

СОДЕРЖАНИЕ

1. Бердяев Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники (1933)	2
2. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике (1939)	16
3. Фреге Готтлоб. Мысль: логическое исследование (1918).....	30
4. Соловьёв Вл. С. Оправдание добра. Нравственная философия (1897).....	41
5. Франк С.Л. Религия и наука (1953)	54
6. Франк С.Л. Планомерность и спонтанность в общественной жизни (1930).....	70
7. Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре (1922).....	80
8. Алексеев Н.Н. Собственность и социализм (1928).....	89
9. Райл Гилберт. Понятие сознания (1949)	101
10. Лопатин Л.М. Аксиомы философии (1905).....	123
11. Риккерт Г. Ценность и действительность (1910)	136

1. Бердяев Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники (1933)

Бердяев Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники // Путь. - Май 1933.- № 38. - С. 3-38.

I.

Не будет преувеличением сказать, что вопрос о технике стал вопросом о судьбе человека и судьбе культуры. В век маловерия, в век ослабления не только старой религиозной веры, но и гуманистической веры XIX века единственной сильной верой современного цивилизованного человека остается вера в технику, в ее мощь и ее бесконечное развитие. Техника есть последняя любовь человека, и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви. И все, что происходит с миром, питает эту новую веру человека. Человек жаждал чуда для веры, и ему казалось, что чудеса прекратились. И вот техника производит настоящие чудеса. Проблема техники очень тревожна для христианского сознания, и она не была еще христианами осмыслена. Два отношения существуют у христиан к технике, и оба недостаточны. Большинство считает технику религиозно нейтральной и безразличной. Техника есть дело инженеров. Она дает усовершенствования жизни, которыми пользуются и христиане. Техника умножает блага жизни. Но эта специальная область, не затрагивающая никак сознания и совести христианина, не ставит никакой духовной проблемы. Христианское же меньшинство переживает технику апокалиптически, испытывает ужас перед ее возрастающей мощью над человеческой жизнью, готова видеть в ней торжество духа антихриста, зверя, выходящего из бездны. Злоупотребление апокалипсисом особенно свойственно русским православным. Все, что не нравится, все, что разрушает привычное, легко объявляется торжеством антихриста и приближением конца мира. Это есть ленивое решение вопроса. В основании его лежит аффект страха. Впрочем, первое решение в смысле нейтральности тоже ленивое, оно просто не видит проблемы.

Технику можно понимать в более широком и в более узком смысле... Мы говорим не только о технике экономической, промышленной, военной, технике, связанной с передвижением и комфортом жизни, но и о технике мышления, стихосложения, живописи, танца, права, даже о технике духовной жизни, мистического пути. Так, напр., йога есть своеобразная духовная техника. Техника повсюду учит достигать наибольшего результата при наименьшей трате сил. И такова особенно техника нашего технического, экономического века. Но в нем достижения количества заменяют достижения качества, свойственные технику-мастеру старых культур. Шпенглер в своей новой небольшой книге определяет технику как борьбу, а не орудие. Но, бесспорно, техника всегда есть средство, орудие, а не цель.

Не может быть технических целей жизни, могут быть лишь технические средства, цели же жизни всегда лежат в другой области, в области духа. Средства жизни очень часто подменяют цели жизни, они могут так много занимать места в человеческой жизни, что цели жизни окончательно и даже совсем исчезают из сознания человека. И в нашу техническую эпоху это происходит в грандиозных размерах. Конечно, техника для ученого, делающего научные открытия, для инженера, делающего изобретения, может стать главным содержанием и целью жизни. В этом случае техника, как познание и изобретение, получает духовный смысл и относится к жизни духа. Но подмена целей жизни техническими средствами может означать умаление и угашение духа, и так это и происходит. Техническое орудие по природе своей гетерогенно как тому, кто им пользуется, так и тому, для чего им пользуются, гетерогенно человеку, духу и смыслу. С этим связана роковая роль господства техники в человеческой жизни. Одно из

