эту тему в предшествующих главах, мы считаем излишним разъяснять природу эгоизма и эгоцентризма, равно как приводить новые примеры абсолютизации относительных ценностей. Во всяком случае, эгоизм и эгоцентризм (абсолютизация ценности собственного «я») и абсолютизация неабсолютных сверхличных ценностей (общества, государства, идеи справедливости и т.п.) являются ближайшими первоисточниками зла. При этом один из парадоксов нравственного сознания заключается в том, что абсолютизация высоких, по сути дела, но все же не абсолютных ценностей превращает их в ценности отрицательные. Так, абсолютизация сверхиндивидуальной, но служебной ценности государства порождает зло тоталитаризма; абсолютизация справедливости приводит к тирании отвлеченной идеи над живой, конкретной человеческой личностью и т.д. Ясно, что здесь мы имеем дело с моральными заблуждениями, что воля здесь субъективно устремлена к добру, объективно не совпадающему с добром подлинным. Здесь мы не имеем еще дела со злой волей в собственном смысле этого слова, а лишь с искривлениями, искажениями доброй воли.

Теперь мы подходим вплотную к кардинальному вопросу всей этики: есть ли зло лишь недостаток добра, или же оно есть положительная в своем роде сила – некая субстанция, под воздействие которой подпадают люди, одержимые злом?

Классический пример отрицательной, оптимистической трактовки проблемы зла – учение Лейбница. К подобной же трактовке склоняется и всякий пантеизм. Классическим примером утверждения онтологической самостоятельности зла является манихейство (основатель этого учения – персидский религиозный философ Мани), согласно которому Добро и Зло суть две абсолютные, равносильные субстанции, и наш мир возник в результате смешения этих субстанций.

Оптимистическая трактовка зла явно недооценивает господствующей в нашем мире силы зла, не учитывая того, что злая воля вовсе не есть лишь недостаток доброй воли, а есть ее прямая противоположность, проявляющаяся наиболее наглядно в садизме и мазохизме. Согласно такому учению, человек от природы не столько зол, сколько слаб и несовершенен.

Неправда этого учения изобличается прежде всего фактом наличия злой воли – сознательного стремления к нанесению другим (а иногда и себе) зла, и притом не по неведению, а из ненависти к Богу и Его Царству. В самом деле, зло далеко не исчерпывается наличием «звериной» природы в человеке. Наиболее утонченные, глубинные формы зла носят не столько «зверский», сколько «сатанинский» характер. В этом отношении прав тот, кто первый сказал, что сравнивать злого человека со зверем – значит оскорблять зверя. Ибо зверь неспособен делать зло ради зла. Сатанинская ненависть не неморальна (как эгоизм), а антиморальна, она следует своеобразной диалектике объективного зла, она также соотносится с законами царства ценностей, однако – ценностей отрицательных. Классическое опровержение оптимистической теории зла дано в трактате Шеллинга «О свободе воли» – лучшем из всего, что написано на тему о реальности зла. Лучшим философско-художественным опровержением оптимистической легенды о чисто отрицательном характере зла могут служить романы Достоевского (особенно «Бесы» и «Братья Карамазовы»). Достоевский раз и навсегда изобличил зло как феномен, корнящийся в «заявлении своеволия», в бессознательной или даже сознательной борьбе с Богом и Его Царством. О врожденной падшести человека, о его первородной греховности говорит и современная психология подсознания (если переложить клинически-медицинские термины Фрейда на язык нравственной философии).

Однако противоположную крайность представляет собой и манихейство, утверждающее, по существу, равносильность Дьявола Богу. Как всякий дуализм, оно противоречит единству и цельности мироздания, противоречит целостности человеческой

природы, единству самосознания, составляющему закон бытия личности. Всякое учение, утверждающее два Абсолюта, есть покушение не только на логику, но и на Логос. Всякое учение о двойной истине есть абсурд. Манихейство превращает человека лишь в арену борьбы независимо от него существующих сил добра и зла, тем самым отрицая изначальную свободу личности, лишая служение добру его моральной ценности и как бы снимая с личности ответственность за совершаемое ею зло («бес попутал», а я здесь случайно подвернулся).

Одним словом, как отрицательная теория зла, так и утверждение абсолютной первичности, богоравенства зла – учения ложные. Первое учение недооценивает силу зла, второе переоценивает ее. Первое учение недооценивает степень человеческой свободы, второе вовсе отрицает свободу. Как крайний монизм, так и крайний дуализм не дают правильной основы для постановки проблемы зла.

13.5. Метафизика зла

Величайшее и, можно сказать, классическое заблуждение древнегреческих философов состояло в отождествлении знания с добродетелью и порочности с неведением. Так, по Сократу, источник всякого зла – неведение, незнание добра. Человек же, узнавший, что такое добро, будет *eo ipso*²⁵³ творить добро. Жизненная практика менее всего подтверждает эту рационалистическую теорию морали. Нельзя, конечно, отрицать того, что человек, не знающий добра, не может творить добро. Но из этого совершенно не следует, что человек, знающий добро, будет обязательно творить добро. Не следует уже в силу того рокового противоречия между разумом и волей, между благими намерениями и злыми свершениями, которое составляет едва ли не одно из самых основных определений человеческой природы. Мы уже имели случай цитировать крылатые слова Овидия и обличающе вдохновенные слова апостола Павла на эту тему. Радикально злое начало в человеческой природе²⁵⁴ (как, конечно, и радикально доброе) коренится не столько в разуме, сколько в подсознательных волевых импульсах. «Благими намерениями вымощена дорога в ад» – говорит Данте. Следование по пути добра предполагает сублимацию не только разума, но и всего существа человека, предполагает направленность не только сознания, но и подсознания на Добро. «Человек бывает на самом деле и гораздо хуже, и гораздо лучше того, чем он сам себе кажется» (Фрейд). Даже рационалист Спиноза учил, что разум сам по себе не в силах справиться со страстями. Но глубинный корень зла коренится не только в противоречии между разумом и волей. Кардинальный первоисточник зла заключается в *злой воле*. Сущность же злой воли заключается (как это уже было подчеркнуто нами) не столько в незнании, сколько в *неприятии* добра, в его сознательном *отвержении*, не столько в эгоизме, сколько в ненависти к Добру, проявляющейся конкретно в садизме (удовольствии от нанесения другим зла) и мазохизме (извращенном удовольствии от нанесения зла самому себе)²⁵⁵.

Злая воля, в своем пределе, переходит в зло сатанинское, сознательную ненависть к Богу и Его Царству, в сладострастие разрушения и саморазрушения.

Но, с другой стороны, зло само по себе не может быть предметом воли. Бескорыстное служение злу, в строгом и буквальном смысле этого выражения, немыслимо и невозможно. К такому служению злу могло бы быть способно лишь абсолютно сатанинское существо. И все же, повторяем снова, приближения к сатанинскому злу суть реальность, ибо сущность злой воли заключается не в недостатке добра, а скорее, в противоположности ему. *Зло не есть ни недостаток добра, ни его прямая противоположность. Зло есть искажение, искривление добра, паразит на теле добра...*

Зло может успешно действовать в мире не от своего собственного имени (зло не имеет имени – недаром мы не находим слов для реакции на сатанинское зло), а прикрываясь маской Добра, т.е. через соблазн. Понятие соблазна играет одну из главных ролей в христианской этике. Сущность соблазна заключается в том, что зло *кажется* добром, что зло принимает на себя лицемерную маску добра, кажется *привлекательным*. Недаром лжекрасота зла нередко более привлекает человеческую волю, чем подлинная красота добра. Существует своеобразная эстетика зла. «Есть ли красота в Содоме? Знай, что в Содоме-то она и заключается для большинства людей» («Братья Карамазовы» Достоевского)²⁵⁶. И недаром в святоотеческой литературе так часто упоминаются «бесовские прельщения». Зло действует в мире и овладевает миром и человеческой душой через посредство соблазнов, т.е. обманом или самообманом. Если «лицемерие есть та необходимая дань, которую порок платит добродетели» (Ларошфуко)²⁵⁷, то это указывает на скрытую силу добра, с которой приходится считаться злу. Зло всегда овладевает человеческой душой обманом. Недаром говорится, что «Диавол есть ложь и отец лжи». И как ложь есть извращение истины, так и зло есть извращение добра. Здесь мы подходим к одной из труднейших проблем этики – к проблеме метафизики зла.

Присуща ли злу метафизическая первичность, аналогичная (лишь с обратным знаком) метафизической первичности добра? Иерархия положительных ценностей с абсолютной ясностью свидетельствует о том, что нравственное добро занимает высший, религиозное же добро (поскольку можно мысленно разделить эти понятия) – верховный ранг. И мы неоднократно подчеркивали, что нравственное добро без Бога не есть подлинное добро, т.е. что Добро укоренено в метафизической первосущности вещей. Абсолютное Добро совпадает с Абсолютным Бытием.

Но можно ли утверждать, спрашиваем мы снова, что и идея зла соответствует некая метафизическая сущность, что зло есть некая самостоятельная сила, что зло есть некий «отрицательный Абсолют»? Всякий категорически утвердительный или безоговорочно отрицательный ответ на этот вопрос ведет, как мы уже показали, или к недооценке зла (зло – отсутствие добра), или к переоценке его (зло – самобытная ипостась). Сущность зла может быть понята лишь в его антиномичности, в его имманентной противоречивости. Ибо поскольку первоисточник зла не столько моральное несовершенство, сколько злая воля, то необходимо искать субстрат этой злой воли – метафизическое Зло. Субстрат этот нельзя мыслить внешним по отношению к человеческой воле, ибо тогда зло действовало бы помимо человеческой свободы и мы не были бы ответственны за совершаемое нами зло («автоматизм зла», «бес попутал»). Но, с другой стороны, зло нельзя и отождествлять с человеческой волей, нельзя видеть первоисточник зла в «опасном даре свободы», ибо свобода – источник как зла, так и добра. Одинаково неприемлемы как доктрина, согласно которой свобода существует лишь в добре, зло же есть всегда продукт необходимости, продукт автоматического воздействия зла, так и доктрина, согласно которой в добре воля подчиняется высшей (моральной) необходимости, всякое же зло проистекает от свободы. В этом, последнем, случае нравственно добрый человек был бы лишь «автоматом добродетели».

Формально свобода сохраняется как в добре, так и в зле. Но диалектика зла такова, что в то время как в добре воля, смиряясь перед Верховной Ценностью, утверждает этим свою положительную свободу, в зле воля добровольно теряет свою положительную свободу, человеческое «я» становится в зле «одержимым». Добро действует на волю через *вдохновение*, зло – через *одержимость*. Ибо метафизическая суть личности укоренена в Добре, от которого она отпадает во Зло. Поэтому всякое зло равнозначно с отпадением личности от своей метафизической первосути, от своего, выражаясь религиозным языком, «ангела-хранителя». Зло в конце концов приводит к разложению человеческой личности, хотя при этом разложении высвобождается огромная энергия, подобно тому, как огромная энергия высвобождается и выходит наружу при расщеплении атома. Поэтому-то зло и кажется мощнее добра, хотя энергия зла приводит в конце концов к разложению личности – к духовной смерти. Итак, наше понимание диалектики зла таково: зло не обладает той первичностью, каковой обладает добро. Зло неспособно поэтому творить, но лишь разрушать. Иначе говоря, зло предполагает наличие добра как предмета разрушения. Зло всегда питается соками добра, ибо оно не имеет собственной сущности. Зло есть, повторяем снова, как бы паразит на теле добра. Недаром Дьявол называется «духом небытия и самоуничтожения». Путь зла приводит в конце концов к духовному небытию. За многоликими масками зла сквозит ничто, «мэон». Зло не обладает собственным бытием, зло укоренено в небытии. Но небытие не есть сущность, поэтому и зло не имеет собственного царства. Такая точка зрения отнюдь не равнозначна недооценке сил зла, прямому отождествлению зла с несущим, с небытием. Она означает лишь, что путь зла приводит, в пределе, к небытию, к духовной смерти. Эта метафизическая непервичность, обманность зла угадывается и в народных пословицах, например: «черт платит черепками» – *ибо ему нечем* платить. Но сам *путь* зла есть *реальность*. И сам «дух небытия и самоуничтожения» есть «страшный и умный дух». Иначе говоря, Дьявол не совечен Богу и не соравен Богу, но он

есть после того, как он *возник*. Ничего нет опаснее и «лукавее» «просвещенского» взгляда, согласно которому добро и зло суть предполагающие друг друга понятия. На самом деле зло невозможно без добра, но добро возможно без зла. Точнее говоря, *возможность добра* предполагает также и *возможность зла*. Но *действительность добра* вовсе не предполагает *действительности зла*.