определений человека как homo faber - существо, изготавливающее орудие, которое так распространено в историях цивилизаций, уже свидетельствует о подмене целей жизни средствами жизни. Человек, бесспорно, инженер, но он изобрел инженерное искусство для целей, лежащих за его пределами. Тут повторяется то же, что с материалистическим пониманием истории Маркса. Бесспорно, экономика есть необходимое условие жизни, без экономического базиса невозможна умственная и духовная жизнь человека, невозможна никакая идеология. Но цель и смысл человеческой жизни лежит совсем не в этом необходимом базисе жизни. То, что является наиболее сильным по своей безотлагательности и необходимости, совсем не является от того наиболее ценным. То же, что стоит выше всего в иерархии ценностей, совсем не является наиболее сильным. Можно было бы сказать, что наиболее сильной в нашем мире является грубая материя, но она же и наименее ценна, наименее же сильным в нашем грешном мире представляется Бог, Он был распят миром, но Он же является верховной ценностью. Техника обладает такой силой в нашем мире совсем не потому, что она является верховной ценностью.

Мы стоим перед основным парадоксом: без техники невозможна культура, с нею связано самое возникновение культуры, и окончательная победа техники в культуре, вступление в техническую эпоху влечет культуру к гибели. В культуре всегда есть два элемента - элемент технический и элемент природно-органический. И окончательная победа элемента технического над элементом природно-органическим означает перерождение культуры во что-то иное, на культуру уже не похожее. Романтизм есть реакция природно-органического элемента культуры против технического ее элемента. Поскольку романтизм восстает против классического сознания, он восстает против преобладания технической формы над природой. Возврат к природе есть вечный мотив в истории культуры, в нем чувствуется страх гибели культуры от власти техники, гибели целостной человеческой природы. Стремление к целостности, к органичности есть также характерная черта романтизма. Жажда возврата к природе есть воспоминание об утраченном рае, жажда возврата в него. И всегда доступ человека в рай оказывается загражденным.

Можно установить три стадии в истории человечества - природно-органическую, культурную в собственном смысле и технически-машинную. Этому соответствует различное отношение духа к природе - погруженность духа в природу; выделение духа из природы и образование особой сферы духовности; активное овладение духом природы, господство над ней. Стадии эти, конечно, нельзя понимать исключительно как хронологическую последовательность, это прежде всего разные типы. И человек культуры все еще жил в природном мире, который не был сотворен человеком, который представлялся сотворенным Богом. Он был связан с землей, с растениями и животными. Огромную роль играла теллурическая мистика, мистика земли. Известно, какое большое значение имели растительные и животные религиозные культы. Преображенные элементы этих культов вошли и в христианство. Согласно христианским верованиям, человек из земли вышел и в землю должен вернуться. Культура в период своего цветения была еще окружена природой, любила сады и животных. Цветы, тенистые парки и газоны, реки и озера, породистые собаки и лошади, птицы входят в культуру. Люди культуры, как ни далеко они ушли от природной жизни, смотрели еще на небо, на звезды, на бегущие облака. Созерцание красот природы есть даже по преимуществу продукт культуры. Культуру, государство, быт любили понимать органически, по аналогии с живыми организмами. Процветание культур и государств представлялось как бы растительно-животным процессом. Культура полна была символами, в ней было отображение веба в земных формах, даны были знаки иного мира в этом мире. Техника же чужда символики, она реалистична, она ничего не отображает, она создает новую действительность, в ней все присутствует тут. Она отрывает человека и от природы и от миров иных.

Основным для нашей темы является различие между организмом и организацией. Организм рождается из природной космической жизни, и он сам рождает.

Признак рождения есть признак организма. Организация же совсем не рождается и рождает. Она создается активностью человека, она творится, хотя творчество это и не есть высшая форма творчества. Организм не есть агрегат, он не составляется из частей, он целостен и целостным рождается, в нем целое предшествует частям и присутствует в каждой части. Организм растет, развивается. Механизм, созданный организационным процессом, составляется из частей, он не может расти и развиваться, в нем целое не присутствует в частях и не предшествует частям. В организме есть целесообразность, имманентно ему присущая, она вкладывается в него Творцом или природой, она определяется господством целого над частями. В организации есть целесообразность совсем другого рода, она вкладывается в нее организатором извне. Механизм составляется с подчинением его определенной цели, но он не рождается с присущей ему целью. Часы действуют очень целесообразно, но эта целесообразность не в них, а в создавшем и заведшем их человеке. Организованный механизм в своей целесообразности зависит от организатора. Но в нем есть инерция, которая может действовать на организатора и даже поработать его себе. В истории были организованные тела, подобные жизни организмов. Так, патриархальный строй, натуральное хозяйство представлялись органическими и даже вечными в этой своей органичности. Органический строй обычно представлялся созданным не человеком, а или самой природой, или Творцом мира.

Долгое время была вера в существование вечного объективного порядка природы, с которым должна быть согласована и которому должна быть подчинена жизнь человека. Природному придавался как бы нормативный характер. Согласно с природой представлялось и добрым и справедливым. Для древнего грека и для средневекового человека существовал неизменный космос, иерархическая система, вечный *ordo*. Такой порядок существовал и для Аристотеля и для св. Фомы Аквината. Земля и небо составляли неизменную иерархическую систему. Самое понимание неизменного порядка природы было связано с объективным теологическим принципом. И вот техника в той ее форме, которая торжествует с конца XVIII в., разрушает эту веру в вечный порядок природы, и разрушает в гораздо более глубоком смысле, чем это делает эволюционизм. Эволюционизм признает изменения, но эти изменения происходят в той же ступени природной действительности. Эволюционизм возник главным образом из наук биологических, и потому самое развитие было понято как процесс органический. Но мы не живем в век наук биологических, мы живем в век наук физических, в век Эйнштейна, а не в век Дарвина. Науки физические не так благоприятствуют органическому пониманию жизни природы, как науки биологические. Биология сама была механистической во второй половине XIX века, но она благоприятствовала органическому пониманию в других областях, напр., в социологии. Натурализм, как он сложился во второй половине прошлого века, признавал развитие в природе, но это развитие происходило в вечном порядке природы. Поэтому он особенно дорожил принципом закономерности процессов природы, которым гораздо меньше дорожит современная наука. Новая природная действительность, перед которой ставит человека современная техника, совсем не есть продукт эволюции, а есть продукт изобретательности и творческой активности самого человека, не процесса органического, а процесса организационного. С этим связан смысл всей технической эпохи. Господство техники и машины есть прежде всего переход от органической жизни к организованной жизни, от растительности к конструктивности. С точки зрения органической жизни техника означает развоплощение, разрыв в органических телах истории, разрыв плоти и духа. Техника раскрывает новую ступень действительности, и эта действительность есть создание человека, результат прорыва духа в природу и внедрение разума в стихийные процессы. Техника разрушает старые тела и создает новые тела, совсем не похожие на тела органические, создает тела организованные.

И вот трагедия в том, что творение восстает против своего творца, более не повинуется ему. Тайна грехопадения - в восстании твари против Творца. Она повторяется

и во всей истории человечества. Прометеевский дух человека не в силах овладеть созданной им техникой, справиться с раскованными, небывальными энергиями. Мы это видим во всех процессах рационализации в техническую эпоху, когда человек заменяется машиной. Техника заменяет органически-иррациональное организовано-рациональным. Но она порождает новые иррациональные последствия в социальной жизни. Так рационализация промышленности порождает безработицу, величайшее бедствие нашего времени. Труд человека заменяется машиной, это есть положительное завоевание, которое должно было бы уничтожить рабство и нищету человека. Но машина совсем не повинуется тому, что требует от нее человек, она диктует свои законы. Человек сказал машине: ты мне нужна для облегчения моей жизни, для увеличения моей силы, машина же ответила человеку: а ты мне не нужен, я без тебя все буду делать, ты же можешь пропадать. Система Тейлора есть крайняя форма рационализации труда, но она превращает человека в усовершенствованную машину. Машина хочет, чтобы человек принял ее образ и подобие. Но человек есть образ и подобие Бога и не может стать образом и подобием машины, не перестав существовать. Здесь мы сталкиваемся с пределами перехода от органически-иррационального к организовано-рациональному.