В мифе о грехопадении дано антиномическое, но единственно истинное понимание природы и проблемы возникновения зла. По христианскому учению, Дьявол был «первый из ангелов», отпавший от Бога и Его Царства вследствие «гордыни», желая построить «свое», именно «свое» царство (вспомним, что чем ценность выше по рангу, тем большей отрицательной «протоценностью» она может сделаться).

Отпадение Дьявола от Бога мыслится как *предмирный* акт. Тем не менее сотворенный Богом мир был первично без зла (все сотворенное – «добро зело») и лишь впоследствии подпал влиянию зла – через соблазн гордыни («будете как боги»²⁵⁸) и чувственности (яблоко Евы). Таким образом, христианство учит как о неабсолютной первичности зла, так и о первородности зла в нашем падшем мире. «В Адаме согрешило все человечество».

Таким образом, мировое зло, зло в мире происходит от дьявола, хотя он может овладевать миром и душами людей не автоматически, а через свободу, – через соблазны. Человеку свойственно ошибаться как в суждениях о бытии, так и в суждениях о ценности. Но есть некая тонкая, мистически значимая грань, за которой *доброе* заблуждение (слепота к высшим ценностям) *переходит в злую волю*. Человеческой природе свойственно исказить первородную иерархию ценностей в порядке заблуждения. Заблуждения в иерархии ценностей могут быть ближайшей, но не глубинной причиной зла. Заблуждения в иерархии ценностей создают благоприятную почву для самостоятельного воздействия злого начала на человеческую волю (конечно, не автоматически). Так, гордость, переоценка значения собственного «я» свойственна, в большей или меньшей степени, всем людям. Но

самообожествление, «гордыня», стоит уже на грани злой воли. Здесь Дьявол овладевает человеческой душой. Такова же, по нашему глубокому убеждению, диалектика коммунизма, начинавшегося в качестве добросовестного заблуждения (переоценка значения экономики, коллектива, пафоса социальной справедливости) и превратившегося затем в порождение злой воли, с адской последовательностью и нечеловеческой хитростью осуществляющее свой антихристианский и античеловеческий идеал – построение Вавилонской башни «царства Божьего на земле» без Бога. Сатанинское зло, действовавшее раньше только на индивидуальные человеческие души, нашло в наши дни свое социальное воплощение. И здесь мы снова можем наблюдать ту же диалектику зла: чем выше положительная ценность по рангу (например, социальная справедливость, рай на земле в идеологии большевизма), тем большим злом она становится, будучи оторвана от единственного Источника подлинного добра – от Бога. Так, всякая попытка установить царство Божие на земле без Бога приводит на практике к земному аду... Здесь можно видеть печать Антихриста. И глубоки и остроумны слова одного епископа: «Дьяволу выгодно уверить человечество, что его нет, ибо тогда ему тем легче делать свое темное дело»...

Наше, человеческое царство находится между Царством Божиим и лжецарством Дьявола. Над нами находится горняя Царства Божьего, источника всякого творчества и вдохновения добра. Под нами находится царство Дьявола, который овладевает человеческой душой через соблазны и одержимости. Но человеческая воля свободна и поддается темным силам зла не автоматически, а через соблазны.

13.6. Иерархия целей и средств

Взаимоотношение между целями и средствами – один из насущнейших вопросов этики. Ясно, что качество воли определяется прежде всего теми целями, которые она себе ставит. Существует объективная иерархия целей, ибо цели суть не что иное, как те ценности, которые могут стать предметом воли, которые воля стремится реализовать в бытии. При этом установка воли на ценности более первична, чем целевая направленность воли. Та или иная идея может быть избрана в качестве цели лишь в том случае, если она признается положительной ценностью. Нужно отличать при этом конкретную цель, к достижению которой мы стремимся, от той ценности, которая имеется в виду в этой цели. Так, например, если моя цель – добиться повышения по службе ради прибавки жалованья, то здесь имеется в виду ценность материального благосостояния; если я стремлюсь к той же цели из-за честолюбия, то здесь имеется в виду повышение субъективной ценности моего «я».

Но оставим эти тонкости. Нас интересует здесь прежде всего отношение между целью и средством. Ибо условия нашего мира таковы, что цель обычно достигается не непосредственно, а с применением целого ряда средств. Как правило, ценность цели бывает выше ценности средства: «игра должна стоить свеч». Для основания предприятия приходится иногда идти на затраты, превышающие доход от этого предприятия, если считать время месяцами и годами. Но никто не стал бы основывать предприятие, если бы не рассчитывал в конце концов получить от него доход. Проблема эта приобретает особую остроту в области нравственных ценностей. И здесь можно наметить две основные формы искажения идеальной иерархии целей и средств: 1) абсолютизацию средств, подмену цели средством, – знакомую уже нам «гетерогонию целей» и 2) абсолютизацию цели, что позволяет действовать по принципу «цель оправдывает средства». Если цель действительно оправдывает средства, то можно пойти и на злое дело ради

будущего торжества добра. Во имя спасения родины от врагов можно и должно идти на всяческие жертвы, вплоть до жертвы миллионами людей и миллиардных затрат. При самозащите приходится иногда идти и на убийство. В свое время толстовцам задавали ехидный вопрос: должен ли человек «не противиться злу», если на его глазах собираются убить или изнасиловать малолетнюю? И, конечно, умывание рук ради такого «служения добру» отвратительно и воспринимается как гнусное лицемерие. Безусловно, в таком случае человек нравственно обязан защищать ребенка, не останавливаясь, в случае нужды, и перед убийством преступника. Но во всех приведенных примерах мы имеем дело не со злой, а с доброй волей, которой приходится идти на нанесение кое-кому зла ради блага других. Наша жизнь бывает полна подобными или аналогичными нравственными антиномиями. Редко когда из ситуаций, в которые мы попадаем, возможен безболезненный исход. Нам всегда приходится чем-то жертвовать, жертвовать одной положительной ценностью ради другой. Нам то и дело приходится выбирать не между добром и злом, а между ценностями, между большим или меньшим злом.

И тем не менее наша совесть категорически восстает против принципа «цель оправдывает средства». Ибо решающим здесь является вопрос: приходится ли нам жертвовать своей или чужой жизнью или благополучием, чтобы таким образом избежать большего зла, или мы заранее готовы идти на зло ради торжества идеи, принимаемой нами за благую? Прав ли был Раскольников, пойдя на убийство старухи ради того, чтобы, разбогатев, облагодетельствовать затем человечество? Правы ли коммунисты, жертвующие благополучием и жизнью целых поколений, чтобы совершить затем пресловутый скачок «из царства необходимости в царство свободы»²⁵⁹ и построить рай на земле? Здесь как нигде более уместно вспомнить третью формулу категорического императива Канта: «Поступай всегда так, чтобы человечество, как в твоём лице, так и в лице твоих ближних, всегда было для тебя целью, а не средством»²⁶⁰. Человеческая личность, ценная сама по себе, никогда не может рассматриваться в качестве средства, даже во имя реализации

высокой идеи. Когда мы убиваем преступника в порядке самозащиты, мы не посягаем на его личность, а стремимся лишь обезвредить его. Но когда Раскольников шел на убийство старухи, он совершал покушение на сам моральный закон. «Я не старуху убил, я принцип убил», – говорит он впоследствии Соне²⁶¹. Принцип «цель оправдывает средства» дискредитирует саму цель. Ибо иерархия ценностей есть гармоническое органическое целое, и ценность цели должна пронизывать собой и ценность средства. Истинно высокая цель никогда не может требовать зла. Более того, мы утверждаем, что тот, кто руководствуется принципом «цель оправдывает средства», на самом деле забывает о цели, сосредотачиваясь лишь на средствах (если эта цель морально полноценна; в противном случае проблема вообще не возникла бы). В душе такого человека происходит изменение качества первоначального (благого) мотива, незаметная подмена цели средством. Человек, идущий на низкие дела ради высокой цели, сам становится морально низким. Ибо нравственные качества личности определяются не только теми целями, к которым она стремится, но и совокупностью применяемых при этом средств. В силу гармонического строения иерархии ценностей ценность идеи добра органически сочетается с ценностью личности, так что личность ни в коем случае не может рассматриваться в качестве средства даже ради осуществления высокой цели. Человек, всерьез руководствующийся принципом «цель оправдывает средства», практически становится рабом применяемых им низких средств. При этом зло из средства практически становится как бы самоцелью. Из объекта зло превращается в субъект. Этот процесс подмены цели средством всегда происходит бессознательно. Ибо сам человек почти до последней минуты искренне бывает убежден в том, что он служит добру, тогда как на самом деле зло овладевает его душой. Повторяем, что величайшие преступления в истории человечества совершались под лозунгом высоких идей.

Ибо зло само по себе настолько морально отвратительно, что оно изначально не может становиться конечной целью поведения. Одержимый злой волей обычно не осознает своей

одержимости злом. И нужны бывают особые душевные потрясения, чтобы такой человек осознал, что он служит злу, а не добру.

Во всяком случае, цель оправдывает средства лишь в том случае, когда и средства оправдывают цель. И нахождение правильного соотношения между целями и средствами, установление объективной иерархии целей и средств есть одна из наиболее мучительных проблем нравственной философии и опирающейся на нее жизненной практики.

13.7. Проблема моральных санкций

Мир наш во зле лежит²⁶². И слишком уж часто в нашем мире злые торжествуют над добрыми, бесправие – над правом, зло – над добром. Слишком много преступлений остаются безнаказанными, слишком много слез и крови – неискупленными, слишком много страданий – безответными. Добродетель торжествует над пороком обычно лишь в сентиментальных романах. Между тем наша совесть не может мириться с безнаказанностью зла и ущемлением добра в мире. Наша совесть настоятельно требует воздаяния за зло и добро. Мы оставляем при этом в стороне частные случаи, когда под видом воздаяния люди на самом деле изживают свои подавленные мстительные инстинкты и когда добрые дела являются лишь средством для достижения блага в этом или в том мире. Подобные псевдоморальные мотивы слишком часто свивают себе прочное гнездо в человеческой душе. И не без основания поэтому некоторые философы-моралисты пытались построить систему морали «без санкций» (например, Гюйо)²⁶³. в глазах таких философов-моралистов моральные санкции убивают душу морали, ибо лишают добро его чистоты. Что это, дескать, за добро, которое требует себе награды да еще наказания злых!

Но подобная идея морали без санкций основывается на поверхностном понимании отношения между добром и блаженством, между злом и воздаянием за зло. Добро как средство достижения блага не есть, конечно, подлинное добро. И пресечение зла внешней силой, внешне понимаемым наказанием не уничтожает корней зла, а скорее порождает новое зло. Но дело здесь заключается вовсе не в награде «за» добро и наказании «за» зло. Добро и блаженство, равно как и преступление и наказание, образуют органическое целое – между ними существует внутреннее, а не внешнее отношение. Добро уже потенциально содержит в себе блаженство, а всякое зло уже несет в себе зародыш наказания. Так, нельзя сказать, что я сломал ногу «за то», что прыгнул с высокого этажа; нет, я

сломал себе ногу вследствие того, что прыгнул из окна. И в каком-то глубинном смысле прав был Спиноза, утверждая, что «блаженство не есть награда за добродетель, но самадобродетель»²⁶⁴. Моральные санкции суть естественные реакции души на зло, а вовсе не внешняя по отношению к морали сила. Сказанное нуждается, однако, в пояснении.

О каких это санкциях вы говорите? – спросят, быть может, нас. – Моральные санкции имеют место лишь в тех редких случаях, когда у человека не заглохла совесть, когда человек способен переживать угрызения совести. А что вы скажете о тех случаях, когда совесть в человеке молчит и он преспокойно продолжает творить зло, не ощущая никакого раскаяния и пребывая в сем мире в благоденствии?

И мы должны честно признать, что в системе чистой, автономной, безрелигиозной морали санкциям нет места. Ибо надежда на угрызения совести оказывается большей частью тщетной, а чисто моральные санкции – насмешкой над идеей санкции. Санкции могут быть оправданы и даже просто необходимы лишь в системе религиозной, теонормной морали. Ибо нравственное добро получает свою силу и мощь из первоисточника религиозного добра, и только в свете религиозного добра обнаруживается внутренняя порочность, ничтожество и ничтожеподобие зла. «Мне отмщение, и Аз воздам»²⁶⁵. – Не идея добра, но сам Господь Бог вознаграждает добро и карает за зло. Закон обратного соотношения между силой и высотой ценности отменяется лишь в Царствии Божием или в нашем мире под воздействием благодати. Лишь в Царствии Божием добро есть не только идея, но и сила. Христос явится в славном, а не в страдальческом облике лишь перед концом мира...

Нам скажут, что мы разрубили Гордиев узел проблемы моральных санкций вместо того, чтобы распутать его, – вместо философского разрешения проблемы прибегли к ссылке на Господа Бога. И мы должны признать, что проблема моральных санкций действительно разрешима лишь в свете религиозного добра, что для человеческого рассудка моральные санкции всегда останутся загадкой. Но это несколько не освобождает

нас от долга осмыслить философски, насколько это возможно, проблему моральных санкций.

Моральные санкции носят прежде всего внутренний, а не внешний характер, проявляясь в угрызениях совести. Оставим пока в стороне слишком частые случаи, когда совесть в человеке молчит, несмотря на самые тяжкие его преступления. Сначала поговорим о проснувшейся совести, об угрызениях совести. Коль скоро голос совести заговорил в совершившем злое деяние человеке, никакие силы не могут заставить этот голос замолчать. Изобличающий голос совести проявляется всегда сообразно присущей ему диалектике, т.е. с внутренней необходимостью. Злое деяние переживается при этом не просто как ошибка и не только как вина перед жертвой, но, прежде всего, как грех. Терзаемый угрызениями совести не в силах никуда спрятаться от идущих изнутри его существа обличений. В недрах его существа над ним совершается страшный суд совести. При этом совесть терзает человека не столько за самый факт злодеяний, сколько за мотивы, по которым они были совершены, – т.е. за собственное падение. Смерть, физическое уничтожение кажутся легким исходом терзаемому угрызениями совести. Такой человек чувствует себя как бы приговоренным к самому себе, приговоренным к вечному выслушиванию незримого и неподкупного судьи, на приговор которого не может быть подана никакая апелляция. Моральные санкции заключаются вовсе не в том, что Бог так или иначе наказывает согрешившего человека. Они заключаются в том, что Бог *оставляет* такого человека. Внешнее наказание воспринимается им как некое облегчение, отвлекающее его внимание от совершающегося в нем суда вечности. В «Макбете» Шекспира дано классическое изображение угрызений совести, лишаящих человека забвения даже во сне («Макбет зарезал сон...»²⁶⁶). С еще большей глубиной проблема внутренних, имманентных моральных санкций нашла свое художественное выражение в романах Достоевского, особенно в «Преступлении и наказании». Посягнувший на моральный закон Раскольников ощущает себя находящимся как бы в безвоздушном пространстве, чувствует себя абсолютно

одиноким («Л как будто ножницами отрезал себя от всех людей»²⁶⁷). Он осужден нести наказание в себе самом. Здесь Достоевский с предельной глубиной показал, что ужас угрызений совести заключается не столько в «каре свыше», сколько в абсолютном «молчании небес». Трагедия угрызений совести заключается вовсе не в том, что Бог не может простить человека и наказывает его, сколько в том, что человек сам не может простить себе своего злодеяния. В этом смысле ад не есть некая сфера, в которую низвергаются согрешившие, – он есть абсолютное одиночество, и не то гордое одиночество, которое воспевал Байрон, а подлинное одиночество богооставленности. Не Бог низвергает согрешивших в ад, но сами согрешившие несут ад в себе, поскольку они не хотят ответить на голос совести раскаянием. В этом смысле ад есть постулат человеческой свободы. Смысл ада заключается в том, что человек не может быть насильно вознесен в рай. Шведский мистик Сведенборг повествует в одном из своих мистических видений о черте, которого – по молитвенной просьбе посетившей ад Богоматери – Бог вознес в рай. И когда возносящий черта ангел стал достигать рая, черт весь сморщился, и по лицу его видно было, что он переживает страшные мучения. На пороге рая черт стал молить Бога пустить его обратно в ад. И Бог сжалился над чертом и велел ангелу отпустить его. И полетевший в бездну ада черт снова почувствовал себя в своей стихии. Это видение Сведенборга в высшей степени символично²⁶⁸. Оно показывает, что многие люди чувствуют себя во зле более в своей стихии, чем в добре. – Мы все тайно любим зло, и поэтому нет оснований жаловаться на карающую руку Промысла, нет оснований обвинять Бога в том, что он создал ад. Ибо ад есть естественная стихия зла, ад имманентен, а не трансцендентен человеческой душе. Всякий человек, сопротивляющийся собственному голосу совести, сопротивляющийся голосу Божьему в нем, тем самым обрекает себя на ту или иную степень приближения к аду. Это сопротивление человеческой гордыни несомненной правде Божьей может достигать крайних степеней. «О, есть и во аде пребывавшие гордыми и свирепыми, –

пишет великий сердцевед Достоевский, – несмотря уже на знание бесспорное и на созерцание правды неотразимой, есть страшные, приобщившиеся сатане и гордому духу его всецело. Для тех ад уже добровольный и ненасытимый; те уже доброхотные мученики. Ибо сами прокляли себя, прокляв Бога и жизнь. Злобною гордостью своею питаются... но ненасытимы во веки веков...».²⁶⁹

От угрызений проснувшейся совести есть только одно спасение – в прожигающем душу раскаянии. Но не так-то легко иным ответить на голос совести раскаянием. Ибо раскаяние предполагает победу над первоисточниками собственной злой воли, предполагает преображение духа. Человеческая совесть инстинктивно противится раскаянию, ибо источники греха теряются в глубине человеческой свободы. Впрочем, тема раскаяния настолько глубока, что мы здесь лишь указываем на место раскаяния в иерархии ценностей. Ибо раскаяние есть победа человека над собственным прошлым, есть эмпирическое доказательство недостаточности автономной этики, есть восстановление нарушенной иерархии перво-ценностей.

Тем же, кто не способен к раскаянию и даже замуrowал в себе наглухо голос совести, можно сказать лишь, что горе тем, кого не постигла Божья кара в этой жизни. Голос проснувшейся совести еще страшнее, когда уже нет возможности искупить содеянное. Ибо самые мучительные угрызения совести бледнеют перед тайной последнего Божьего суда.

* * *

Недостаток места не позволяет нам раскрыть тему моральных санкций сколько-нибудь полно. Здесь перед нами развертывается тема бездонной глубины, может быть, самая насущная тема из всех возможных тем религиозной этики. И мы позволили себе кощунство коснуться этой темы лишь в самых общих чертах ради большей полноты набросанного нами эскиза иерархии ценностей. По существу же, эта глава должна бы стать не концом, а новым началом. Но, повторяем, технические обстоятельства не позволяют нам идти дальше. Ибо в противном случае наша книга могла бы так и остаться ненапечатанной. Автор был поставлен перед выбором: или

углублять тему о зле и отложить печатание книги на неопределенное время, или оборвать ее на самом интересном месте. По человечески понятному нетерпению автор выбрал последнее. Пусть же не слишком бранят нас те, кто с полным на то основанием найдут нашу систему незаконченной и не до конца продуманной. Автор надеется, что в следующем издании, если будет в нем нужда, он сможет исправить самые непростительные недочеты. Сейчас же ему приходится представить сей труд в теперешнем его, пусть и незаконченном виде. Автор делает это с тяжелым сердцем, но где-то и когда-то нужно заканчивать.

Примечания

¹ - О сущности разработанного им учения Н.О. Лосский писал неоднократно. «Отвлеченным я называю идеал-реализм, допускающий только отвлеченно идеальные начала, идеи, тогда как конкретный идеал-реализм признает, сверх того, еще и конкретно-идеальные начала. К области отвлеченно-идеального относятся идеи, т.е. все несамостоятельные идеальные начала, например математическая идея равенства, числа и т.п. Идеи могут быть не только формальными... но и материальными... Сами по себе они не деятельны, они не живые существа, а только формы или содержания живых существ. Конкретно-идеальные начала суть относительно самостоятельное бытие. Это живые, деятельные существа, сами по себе сверхвременные и сверхпространственные, как все идеальное, но активно обнаруживающиеся в обосновываемых ими низших сферах бытия, напр[имер] даже в материально-пространственных процессах. Содержание их не может быть исчерпано никакою суммой отвлеченных идей, свойств, способностей, возможностей. Примером конкретно-идеального бытия могут служить Nous [ум] Платона, монада Лейбница, идея в философии Гегеля...» (Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 120–121).

² - Менхегоф – лагерь для «перемещенных лиц» под Касселем в Западной Германии, где с лета 1945 г. находился центр НТС; здесь было основано издательство «Посев», среди первых изданий которого – букварь Вахтерова, труд С.А. Левицкого, перевод книги В. Шубарта «Европа и душа России».

³ - В дополнениях к первой книге трактата А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» есть специальная глава (17-я) под названием «О метафизической потребности человека», где говорится о том, что в связи с размышлениями о собственном бытии и смерти «возникает свойственная только человеку потребность в метафизике: он, таким образом, – animal metaphysicum [метафизическое животное]» (Шопенгауэр А. Мир как воля

и представление. М., 1992, т. II, с. 236). Динамическая теория материи разработана Кантом в следующих сочинениях, написанных им в «докритический период» творчества: «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения» (1754), «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), «Новая теория движения и покоя» (1758). Во второй из указанных работ Кант разработал гипотезу о происхождении нашей солнечной системы из рассеянных материальных частиц («туманных масс»), нагревавшихся от трения в результате внутреннего притяжения и отталкивания. В 1796 г. П. Лаплас, независимо от Канта, развил аналогичные идеи в своем «Изложении системы мира» и дал математическую разработку гипотезе образования звезд и планетных систем из диффузной материи.

⁴ - По преимуществу (фр.).

⁵ - Хотя само выражение «мир как представление» принадлежит А. Шопенгауэру, Левицкий применяет эту формулу к учениям Канта и Юма вслед за Н.О. Лосским, который писал: «Весь мир Канта есть представление, и притом такое представление, все элементы которого существуют только для того, чтобы сложить представление. Это интеллектуализм, доведенный до крайности; это учение о том, что единственный известный процесс есть процесс познания» (Лосский Н.О. Избранное. М, 1991, с. 120).

⁶ - Интенционализм (от лат. intentio – стремление) – основное понятие философии Ф. Brentano; «каждый психический феномен – согласно Brentano – характеризуется соотносительностью с каким-нибудь объектом (Psycho-logische Standpunkte. Bd. 1, Buch 2. Leipzig, 1874, S.115; цит. по: Философская энциклопедия. М., 1962, т. 2, с. 290–291). Интенциональность означает, что сознание всегда есть отношение к чему-то; физический объект как таковой не интенционален. Все психологические феномены Brentano делит на три класса: представление (репрезентация как чистое присутствие объекта), суждение (утверждение или отрицание объекта), чувство (любовь или ненависть к объекту).

⁷ - Феноменология – направление в философии XX в., разработанное главным образом Э. Гуссерлем (опиравшимся на

идеи своего учителя Ф. Brentano); исходный пункт феноменологии – рассмотрение внеопытных и внеисторических структур сознания; предметное бытие имманентно сознанию и обретает свой объективный смысл благодаря отнесенности к сознанию.