Организация, связанная с техникой, предполагает организующий субъект, т. е. организм, и он сам не может быть превращен в машину. Но организация имеет тенденцию и самого организатора превратить из организма в машину. Самый дух, создавший технику и машину, не может быть технизирован и машинизирован без остатка, в нем всегда останется иррациональное начало. Но техника хочет овладеть духом и рационализировать его, превратить в автомата, поработить его. И это есть титаническая борьба человека и технизироваемой им природы. Сначала человек зависел от природы, и зависимость эта была растительно-животной. Но вот начинается новая зависимость человека от природы, от новой природы, технически-машинная зависимость. В этом вся мучительность проблемы. Организм человека, психо-физический организм его сложился в другом мире и приспособлен был к старой природе. Это было приспособление растительно-животное. Но человек совсем еще не приспособился к той новой действительности, которая раскрывается через технику и машину, он не знает, в состоянии ли будет дышать в новой электрической и радиоактивной атмосфере, в новой холодной, металлической действительности, лишенной животной теплоты. Мы совсем еще не знаем, насколько разрушительна для человека та атмосфера, которая создается его собственными техническими открытиями и изобретениями. Некоторые врачи говорят, что эта атмосфера опасна и губительна. И изобретательность человека в орудиях разрушения очень превышает изобретательность в технике медицинской, целительной. Легче оказалось изобрести удушливые газы, которыми можно истребить миллионы жизней, чем способ лечения рака или туберкулеза. Организм человека оказывается беззащитным перед собственными изобретениями человека. Открытия, связанные с органической жизнью, гораздо более трудны, чем открытия, связанные с миром неорганическим, где мы вступаем в мир чудес.

II.

Господство техники и машины открывает новую ступень действительности, еще не предусмотренную классификацией наук, действительность, совсем не тождественную с действительностью механической и физико-химической. Эта новая действительность видна лишь из истории, из цивилизации, а не из природы. Эта новая действительность развивается в космическом процессе позже всех ступеней, после сложного социального развития, на вершинах цивилизации, хотя в ней действуют механико-физико-химические силы. Искусство тоже создавало новую действительность, не бывшую в природе. Можно говорить о том, что герои и образы художественного творчества представляют собой особого рода реальность. Дон-Кихот, Гамлет, Фауст, Мона Лиза Леонардо или симфония

Бетховена - новые реальности, не данные в природе. Они имеют свое существование, свою судьбу. Они действуют на жизнь людей, порождая очень сложные последствия. Люди культуры живут среди этих реальностей. Но действительность, раскрывающаяся в искусстве, носит характер символический, она отображает идейный мир. Техника же создает действительность, лишенную всякой символики, в ней реальность дана тут, непосредственно. Это действует и на искусство, ибо техника перерождает самое искусство. Об этом свидетельствует кинематограф, вытесняющий все более и более старый театр. Сила воздействия кинематографа огромна. Но он стал возможен благодаря техническим открытиям, главным образом изумительным открытиям в области света и звука, которые на людей прежних эпох должны были бы произвести впечатление настоящих чудес. Кинематограф овладевает пространствами, которыми совершенно бессилён был овладеть театр, - океанами, пустынями, горами, так же как овладевает и временем. Через говорящий кинематограф и актер и певец обращаются не к небольшой аудитории старых театров, в которых небольшое количество людей соединялось в определенном месте, а к огромным массам всего человечества, всех частей света, всех стран и народов. Это и есть самое сильное орудие объединения человечества, хотя им могут пользоваться для самых дурных и вульгарных целей. Кинематограф свидетельствует о силе реализации, присущей современной технике. Тут приоткрывается новая действительность. Но эта действительность, связанная с техникой, радикально меняющая отношение к пространству и времени, есть создание духа, разума человека, воли, вносящей свою целесообразность. Это действительность сверхфизическая, не духовная и не психическая, а именно сверхфизическая. Есть сфера сверхфизического, как и сфера сверхпсихического.