⁸ - Первая философия – термин Аристотеля, соответствующий позднему термину «метафизика» и близкий к понятию «онтология». См.: «Метафизика», 1026a24, a30; 1051b19; 1026a21.

⁹ - Согласно «закону трех стадий», который О. Конт сформулировал в «Системе позитивной философии» (1851), «все наши мысли необходимо проходят три сменяющих друг друга состояния: сначала теологическое состояние, где открыто господствуют спонтанно возникающие фикции, не имеющие доказательств; затем метафизическое состояние с преобладанием абстракций или сущностей, принимаемых за реальность; и, наконец, позитивное состояние, неизменно основывающееся на точной оценке внешней реальности» (Цит. по: Современная западная социология. Словарь. М., 1990, с. 138).

¹⁰ - Цитата из оды Г.Р. Державина «Бог» (1784): Я связь миров повсюду сущих, Я крайняя степень вещества; Я средоточие живущих. Черта начальна Божества... (Русская поэзия XVIII века. М., 1972. с. 567).

¹¹ - 1Ин. 5:19.

¹² - Теодицея (от греч. θεός – бог и δίκη – справедливость) – религиозно-философское учение, стремящееся согласовать идею благого и разумного Бога с наличием мирового зла, «оправдать» его за зло на земле; термин принадлежит Лейбницу, написавшему специальный трактат «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и происхождении зла» (1710).

¹³ - Имманентизм (от лат. immanentis – свойственный чему-либо) – субъективно-идеалистическое направление в философии, отождествляющее бытие, познаваемую реальность с содержанием сознания и отрицающее существование

независимой от сознания действительности. Представители имманентизма: В. Шуппе, Р. Шуберт-Зольдерн, М. Кауфман, И. Ремке и др.

¹⁴ - См.: Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М., 1955, с. 18.

¹⁵ - Теорию первичных и вторичных качеств Дж. Локк излагает в трактате «Опыт о человеческом разумении». «К первичным качествам относятся такие, которые неотделимы от тела и перечисляются как плотность, протяженность, фигура, движение или покой и число. Вторичные качества – все остальные: цвет, звуки, запахи и т.д. ...Первичные качества находятся фактически в телах; вторичные же качества, наоборот, существуют только в восприятиях. Без глаз не было бы цветов, без уха не было бы звуков и т.п.» (Рассел Б. История западной философии. М., 1993, т. II, с. 122–123).

¹⁶ - Быть – значит быть воспринимаемым (*esse est percipi*) – основная формула субъективного идеализма Беркли. См.: Беркли Дж. Сочинения. М., 1978, с. 172 («О принципах человеческого знания». I, 3).

¹⁷ - Солипсизм (от лат. *solus* – единственный и *ipse* – сам) – крайняя форма субъективизма, когда несомненной реальностью признается лишь мыслящий субъект, а все остальное объявляется существующим только в его сознании.

¹⁸ - «...Никакими доказательствами, силлогизмами, определениями, – писал Ленин, – нельзя опровергнуть солипсизма, если он последовательно проводит свой взгляд» (Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. М., 1989, с. 288). Ленин при этом ссылается на мнение Дидро о солипсизме, высказанное столетием раньше: «Экстравагантная система, которую, на мой взгляд, могли бы создать только слепые! И эту систему, к стыду человеческого ума, к стыду философии, всего труднее опровергнуть, хотя она всех абсурднее» (Там же, с. 40).

¹⁹ - О «скандале в философии» Кант пишет в Предисловии ко 2-му изданию «Критики чистого разума», но связывает его не непосредственно с Беркли, а с тем, что убедительного и сокрушающего всякий скепсис доказательства «присутствия

вещей вне нас» все еще нет. Подробно этот «скандал» разбирает М. Хайдеггер в своей книге «Бытие и время» (М., 1997, с. 203–208).

²⁰ - «Критика чистого разума», по мнению Канта, должна была произвести «изменение в способе мышления», «аналогичное гипотезе Коперника» (Кант И. Критика чистого разума. М., 1994, с. 20).

²¹ - Это утверждение содержится в книге Отто Либмана «Кант и эпигоны» (1865), которую условно можно считать началом неокантианского движения в Германии. В отличие от Канта, сосредоточенного на проблемах гносеологии, Либман путем критики его учения о «вещи в себе» стремился построить на началах априоризма и феноменализма также и онтологию.

²² - Имеется в виду знаменитый афоризм Ф. Якоби о кантовской «вещи в себе»: «...без такой предпосылки я не могу войти в систему, а с такой предпосылкой не могу в ней оставаться» (Якоби Ф.Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. СПб., 1914. Сб. 12, с. 9. См. также: Дич С. Кантовский парадокс Якоби // Кантовский сборник. Калининград. 1982. Вып. 7).

²³ - Надпись на вратах ада в «Божественной комедии» Данте («Ад», песнь третья).

²⁴ - Все подвергай сомнению (лат.) – основной принцип философии Р. Декарта.

²⁵ - Феноменологическая редукция – главная «установка» феноменологии Гуссерля, заключающаяся в том, чтобы, исключив все мыслительные формы, приобретшие социально-идеологический статус, возвратиться к изначальному опыту. См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999, с. 72–75.

²⁶ - См.: Платон. Сочинения. В 4-х т. М., 1990, т. 1, с. 74 («Апология Сократа», 21a).

²⁷ - «Вывести мир за скобки» – то же самое, что осуществить «феноменологическую редукцию». «Выведение за

скобки» – выражение, встречающееся в подзаголовке 31-го параграфа указанного сочинения Э. Гуссерля (см. прим. 25).

²⁸ - Майя (санскр.) – в ведийской традиции иллюзорность воспринимаемого эмпирическим сознанием мира, скрывающего под видимым многообразием свою истинную единую сущность и преодолеваемого «подлинным познанием». В европейскую философию это понятие ввел А. Шопенгауэр.

²⁹ - См.: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998, с. 196: «Наши восприятия скорее дают нам наброски нашего возможного действия на вещи, чем очертания самих вещей».

³⁰ - Мотто (motto – итал.) – девиз, лозунг.

³¹ - Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998, с. 165: «Есть вещи, которые способен искать только интеллект, но сам он никогда их не найдет. Их мог бы найти только инстинкт, но он никогда не будет их искать».

³² - Duree (фр.) – термин философии Бергсона, означающий длительность, непрерывную изменчивость психических состояний, которые незаметно переходят одно в другое, будучи доступными самонаблюдению. Длительность, а стало быть жизнь, имеет не пространственный, а временной характер и радикально отличается от физического времени, которое, по мнению Бергсона, возникает в результате разложения интеллектом длительности. «Длительность – это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед» (Там же, с. 42).

³³ - Понятие «гносеологической координации» – одно из центральных в философии Н.О. Лосского. «Не зависящая от времени и пространства координация есть не что иное, как связь самих сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель как свое проявление, существует не только для него, но и для всех других деятелей всего мира» (Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 148).

³⁴ - См. выше, прим. 29.

³⁵ - В философии Н.О. Лосского «транссубъективность» означает принадлежность к «внешнему» миру. Подробнее см.: Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 141–142.

³⁶ - Неточная цитата из стихотворения «Добро и зло»; у Фета – «все мирозданье ты найдешь» (Фет А.А. Вечерние огни. М., 1979, с. 191).

³⁷ - См.: Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 136–288.

³⁸ - Согласно С.Л. Франку, «трансцендирование во-внутрь» есть необходимое условие «непосредственного самобытия». См.: Франк С.Л. Сочинения. М., 1990, с. 386.

³⁹ - «Теория вчувствования» Т. Липпса изложена им в статье «Das Wissen von fremden Ichen». «На место теории умозаключений по аналогии, – пишет Н.О. Лосский, – Липпс поставил теорию вчувствования, весьма своеобразно объясняющую наше представление о чужих телах как одушевленных, исходя прежде всего из инстинкта подражания» (Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 193).

⁴⁰ - Каносса – замок в Северной Италии, у стен которого в январе 1077 г. император Генрих IV три дня простоял в одежде кающегося грешника, добиваясь приема у папы Григория VII; выражение «идти в Каноссу» стало означать с тех пор согласие на унижительную капитуляцию.

⁴¹ - Непостижимое постигается через посредство его непостижения (*Attingitur inattingibile inattingibiliter*) – формула Николая Кузанского, неоднократно встречающаяся (в разных вариантах) в его произведениях. См.: Николай Кузанский. Сочинения в 2-х тт. М., 1979, т. 1, с. 184, 364, 472 (комментарий В.В. Бибикина). Эти слова Николая Кузанского (на латинском языке) С.Л. Франк выбрал в качестве эпиграфа к своей книге «Непостижимое». См.: Франк С.Л. Сочинения. М., 1990, с. 181.

⁴² - Выражение из стихотворного цикла Г. Гейне «К Лазарю» (1853–1854) в переводе М.Л. Михайлова, опубликованного в журнале «Современник» в 1858 г.

⁴³ - См.: Fouillee A. Evolution des idees-forces. 1889, 6 ed. Paris, 1920.

⁴⁴ - «Логично предположить, – писал В.И. Ленин, – что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством отражения» (Ленин В.И Материализм и эмпириокритицизм. М., 1989, с. 101).

⁴⁵ - Гилозоизм (от греч. [...] – материя и [...] – жизнь) – термин, введенный английским философом Р. Кедвортом в 1678 г. для обозначения натурфилософских концепций (преимущественно ранних греческих философов), отрицающих границу между «живым» и «неживым» и полагающих «жизнь» имманентным свойством первоматерии. Как учение о всеобщей одушевленности универсума гилозоизм – синоним панпсихизма. В более или менее чистом виде гилозоизм засвидетельствован у Фалеса, Анаксимена, Гераклита и Диогена Аполлонийского.

⁴⁶ - Пропедевдика (от греч. [...] – предварительно обучаю, подготавливаю) – подготовительные занятия, введение в науку; у Платона – занятия, предвещающие изучение диалектики.

⁴⁷ - См. прим. 6.

⁴⁸ - Монады (от греч. [...] – единица, единое) – в философии Лейбница бестелесные, «простые субстанции», «истинные атомы природы», «элементы вещей».

⁴⁹ - Похожее выражение встречается в дополнениях к первому тому трактата «Мир как воля и представление»: «Материализм – это философия субъекта, забывающего в своих размышлениях о самом себе» (Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993, т. II, с. 119). Далее спиритуализм характеризуется как ложное и иллюзорное средство против материализма, а идеализм – как действенное и истинное.

⁵⁰ - Предустановленная гармония – понятие, введенное в философию Г.В. Лейбницем (1695) для объяснения всеобщей взаимосвязи и согласованности в мире.

⁵¹ - Бог из машины – драматический прием, применявшийся иногда в античной трагедии: запутанная интрига получала неожиданное разрешение благодаря вмешательству бога, который посредством механического приспособления появлялся

среди действующих лиц, раскрывал неизвестные им обстоятельства, предсказывал будущее или приводил пьесу к счастливой развязке.

⁵² - Аподиктическая (от греч. [...] – убедительный) достоверность – высшая степень логической достоверности знания. Аристотель, который впервые исследовал аподиктические суждения, отличал от них суждения «диалектические», т.е. вероятностные, указывающие на возможность противоположного тому, что в них утверждается.

⁵³ - По мнению А.Ф. Лосева, «идея [у Платона] употребляется больше всего в тех своих значениях, которые говорят о спекулятивном слиянии многого в единое» (Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993, с. 280).

⁵⁴ - Ср. перевод С.С. Аверинцева: «Что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее» (Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994, т. 3, с. 432: «Тимей», 27d). Эти слова Платона А. Шопенгауэр избрал эпиграфом к третьей книге своего трактата «Мир как воля и представление».

⁵⁵ - См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1971, т. 2, с. 65–66: «Противоречие... есть корень всякого движения и жизненности; ... принцип всякого самодвижения...»

⁵⁶ - Знаменитая формула Гегеля из предисловия к «Философии права»: «Что разумно – то действительно, и что действительно, то разумно» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990, с. 53).

⁵⁷ - Поводом к этому высказыванию Гегеля послужило следующее обстоятельство. В 1801 г. он защищал диссертацию на тему об орбитах планет, в которой, в частности, утверждалось, что между Марсом и Юпитером нет необходимости предполагать какое-нибудь планетарное тело. Однако в том же году итальянский астроном Пьяцци открыл между ними астероид Церера, в связи с чем Гегелю было указано на то, что его философская теория не согласуется с фактами.

⁵⁸ - Цитата из басни И.А. Крылова «Орел и куры» (Крылов И.А. Сочинения в 2-х тт. М., 1969, т. 2, с. 29).

⁵⁹ - «Философия Гегеля – алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского. От мира преданий, переживших себя» (Герцен А.И. Собрание сочинений. В 9-ти т. М., 1956, т. 5, с. 20: «Былое и думы», ч. 4, гл. XXV).

⁶⁰ - Нирвана (букв.: «угасание») – санскритское слово, означающее в буддизме состояние полного покоя, блаженства и свободы. Этого состояния можно достичь и при жизни (Будда), но полностью – лишь после смерти.

⁶¹ - Жизненный порыв (фр.) – в философии Бергсона некий метафизическо-космический процесс, поток творческого формирования, что и составляет сущность жизни.

⁶² - Энтелехия – один из терминов философии Аристотеля: энергия у Аристотеля означает действие, переход от возможности к действительности, а энтелехия – конечный результат этого перехода. У Дриша термин «энтелехия» употребляется в смысле целесообразно действующей жизненной силы, что существенно отличается от словоупотребления Аристотеля.

⁶³ - См. прим. 32.

⁶⁴ - См. прим. 41.

⁶⁵ - См. прим. 30.

⁶⁶ - См. прим. 50.

⁶⁷ - См. прим. 62.

⁶⁸ - Учение о личности как «интегральной целостности» В. Штерн излагает в своем труде «Person und Sache». Bd. 1–3, Leipzig, 1906–1924.

⁶⁹ - в письме к леди Мешэм от 30 июня 1704 г. Лейбниц писал: «...Я определяю организм, или естественную машину, как такую машину, в которой каждая часть опять есть машина, и, следовательно, тонкость устройства доходит в ней до бесконечности, ибо ни одна мелочь не упущена...» (Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4-х т. М., 1983, т. 2, с. 594).

⁷⁰ - В книге «Ценность и бытие» И.О. Лосский пишет: «Будучи сверхвременным, [субстанциальный] деятель способен предвосхищать ценное будущее как возможность проникаться к нему чувствам и сознательным хотением или, по крайней мере, психоидным стремлением и, сообразно стремлению, совершать действия в настоящем ради будущего на основе прошлого опыта («исторический базис реакции, согласно терминологии Дриша»)» (Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994, с. 273).

⁷¹ - Имплицитно (лат. *implicite* – неявно) – неявно содержащееся в чем-либо.

⁷² - См. прим. 48.

⁷³ - Согласно Лейбницу, «монады вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти туда или оттуда выйти» (Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4-х т. М., 1982, т. 1, с. 413–414: «Монадология», 7).

⁷⁴ - См. прим. 50.

⁷⁵ - См. прим. 45.

⁷⁶ - См.: Semon R. Die Mneme als erhalten des Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens. Leipzig, 1920. Следует отметить, что Рихард Земон дал наиболее яркое развитие идеи своего соотечественника, физиолога Эвальда Геринга (1834–1918), который еще в 1870 г. на сессии Академии наук в Вене выступил с докладом «Память как всеобщая функция организованной материи», получившим широкую известность. См. также: Блонский П.П. Избранные педагогические и психологические сочинения. М., 1979, т. 2, с. 118–340: «Память и мышление», указ. имен.

⁷⁷ - Субстанциальный деятель – одно из основных понятий философии И.О. Лосского, по словам которого, «конкретно-идеальное бытие есть то самое начало, которое в философии издавна обозначается термином «субстанция». Лейбниц называл его словом «монада». Для большей наглядности и конкретности я буду лучше обозначать его словом «субстанциальный деятель»» (Лосский Н.О. Избранное. М., 1991, с. 526).

⁷⁸ - Тем самым (лат.)

⁷⁹ - Неточная цитата из трактата Фихте «Основа общего наукоучения» (1794; ч. 2, § 4, примеч. к 1-му изд.); у Фихте: «Большинство людей легче было бы побудить считать себя за кусок лавы с луны, чем за некоторое Я» (Фихте КГ. Сочинения. В 2-х т. СПб., 1993, т. I, с. 167). С.А. Левицкий цитирует эти слова Фихте, по-видимому, в переводе Н.О. Лосского. См.: Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 48.

⁸⁰ - Внеположность, вне-себя-бытие (нем.). См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 274.

⁸¹ - Цитата из Горация: «Пользуйся днем (настоящим), меньше всего доверяй будущему» (Оды. I, 11, 8).

⁸² - О «действии на расстоянии» как о спорной гипотезе Н.О. Лосский писал в своей книге «Обоснование интуитивизма» (со ссылкой на «Курс физики» О. Хвольсона). См.: Лосский Н.О. Избранное. М., 1991, с. 21–22.

⁸³ - В духе, на манер (фр.).

⁸⁴ - Цитата из статьи Лейбница «Новая система природы и общения между субстанциями, а также о связи, существующей между телом и душой» (Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4-х т. М., 1982, т. 1, с. 281).

⁸⁵ - См. прим. 4.

⁸⁶ - О Д.В. Болдыреве и его книге рассказывает Н.О. Лосский: «Теорию восприятий Божественного мира начал разрабатывать перед войной талантливейший молодой русский философ Д.В. Болдырев, считавший себя последователем моего интуитивизма. Лето 1914 г. он провел в Пиринеях, имея в виду, что там нередко происходили явления Богоматери, и желая получить живое представление о природе, в обстановке которой они происходили. Свои впечатления от этой поездки и намеки на свою теорию он изложил в статье «Огненная купель» (в «Русской мысли», 1915 г.). Впоследствии, будучи профессором в Перми, он начал разрабатывать свою теорию в точной философской форме. Труд этот остался незавершенным, так как Болдырев скончался в 1920 г. в военной тюрьме у большевиков в Иркутске. Оставшуюся от него рукопись вдова

его издала в Харбине в 1935 г. под названием «Знание и бытие»» (Лосский К.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 280). В «Очерках по истории русской философии» С.А. Левицкий писал: «Интуитивизм Лосского и, отчасти, учение Франка о Всеедином бытии получили интересное развитие у преждевременно скончавшегося Д. Болдырева. В своей книге «Знание и бытие» (опубликованной посмертно) Д. Болдырев говорит, что понятие предмета устарело, являясь пережитком прежнего, субстанциально-вещного понимания мира. Понятие предмета он заменяет понятием «образа-вещи», считая, что вещи существуют в своих многообразных перспективах («образах»). В отличие от предметов «вещи-образы» взаимопроницаемы. Факт распространения радиоволн во Вселенной Д. Болдырев истолковывает как физическое обнаружение того принципа «имманентности всего всему», который положили в основу своих систем Лосский и, в иной формулировке, Франк. К сожалению, Д. Болдырев не успел развить свое интересное учение о «вездеприсутствии вещи-образа»» (Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996, с. 312–313). Подробнее о Д.В. Болдыреве см. статью Н.Н. Старченко в словаре «Русская философия» (М., 1995, с. 60–62).

⁸⁷ - Выражение из «Творческой эволюции» А. Бергсона: «Материя, вследствие недостатка памяти, есть нечто надорванное во времени, процесс в ней содержит в себе перерывы, повторения прошлого (колебания); в этом процессе нет свободы и творчества, в нем царствует необходимость; здесь перед нами реальность не творящаяся, а распадающаяся» (цит. по: Лосский И.О. Интуитивная философия Бергсона. Пб., 1922, с. 70–71).

⁸⁸ - Откр. 10:6. Цитируется неточно; правильно: «времени уже не будет».

⁸⁹ - См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 252.

⁹⁰ - Одним из первых об «исчезновении материи» заговорил французский физик Луи Ульвиг («Эволюция науки». Париж, 1908). Подробнее см.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. М., 1989, с. 279–287.

⁹¹ - Динамическая теория разработана Р. Бошковицем в сочинении «Теория естественной философии, приведенная к единому закону сил, существующих в природе» (1758). Бошкович предвосхитил некоторые идеи теории относительности и указывал на возможность построения геометрии, отличной от евклидовой. Подробнее см.: Кольман Э. Жизнь и научная деятельность Руджера Бошковица (1711–1787) // Вопросы истории естествознания и техники. М., 1956, вып. 2.

⁹² - Имеется в виду определение жизни, данное Энгельсом в «Анти-Дюринге»: «Жизнь есть способ существования белковых тел» (Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М., 1957, с. 77).

⁹³ - См.: Геккель Э. Современные знания о филогенетическом развитии человека. СПб., 1899.

⁹⁴ - Согласно Г. Спенсеру, в обществе существует постоянная тенденция к росту внутренней дифференциации, сопровождающаяся совершенствованием процесса интеграции органов. Впоследствии термины «дифференциация» и «интеграция» прочно вошли в научный обиход социологов.

⁹⁵ - Цитата из трактата Дунса Скота «Об основах вещей» (De rerum princ. 9, 2, qu. 12).

⁹⁶ - См.: Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Тбилиси, 1991, кн. 1, с. 139–192: По ту сторону принципа наслаждения.

⁹⁷ - Цитата из «Материи и памяти» А. Бергсона.

⁹⁸ - Согласно определению П.А. Сорокина, «ближайшими средствами раздражения, исходящими от человека к человеку, являются поступки или акты поведения людей». Все поведенческие акты он разделяет на три категории: акты делания, акты неделания и акты воздержания (или терпения). «Под проводниками взаимодействия, – пишет он далее, – я разумею все те средства, благодаря которым раздражение, исходящее от одних индивидов, передается и доходит до других» (Сорокин П.А. Система социологии. М., 1993, т. 1, с. 164, 180).

⁹⁹ - Имеется в виду логико-смысловой метод познания, сущность которого, по словам П.А. Сорокина, «состоит в нахождении основного принципа («основания»), который

пронизывает все компоненты, придает смысл и значение каждому из них и тем самым из хаоса разрозненных фрагментов создает космос» (Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. СПб., 2000, с. 34).

¹⁰⁰ - Социологический реализм состоит в признании общества некоей онтологической сущностью, а не просто совокупностью составляющих его индивидов, на чем настаивают сторонники социологического номинализма.

¹⁰¹ - Tonnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig, 1887. Известная книга Тенниса до сих пор не переведена на русский язык; с его социально-философскими взглядами можно ознакомиться по статье П.Б. Струве «Фердинанд Теннис (1855–1936). К оценке его социально-философского и социологического творчества» (Струве П.Б. Избранные сочинения. М., 1999, с. 424–441).

¹⁰² - См.: Франк СП. *Духовные основы общества*. М., 1992, с. 13–146.

¹⁰³ - Религия, согласно Э. Дюркгейму, обязана своим происхождением только обществу. См.: Durkheim E. *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Paris, 1912 [Элементарные формы религиозной жизни]. Поскольку эта работа Дюркгейма за исключением небольших фрагментов на русский язык не переводилась, сохраняет свое значение статья П.А. Сорокина «Эмиль Дюркгейм о религии» (Новые идеи в социологии. Сб. 4. СПб., 1914, с. 58–83; перепечатана: Питирим Сорокин и социокультурные тенденции нашего времени. М.-СПб., 1999, с. 226–238)

¹⁰⁴ - «Касание (точнее: соприкосновение) мирам иным» – центральная идея поучений старца Зосимы из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы», один из разделов которых называется «О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным». «Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных...»

(Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. СПб., 1895, т. 12, с. 381).

¹⁰⁵ - Ин. 3:8.

¹⁰⁶ - Цитата из работы Шелера «Положение человека в космосе»: «Человек – это тот, кто может сказать «нет», аскет жизни, вечный протестант против всякой только действительности» (Шелер М. Избранные произведения. М, 1994, с. 164).

¹⁰⁷ - См. прим. 5.

¹⁰⁸ - Паскаль Б. Мысли. М., 1995, с. 269 (фрагмент 688 по нумерации Л. Лафюма; 323 – по нумерации Л. Брюнсвига).

¹⁰⁹ - Цитата из «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе». См.: Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4-х т. М., 1982, т. 1, с. 368.

¹¹⁰ - О С.А. Аскольдове-Алексееве см.: Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996, с. 236–240. Две основные книги С.А. Аскольдова – «Мысль и действительность» (М., 1914), «Сознание как целое. Психологическое понятие личности» (М., 1918).

¹¹¹ - Гештальтпсихология (от нем. Gestalt – образ, целое, фигура) – направление в психологии XX в., исходившее из признания целостности и качественного своеобразия каждого психического процесса в противовес ассоциативной психологии, клавшей в основу психической жизни соединение отдельных элементов психики. Основные представители гештальтпсихологии: Макс Вертгеймер (1880–1944), Вольфганг Кёлер (1887–1967), Курт Коффка (1886–1941), Курт Левин (1890–1947). Подробнее см.: Ярошевский М.Г. Психология в XX столетии. М., 1974, с. 207–218.

¹¹² - Пласты (или слои) бытия – термины Н. Гартмана, который разработал учение о структуре бытия, состоящего из четырех слоев: неорганического, органического, душевного и духовного. Каждый из высших слоев коренится в низшем, но полностью им не определяется. Подробнее см.: Горнштейн Т.Н. Философия Н. Гартмана. Л., 1969.

¹¹³ - См. прим. 77.

¹¹⁴ - См. прим. 109.

¹¹⁵ - Цитата из книги Кьеркегора «Страх и трепет»: «Либо существует парадокс, согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту, либо Авраам погиб» (Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, с. 109; см. также с. 55, 60).

¹¹⁶ - См.: Adler A. Menschenkenntnis. Leipzig, 1927; Левицкий С.А. Трагедия свободы. М., 1995, с. 173–174.

¹¹⁷ - См. прим. 96.

¹¹⁸ - Этот своеобразный парадокс впервые сформулирован Н.А. Бердяевым в книге «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии» (1938): «С экзистенциальной точки зрения общество есть часть личности...» (Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995, с. 15). См. также: Сапов В.В. Апофатическая социология Н.А. Бердяева // Очерки по истории теоретической социологии XIX – нач. XX в. М., 1994, с. 207–212.

¹¹⁹ - См. прим. 101.

¹²⁰ - Культурно-исторические типы – совокупности характерных элементов духовной и материальной жизни этноса, проявляющиеся в религии, социально-экономических и политических отношениях. Концепцию культурно-исторических типов впервые сформулировал Н.Я. Данилевский. Подробнее см. статью С.Н. Пушкина «Культурно-исторические типы» в словаре «Русская философия» (М., 1995, с. 249–250).

¹²¹ - О «хитрости разума» Гегель писал в «Философии истории» и «Энциклопедии философских наук». «Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред...» (Гегель. Сочинения. М.-Л., 1935, т. 8, с. 32). См. также: Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 397–398.

¹²² - в древнегреческой мифологии Хронос – сын Урана (неба) и Геи (земли), свергший своего отца и воцарившийся над миром; при нем наступил Золотой век. Из страха, что кто-нибудь из его детей свергнет его так же, как он сверг Урана, Хронос

проглатывал своих детей, рожденных ему Геей (приходившейся ему одновременно и сестрой). Последнего своего ребенка – Зевса – Гея родила на Крите и скрыла там в глубокой пещере, а Хроносу дала проглотить камень. Выросший Зевс сверг своего отца и освободил из его чрева своих сестер и братьев. В римской мифологии Хроносу соответствует Сатурн. Тема безжалостного Времени, пожирающего своих детей, неоднократно служила сюжетом произведений литературы и искусства.

¹²³ - См.: Плотин. Эннеады. Киев, 1995, с. 91–112 (III, 7: «О времени и вечности»).

¹²⁴ - «Тимей», 37d (Платон. Собрание сочинений в 4-х тт. М., 1994, т. 3, с. 439–440).

¹²⁵ - См. прим. 32.

¹²⁶ - Четырехмерное пространство Минковского объединяет трехмерное физическое пространство и время; введено немецким математиком и физиком Германом Минковским в 1907–1908 гг. для геометрической интерпретации специальной теории относительности.

¹²⁷ - Цитата из стихотворения Г.Р. Державина «На смерть князя Мещерского»: Глагол времен! Металла звон! Твой страшный глас меня смущает; Смерть, трепет естества и страх! Мы гордость, с бедностью совместна; Сегодня Бог, а завтра прах; Сегодня льстит надежда лестна, А завтра: где ты, человек? Едва часы протечь успели Хаоса в бездну улетели, И весь, как сон, прошел твой век. Русская поэзия XVIII века. М., 1972, с. 546–547.

¹²⁸ - Таких слов среди сохранившихся фрагментов Парменида нет; установить подлинный источник цитаты не удалось.

¹²⁹ - Лета – в греческой мифологии река «забвения» в царстве мертвых. Направляющиеся в это царство должны испить из нее, чтобы забыть свою былую жизнь. 1

¹³⁰ - См. прим. 60.

¹³¹ - Антиномия (от греч. [...] – против [...] –закон) – неустранимое противоречие, мыслимое в идее или законе при

попытке их доказательного формулирования.

¹³² - «Этика», ч. V, теорема 23, схолия.

¹³³ - См. прим. 77.

¹³⁴ - О ламаркизме см.: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998 (по указателю имен: Ламарк).

¹³⁵ - О мутационной теории Х. Де Фриза см. там же (по указателю имен: Де Фриз).

¹³⁶ - Мутация (от лат. *mutatio* – изменение, перемена) – внезапное изменение наследственных структур живой материи, ответственных за хранение и передачу генетической информации.

¹³⁷ - Интеллигибельный (лат. – *intellegibilis*) – философский термин, обозначающий объект, постигаемый умом и недоступный чувственному познанию, в отличие от феноменального (или «сенсигбельного»), постигаемого с помощью органов чувств.

¹³⁸ - Указанная книга П.А. Кропоткина издана в С.-Петербурге в 1907 г.

¹³⁹ - Ср. современный перевод: «Война (Полемос) – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других людьми; одних творит рабами, других – свободными» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. I, с. 202).

¹⁴⁰ - См. прим. 55.

¹⁴¹ - Война всех против всех – гипотетическое состояние человечества в доисторический период. «При отсутствии гражданского состояния, – пишет Т. Гоббс в «Левиафане», – всегда имеется война всех против всех... Пока люди живут без общей власти, держащей всех в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо война есть не только сражение или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения» (Гоббс Т. Сочинения. В 2-х т. М., 1991, т. 2, с. 95).

¹⁴² - См.: Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2-х т. М., 1989, т. 2, с. 86–158 («Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах»).

¹⁴³ - Цитата из стихотворения Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной...» (начало 1830-х гг.) См.: Тютчев Ф.И. Сочинения. В 2-х т. М., 1980, т. 1, с. 73.

¹⁴⁴ - Точнее: «Закон саморазрушения и закон самосохранения одинаково сильны в человечестве» (Достоевский Ф.М. Идиот. Ч. 3, гл. IV).

¹⁴⁵ - Противопоставление «наук о природе» «наукам о культуре» было теоретически обосновано неокантианцами Баденской школы, особенно В. Вин-дельбандом и Г. Риккертом. Последний, в частности, считал, что эти два типа наук различаются прежде всего по своим методам познания: «Естествознание генерализирует» (т.е. обобщает и устанавливает общие закономерности), в то время как «цель истории» заключается в «изображении единичного и индивидуального хода действительности» (Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911, с. 81, 97).

¹⁴⁶ - Без гнева и пристрастия (лат.) – выражение Тацита («Анналы», I, 1). См.: Тацит К. Сочинения. В 2-х т. М., 1993, т. 1, с.7.

¹⁴⁷ - Эвристичность (от греч. [...] – отыскиваю, открываю) – способность открывать новое.

¹⁴⁸ - с точки зрения (лат.).

¹⁴⁹ - См. прим. 120.

¹⁵⁰ - Перечисленным авторам принадлежат следующие работы: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. СПб., 1871 (переиздание: М., 1991); Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М., 1876 (переиздание: М., 1992); Шпенглер О. Закат Европы (1918; рус. перевод: т. 1–2. М., 1993–1998), Шубарт В. Европа и душа Востока (1938; рус. перевод: М., 1997).

¹⁵¹ - В дополнениях к трактату «Мир как воля и представление» Шопенгауэр пишет: «Истинная философия истории заключается в понимании того, что во всех бесконечных изменениях и переплетениях перед нами всегда одна и та же одинаковая и неизменная сущность, которая сегодня совершает

то же, что вчера и что совершала всегда...» (Шопенгауэр А. О воле в природе. Мир как воля и представление. Т. II. М., 1993, с. 464–465). Аналогичную по сути мысль Шопенгауэр высказывает и в «Афоризмах житейской мудрости»: «...Жизнь каждого человека, несмотря на все внешние перемены, носит сплошь один и тот же характер и может быть уподоблена ряду вариаций на одну тему» (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 264).

¹⁵² - См.: Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990, с. 165; у Бердяева: «Культура всегда бывала великой неудачей жизни».

¹⁵³ - Эти слова Плотина неоднократно приводит в своих сочинениях И.О. Лос-ский, не указывая источник цитирования. См.: Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 48, 305.

¹⁵⁴ - Неточная цитата из «Любовных элегий» Овидия (III, 11, 39). Похожая по смыслу строчка встречается и у Марциала (Эпиграммы. XII, 47).

¹⁵⁵ - См.: Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915; Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939 (книга «Непостижимое» переиздана в Москве в 1990 в составе сборника «Сочинения»).

¹⁵⁶ - Всеединство – одна из основных категорий философии В.С. Соловьева, которую он разрабатывал в «Критике отвлеченных начал», «Чтениях о Богочеловечестве», в книге «Россия и Вселенская Церковь». Подробнее см. статью В.И. Кураева «Всеединство» в словаре «Русская философия» (М., 1995, с. 98–103).

¹⁵⁷ - См. трактат «О неинном» (Николай Кузанский. Сочинения. В 2-х т. М., 1980, т. 2, с. 183–247).

¹⁵⁸ - Брахман – термин древнеиндийской философии, означающий и абсолютную субстанцию, и абсолютное сознание; о Нирване см. прим. 60.

¹⁵⁹ - «Мистическая ночь» (точнее «Темная Ночь» – *Noche oscura*) – сочинение испанского мистика XVI века Иоанна Креста (Хуана де ла Круса), прозванного «учителем Ничто» (*Doctor*

Nihilis). Подробнее о нем см.: Мережковский Д.С. Испанские мистики. Томск, 1998, с. 111–205.

¹⁶⁰ - Бог, согласно Экхарту, открывается как Бог твари и человеку, как сотворенному; Божество же есть Бог сокрытый, отрешенный от этого разделения.

¹⁶¹ - Цитата из второй части «Фауста» Гете (действие 1, сцена «Мрачная галерея»). В переводе Н.А.Холодковского – «... я все найти мечтаю». См.: Гете И.В. Фауст. СПб., 2000, с. 276.

¹⁶² - В западноевропейской философии со времен средневековья известно несколько способов доказательства бытия Бога: космологическое, метафизическое, онтологическое, телеологическое и др. Все они подробно рассмотрены в «Лекциях о доказательстве бытия Бога» Гегеля. См.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. М., 1974, т. 2, с. 337–495.

¹⁶³ - См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994, с. 332–341.

¹⁶⁴ - Тезис третьей антиномии чистого разума гласит: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit)» (Там же, с. 278).

¹⁶⁵ - См. прим. 148.

¹⁶⁶ - «Дурная бесконечность, или отрицательная бесконечность, – по словам Гегеля, – есть... отрицание конечного, которое, однако, снова возникает и, следовательно, не снимается; или, иными словами, эта бесконечность выражает только долженствование снятия конечного» (Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 232).

¹⁶⁷ - См.: Whitehead A.N. Principia mathematica. Vol. 1–3. Cambridge, 1910–1913.

¹⁶⁸ - Точнее: «Мгновение – это та двузначность, в которой время и вечность касаются друг друга» (Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, 184).

¹⁶⁹ - Панентеизм (от греч. *παν* *е'v* *9sa* – всё в боге) – религиозно-философское учение; термин введен в 1828 г. К. Краузе. Согласно Лосскому, панентеизм – это «утонченные

системы пантеизма, напр. выработанная Плотиной в древности или Эд. Гартманом в новое время», которые «утверждают частичное тождество мира и Бога» (Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994, с. 322).

¹⁷⁰ - Гностики – сторонники религиозно-философских учений середины II в. н.э. (были гностики-язычники и гностики-христиане). В гностических системах преобладали религиозно-дуалистические представления; согласно гностическим системам, борьба света и тьмы, добра и зла, материи и духа представляет собой космическое, природное явление и в принципе неразрешима.

¹⁷¹ - См.: Mill J. St. Nature, the utility of Religion and Theism. London, 1874.

¹⁷² - Греческие слова «мэон» и «укон» означают небытие; однако «мэон», в отличие от «укона», есть небытие относительное, «еще (или уже) небытие», «пока небытие». По определению С.Н. Булгакова, «мэон есть беременность, укон – бесплодие» (Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 162).

¹⁷³ - О «философии свободы» Н.А. Бердяева см.: Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., 1996, с. 360–364; приведенная цитата – на с. 361.

¹⁷⁴ - См.: Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. М, 1993, т. 2, с. 301–333 («Софист», 236d-259d: Диалектика бытия и небытия).

¹⁷⁵ - Библейское учение о сотворении мира из Ничто (ex nihilo) сформулировано только в одном месте Библии – во Второй книге Маккавейской (7,28)

¹⁷⁶ - Выражение из лекции М. Хайдеггера «Что такое метафизика?» (1929). В переводе В.В. Бибихина: «Ничто ничтожит» (Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993, с. 22).

¹⁷⁷ - По Гегелю, «становление есть нераздельность бытия и ничто» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М, 1970, т. 1, с. 166).

¹⁷⁸ - Бытие и небытие (лат.)

¹⁷⁹ - Хорошо весьма (церк.-слав.) – этими словами заканчивается каждый день творения в Библии.

¹⁸⁰ - о софиологии С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского и В.С. Соловьева см. статью А.П. Козырева в словаре «Русская философия» (М., 1995, с. 465–469).

¹⁸¹ - Этой максимы – буквально – нет в сочинениях Тертуллиана (она была приписана ему в средние века). Но она все же «вполне соответствовала его действительному кредо, не только теологическому, но и общемировоззренческому» (Майоров ГГ. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 113).

¹⁸² - Точнее, между красотой «фиксированной» и «свободной». «Красота, – пишет Кант, – для которой надлежит искать идеал, должна быть красотой несвободной, а фиксированной понятием объективной целесообразности, следовательно, должна принадлежать объекту не совершенно чистого, а частично интеллектуализированного вкуса... Мыслить идеал прекрасных цветов, прекрасной мебелировки, прекрасного пейзажа невозможно... Лишь то, что имеет цель своего существования... лишь человек... способен быть идеалом красоты... » (Кант И. Критика способности суждения. М., 1994, с. 101–102).

¹⁸³ - Эпиграф к четвертой главе «Пиковой дамы»: «Человек, у которого нет никаких нравственных правил и ничего святого!» (Пушкин А.С. Собрание сочинений. В 10-ти т. М., 1981, т. V, с. 222).

¹⁸⁴ - «...Для того, кто стал бы сомневаться во всем, – пишет Декарт в «Первоначалах философии», – невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается...» (Декарт Р. Сочинения. В 2-х т. М., 1989, т. 1, с. 306).

¹⁸⁵ - См.: Шелер М. Избранные произведения. М., 1994, с. 299–328 (раздел «Материальное а priori в этике» из книги «Формализм в этике и материальная этика ценностей»).

¹⁸⁶ - Это определение содержится в книге «Ценность и бытие» (1931): «Ценность есть нечто выходящее за пределы противоположности субъекта и объекта, так как обуславливается отношением субъекта к тому, что выше

всякого субъектного бытия, именно к Абсолютной полноте бытия» (Лосский И.О. Бог и мировое зло. М., 1994, с. 287).

¹⁸⁷ - Один из фрагментов Паскаля гласит: «У сердца свой рассудок, который рассудку недоступен» (Паскаль Б. Мысли. 1995, с. 189).

¹⁸⁸ - Эйдос – многозначный термин античной философии, означающий «вид», «форму», «фигуру»; у Платона – синоним «идеи», в феноменологии Гуссерля – чистая сущность, объект интеллектуальной интуиции.

¹⁸⁹ - См. прим. 81.

¹⁹⁰ - Одна из формулировок категорического императива Канта: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы» (Кант И. Критика практического разума. СПб., 1995, с. 84).

¹⁹¹ - Цитата из «Записной книжки» Гоголя 1846 г. См.: Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений. Берлин, 1921, т. 10, с. 154. Бердяев избрал эти слова в качестве эпиграфа к своей книге «О назначении человека» (М., 1993, с. 33).

¹⁹² - См. прим. 78.

¹⁹³ - См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Кн. 11, гл. III («Бесенок»).

¹⁹⁴ - Согласно «готтентотской морали», разница между добром и злом состоит в следующем: «добро – это когда я уведу чужих жен и коров, а зло – когда у меня уведут моих». См.: Соловьев В.С. Сочинения. В 2-х тт. М., 1988, т. 2, с. 651 («Три разговора»); т. 1, с. 98–99 («Оправдание добра»). После В.С. Соловьева выражение «готтентотская мораль» и ее определение стали расхожими.

¹⁹⁵ - Описание мусульманского рая («джанна») содержится в разных сурах Корана (47, 16–17; 55, 54–76; 56, 12–39; 76, 12–22). Праведники пребывают там в садах «темно-зеленых», «там – реки из воды непортящейся и реки из молока... реки из вина, приятного для пьющих, и реки из меда очищенного». Праведникам в раю даны в «супруги чистые» (гурии), всегда остающиеся девственницами; даны на сроки, зависящие от

числа благочестивых поступков, совершенных праведниками. См.: Пиотровский МБ. Джанна // Мифы народов мира. Энциклопедия. М., 1991, т. 1, с. 373.

¹⁹⁶ - Речь идет о книге П.А. Кропоткина «Взаимопомощь как фактор эволюции» (см. прим. 138).

¹⁹⁷ - Шиллер Ф. Сочинения. В 7-ми т. М., 1955, т. 1, с. 243: «Философы».

¹⁹⁸ - «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» (Кант И. Критика практического разума. СПб, 1995, с. 90).

¹⁹⁹ - См. прим. 109.

²⁰⁰ - См.: Тагор Р. Творчество жизни (Сидхна). М., 1917; Литман АД. Современная индийская философия. М, 1985, с. 171.

²⁰¹ - См. прим. 73.

²⁰² - По мнению Шопенгауэра, «практический разум и категорический императив Канта – совершенно произвольные, необоснованные и выдуманные предположения... кантовская этика лишена солидного фундамента» (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М, 1992, с. 134).

²⁰³ - Это так называемые первичные данные нравственности, которые В.С. Соловьев перечисляет и анализирует в своем трактате «Оправдание добра»: «Основные чувства стыда, жалости и благоговения исчерпывают область возможных отношений человека к тому, что ниже его, что равно ему и что выше его» (Соловьев В.С. Сочинения. В 2-х т. М, 1988, т. 1, с. 130).

²⁰⁴ - Симпатические чернила – бесцветные жидкости, используемые для тайнописи. Для выявления текста необходимо нагревание документа, исследование в ультрафиолетовых лучах, воздействие на документ химическими реактивами и т.п.

²⁰⁵ - «Совесть говорит единственно и неизменно в модусе молчания» (Хайдеггер М. Бытие и время. М, 1997, с. 273).

²⁰⁶ - Точнее говоря, не «совесть», а «демон» (даймон, гений) Сократа, о котором неоднократно упоминается в диалогах Платона («Феаг», 128d–131a; «Евтифрон», 3d; «Федр», 242 c) «Мой гений, – говорит Сократ, – всегда удерживает меня от того, что я собираюсь сделать...» (Платон. Собрание сочинений. В 4-х т. М, 1993, т. 2, с. 150).

²⁰⁷ - Цитата из «Метаморфоз» (VII, 20–21) Овидия. Ср. перевод С. Шервинского: «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь» (Овидий. Собрание сочинений. СПб., 1994, т. II, с. 141–142).

²⁰⁸ - Неточная цитата из Послания апостола Павла: «Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим. 7:15).

²⁰⁹ - По словам Ницше («Так говорил Заратустра», ч. 1: «О новом кумире»), «государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ». См.: Ницше Ф. Сочинения. В 2-х т. М, 1990, т. 2, с. 35.

²¹⁰ - См.: Маркс К. Капитал. Т. 1. М, 1978, с. 80–94 («Товарный фетишизм и его тайна»).

²¹¹ - Здесь и в конце следующего абзаца апостол Павел цитируется неточно: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать» (Рим. 5:20).

²¹² - Заключительные строки стихотворения Тютчева «О чем ты воешь, ветр ночной...»: О! Бурь заснувших не буди – Под ними хаос шевелится!... (Тютчев Ф.И. Сочинения. В 2-х т. М, 1980, т. 1, с. 73).

²¹³ - От лат. *sublimatio* – высоко поднимаю, возношу. Одно из основных понятий психоанализа, введенное З. Фрейдом. Сублимация означает трансформацию сексуальных влечений в социально приемлемую форму. С помощью этого понятия Фрейд выводит из низших психических форм высшие – такие как научная деятельность, художественное и философское творчество.

²¹⁴ - *Libido* (лат.) – в психоанализе синоним сексуального влечения, а также синоним влечения к жизни (Эроса).

Изначальное значение слова «либидо» – распущенность, распутство, похоть (см.: Августин. Исповедь, VIII, V, 10).

²¹⁵ - Точнее: не видеть «сон про белого быка». Этот сон Фома Фомич Опискин (из повести Ф.М. Достоевского «Село Степанчиково и его обитатели») запретил видеть дворовому мальчику Фалалей. «Да пусто б его взяло, треклятого! – сокрушается Фалалей, – каждую ночь снится! Каждый раз с вечера молюсь: «Сон, не снись про белого быка, сон, не снись про белого быка!» А он тут как тут, проклятый, стоит передо мной, большой, с рогами, тупоголовый такой, у-у-у!» (Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. В 12-ти т. М, 1982, т. 2, с. 210).

²¹⁶ - Мф. 5:17.

²¹⁷ - По-латыни religio означает «связываю», «соединяю»; отсюда популярное этимологическое определение религии как «соединения» верующих с Богом и верующих друг с другом.

²¹⁸ - Цитируется неточно; у Достоевского «молитва великого Гете» звучит так: «Великий Дух, благодарю Тебя за лик человеческий, Тобою данный мне» (Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30-ти т. Л, 1981, т. 22, с. 6).

²¹⁹ - в современных переводах речь идет о «высоте» и «величине» ценностей См.: Шелер М. Избранные произведения. М, 1994, с. 323–328.

²²⁰ - Цитата из стихотворения «Мы сошлись с тобой недаром» (15 сентября 1892). См.: Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М., 1990, с. 75.

²²¹ - «Тот, кто не способен вступить в общение – пишет Аристотель в «Политике» (1253a25–30), – или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством». Определение «человек – существо общественное» Аристотель дважды повторяет в «Никомаховой этике» (1097b12, 1169b18). См.: Аристотель. Сочинения. В 4-х т. М, 1984, т. 4, с. 379, 63, 259.

²²² - См. прим. 118.

²²³ - См. прим. 115.

²²⁴ - См.: Мф. 16:26: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?»

²²⁵ - Выражение из стихотворения А.С. Пушкина «Герой» (1830): Тьмы низких истин мне дороже Нас возвышающий обман... (Пушкин А.С. Собрание сочинений. В 10-ти т. М., 1981, т. II, с. 192).

²²⁶ - Ин. 8:32; цитируется неточно.

²²⁷ - См.: Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. Л., 1974, т. X, с. 198.

²²⁸ - Tat twam asi (это – ты) – цитата из Чхандогья упанишады (VI, 12, 1–3). «»Принеси мне плод этой смоковницы». – «Вот он, господин!» – «Разломи его!» – «Я разломил его, господин». – «Что видишь ты в нем?» – «Нежные зерна, господин». – «Разломи одно из них!» – «Я разломил его, господин». – «Что видишь ты в нем?» – «Ровно ничего, господин». И сказал он ему: «Это тонкая часть, которой ты, дорогой мой, не замечаешь. Из нее, дорогой мой, из этой тонкой части, возникла вся эта большая смоковница. Верь мне, дорогой мой. Эта тонкая часть есть весь этот мир, это – истина, это – атман, это ты»...» (Древнеиндийская философия. М., 1972, с. 115–116). Это выражение цитирует А. Шопенгауэр в книге «Об основе морали»: «Моя истинная, внутренняя сущность существует в каждом живущем столь же непосредственно, как она в моем самосознании обнаруживается лишь мне самому. Именно это убеждение, для которого в санскрите имеется постоянное выражение в формуле tat twam asi, т.е. «это ты», – именно оно выступает в виде сострадания, так что на нем основана всякая подлинная, т.е. бескорыстная, добродетель, и его реальным выражением служит всякое доброе дело» (Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М., 1992, с. 254).

²²⁹ - в современном переводе А.В. Лебедева: «Тайная гармония лучше явной» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. I, с. 192).

²³⁰ - Букв.: ничто не внутри, ничто не вовне, ибо то, что внутри, есть и вовне (нем.) – из стихотворения Гете «Эпиррема» (1819–820). См.: Гете И.В. Собрание сочинений. В 13-ти т. Юбилейное издание. М.-Л., 1932, т. 1, с. 11.

²³¹ - См. прим. 148.

²³² - Название книги Ф. Ницше.

²³³ - Цитата из «Моцарта и Сальери» А.С. Пушкина. См.: Пушкин А.С. Собрание сочинений. В 10-ти т. М., 1981, т. IV, с. 294.

²³⁴ - о красоте (точнее – «идеале») Мадонны и Содома рассуждает Митя Карамазов в романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (ч. 1, кн. 3, гл. III).

²³⁵ - Цитата из стихотворения А.К. Толстого, названного по первой строке (1856). См.: Толстой А.К. Сочинения. В 2-х т. М., 1981, т. 1, с. 76).

²³⁶ - Эта точка зрения получила название «морального декретализма»: Бог творит те или иные моральные ценности не потому, что хочет осуществить то или иное абсолютное добро, но добром человек должен считать лишь то, что захотел Бог (и что бессилён понять человек). См.: Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979, с. 403.

²³⁷ - Цитируются (с типичным искажением) слова Маркса из статьи «К критике гегелевской философии права. Введение»: «Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа» (Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-е, т. 1, с. 415).

²³⁸ - у Достоевского: «коли Бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе» («Братья Карамазовы», ч. 4, кн. 11, гл. VIII).

²³⁹ - Об одном из таких случаев рассказывается в книге В.Н. Ильина «Преподобный Серафим Саровский» (1925, с. 59–61). См. также: Лос-ский И.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 287.

²⁴⁰ - Цитата из «Записной книжки» Ф.М. Достоевского (Записные тетради Ф.М. Достоевского. М., 1935).

²⁴¹ - См.: Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, с. 13–109.

²⁴² - Денница – в славянской мифологии образ полуденной зари, отождествленный в позднейшей христианской традиции с Люцифером (сатаной), о котором в книге пророка Исаяи говорится следующее: «Как упал с неба, денница, сын зари! Разбился о землю, попиравший народы. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севера; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низвержен в ад, в глубины преисподней» (Ис. 14:12–15).

²⁴³ - «Правопорядок, – пишет Шеллинг в «Системе трансцендентального идеализма», – не моральное, а чисто природное устройство, над которым свобода столь же не властна, как и над чувственной природой. Поэтому неудивительно, что все попытки преобразовать этот порядок в моральный оказываются неприемлемыми из-за проявляющегося в них неразумия и его непосредственного следствия – чудовищного деспотизма» (Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2-х т. М., 1987, т. 1, с. 448).

²⁴⁴ - См. прим. 11.

²⁴⁵ - См.: Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4-х т. М., 1989, т. 4, с. 143–144 («Теодицея», часть 1, § 20).

²⁴⁶ - Имеется в виду разговор Алеши и Ивана Карамазовых в «Братьях Карамазовых» Ф.М. Достоевского (кн. V, гл. IV: «Бунт»), в ходе которого Иван высказывает мысль, что мировую гармонию честнее не принимать, потому что «не стоит она слезинки хотя бы одного замученного ребенка... Слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно» (Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30-ти т. Л., 1976, т. 14, с. 223).

²⁴⁷ - Цитата из стихотворения Гете «Арфист» (1795): Кто с хлебом слез своих не ел. Кто в жизни целыми ночами На ложе, плача, не сидел, Тот незнаком с небесными властями. (Гете И.В. Собрание сочинений. В 10-ти т. М., 1975, т. 1, с. 179; перевод Ф.И. Тютчева).

²⁴⁸ - Цитата из стихотворения «Муза» (8 мая 1887). См.: Фет А.А. Вечерние огни. М., 1987, с. 243.

²⁴⁹ - См. прим. 238. «Ясновидцем духа» назвал Достоевского Д.С. Мережковский, противопоставив его в этом отношении, Л.Н. Толстому – «ясновидцу плоти». См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники. М., 1995.

²⁵⁰ - Неточная цитата из поэмы А.А. Блока «Возмездие»; у Блока – «здесь зрели темные дела» (Блок А.А. Сочинения. В 2-х т. М., 1955, т. I, с. 484).

²⁵¹ - Один из немногих сохранившихся фрагментов Анаксимандра гласит: «А из каких начал вещали рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу возмещение неправды в назначенный срок времени» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989, ч. I, с. 127).

²⁵² - См. прим. 28.

²⁵³ - См. прим. 78.

²⁵⁴ - Проблема «радикального зла» была впервые сформулирована И. Кантом (ему же принадлежит и само это понятие). В отличие от гуманистов нового времени, полагавших, что человек по природе добр, сторонники концепции «радикального зла» считают, что зло коренится в самой природе человека. Склонность ко злу принадлежит человеку как таковому. Подробному анализу этой проблемы посвящена статья К. Ясперса «Радикальное зло у Канта» (сборник переводов «Философия Канта и современность». М., 1976, ч. II, с. 59–88). Об «изначальном зле в человеке» писал в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» Шеллинг. См.: Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения. В 2-х т. М., 1989, т. 2, с. 133–134.

²⁵⁵ - о мазохизме см.: Захер-Мазох Л. фон. Венера в мехах; Делез Ж. Представление Захер-Мазоха; Фрейд З. Работы о мазохизме. М., 1992. О садизме см.: Маркиз де Сад и XX век. М., 1992.

²⁵⁶ - Цитируется неточно; у Достоевского: «В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей» («Братья Карамазовы», ч. 1, кн. 3, гл. III).

²⁵⁷ - «Максимы», № 218. См.: Ларошфуко Ф. де. Максимы; Паскаль Б. Мысли; Лабрюйер Ж. де. Характеры. М., 1974, с. 58.

²⁵⁸ - Быт. 3:5.

²⁵⁹ - о «прыжке из царства необходимости в царство свободы» Ф. Энгельс писал в «Анти-Дюринге». См.: Маркс К, Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т. 20, с. 295.

²⁶⁰ - См. прим. 198.

²⁶¹ - Это не совсем точно. Соне Раскольников говорит: «Разве я старушонку убил? Я себя убил, а не старушонку!» (ч. 5, IV). В другом месте романа (ч. 3, VI) в ходе внутреннего монолога он произносит похожую фразу: «...Я не человека убил, я принцип убил!».

²⁶² - См. прим. 11.

²⁶³ - См.: Guyau J.M. Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction. Paris, 1935.

²⁶⁴ - «Этика», ч. V, теорема 42.

²⁶⁵ - Втор. 32:35; Рим. 12:19. Слова, которые Л.Н. Толстой избрал эпиграфом к роману «Анна Каренина».

²⁶⁶ - Цитата из трагедии У. Шекспира «Макбет» (действие I, картина 2): Всюду разносилось: «Не надо больше спать. Гламисский тан Зарезал сон, и больше тан Кавдорский Не будет спать, Макбет не будет спать!» (Перевод Б.Л. Пастернака).

²⁶⁷ - Неточная цитата из «Преступления и наказания» (ч. 2, II). На следующий день после преступления Раскольников, стоя у перил Николаевского моста, бросил в воду монету, которую подала ему пожилая купчиха. Затем он повернулся и пошел домой. «Ему показалось, что он как будто ножницами отрезал себя сам от всех и всего в эту минуту» (Достоевский Ф.М. Собрание сочинений. В 12-ти т. М., 1982, т. 5, с. 113).

²⁶⁸ - об этом своем видении Э. Сведенборг рассказывает в «Memorabilia» (приложении к его главному сочинению «Arcana Coelestia» [Небесные тайны], изданному в Лондоне в 1749–1756 гг.). Весь этот рассказ в своем переводе привел В.С. Соловьев в

статье «Сведенборг», написанной для Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона. См.: Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10-ти т. СПб., б/г, т. X, с. 495–496; Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995, с. 279 (Лосский приводит этот отрывок из Сведенборга в переводе В.С. Соловьева).

²⁶⁹ - «Братья Карамазовы» [ч. 2, кн. 6, гл. III, и)].

¹ - *Если аспект борьбы более бросается в глаза, чем скрытый, глубинный аспект симпатической солидарности, то происходит это потому, что борьба воспринимается нами всегда на неосознанном фоне солидарности, подобно тому как болезнь более ощутительна, чем здоровье, потому что она воспринимается на фоне здоровья как чего-то самоочевидного.

² - **Неовитализм – довольно распространенное в современной биологии направление, отрицающее принципиальную возможность сведения биологической жизни к механическим, материальным процессам и утверждающее наличие сверхмеханического, сверхматериального фактора в основе каждого организма. Этот жизненный фактор неовиталисты вслед за Аристотелем называют «энтелехией». Главный представитель неовитализма – Дриш, пришедший к своей теории на основании ряда экспериментальных опытов. Особенно интересны его опыты с явлением регенерации (восстановления). Так, разрезая яйца морского ежа, он сумел получить из них соответственно меньших морских ежей. Дриш считает, что принципиально невозможно, чтобы даже сложная машина (а строение всякого организма, согласно механицизму и материализму, подобно строению сложной машины), будучи разделенной пополам, осталась по строению подобной себе. Отсюда он делает вывод, что в течение материальной стороны биологических процессов постоянно вмешивается регулирующий сверхматериальный фактор.

³ - ***Холизм (от греческого ο λ ο ς – целый) – направление в биологии и физике, исследующее целостные (т.е. несводимые к сумме частей) структуры, главным образом в области органической жизни. Основатель этого направления – фельдмаршал Смэтс (глава Южно-Африканского Союза).

Холизм противопоставляет себя всякому механицизму. Это течение родственно неовитализму, но расходится с ним в том, что не признает наличия сверхматериального, вне организма находящегося фактора. Холизм считает, что принцип целостности заключен в самой структуре организмов. Кроме того, холизм пытается понять физические законы как крайнее упрощение законов биологических, считая ложной и необоснованной попытку свести законы биологии к усложнению законов физико-химических.

4 - ****Соответственно этому, эволюция понимается исключительно как результат воздействия внешних факторов, как своего рода равнодействующая этих факторов.

5 - *****Христианская любовь к ближнему возможна лишь через служение Богу и Его Царству, когда я вижу в своем ближнем потенциального члена этого Царства, усматривая в нем, даже в состоянии падения, образ и подобие Божие.