Техника имеет космогоническое значение, через нее создается новый космос. Lafitte в недавно вышедшей книге говорит, что наряду с неорганическими и органическими телами есть еще тела организованные - царство машин, особое царство. Это есть новая категория бытия. Машина действительно не есть ни неорганическое, ни органическое тело. Появление этих новых тел связано с различием между органическим и организованным. Совершенно ошибочно было бы отнести машину к неорганическому миру на том основании, что для ее организации пользуются элементами неорганических тел, взятых из механико-физико-химической действительности. В природе неорганической машин не существует, они существуют лишь в мире социальном. Эти организованные тела появляются не до человека, как тела неорганические, а после человека и через человека. Человеку удалось вызвать к жизни, реализовать новую действительность. Это есть показатель страшной мощи человека. Это указывает на его творческое и царственное призвание в мире. Но также и показатель его слабости, его склонности к рабству. Машина имеет огромное не только социологическое, но и космологическое значение, и она ставит с необычайной остротой проблему судьбы человека в обществе и космосе. Это есть проблема отношения человека к природе, личности к обществу, духа к материи, иррационального к рациональному. Поразительно, что до сих пор не была создана философия техники и машины, хотя на эту тему написано много книг. Для создания такой философии уже многое подготовлено, но не сделано самое главное, не осознана машина и техника как проблема духовная, как судьба человека. Машина рассматривается лишь извне, лишь в социальной проекции. Но изнутри она есть тема философии человеческого существования (Existenzphilosophie). Может ли человек существовать лишь в старом космосе, физическом и органическом, который представлялся вечным порядком, или он может существовать и в новом, ином, неведомом еще космосе? Христианство, с которым связана судьба человека, поставлено перед новым миром, и оно еще не осмыслило своего нового положения. От этого зависит и построение философии техники, ибо вопрос должен быть прежде решен в духовном опыте, чем он решается в философском познании. Так всегда бывает, хотя бы философское познание этого не замечало.

Что означает техническая эпоха и появление нового космоса в судьбе человека, есть ли это материализация и смерть духа и духовности, или это может иметь и иной смысл? Разрыв духа со старой органической жизнью, механизация жизни производит впечатление конца духовности в мире. Никогда еще не был так силен материализм. Сращенность духа с историческими телами, которая уничтожается техникой, представлялась вечным порядком, и для многих дух исчезает после его отделения от плоти. И техническая эпоха действительно многому несет с собою смерть. Особенно жуткое впечатление производит советское техническое строительство. Но оригинальность его совсем не в самой технике, - в этом отношении там ничего особенного нет, все равно Америка ушла гораздо дальше, и ее с трудом можно нагнать. Оригинально в советской коммунистической России то духовное явление, которое обнаруживается в отношении к техническому строительству. Тут действительно есть что-то небывалое, явление нового духовного типа. И это-то и производит жуткое впечатление своей эсхатологией, обратной эсхатологии христианской. Техника и экономика сами по себе могут быть нейтральными, но отношение духа к технике и экономике неизбежно становится вопросом духовным. Иногда представляется, что мы живем в эпоху окончательного преобладания техники над мудростью в древнем, благородном смысле слова. Технизация духа, технизация разума может легко представиться гибелью духа и разума. Эсхатология христианская связывает преобразование мира и земли с действием Духа Божия. Эсхатология техники ждет окончательного овладения миром и землей, окончательного господства над ними при помощи технических орудий. Поэтому ответ на вопрос о смысле технической эпохи с христианской и духовной точки зрения может представиться очень ясным и простым. Но в действительности проблема гораздо сложнее. Техника так же двойственна по своему значению, как все в этом мире. Техника отрывает человека от земли, она наносит удар всякой мистике земли, мистике материнского начала, которая играла такую роль в жизни человеческих обществ. Актуализм и титанизм техники прямо противоположен всякому пассивному, животному-растительному пребыванию в материнском лоне, в лоне матери-земли, Magna Mater, он истребляет уют и тепло органической жизни, прикишкой к земле. Смысл технической эпохи прежде всего в том, что она заканчивает теллурический период в истории человечества, когда человек определялся землей не в физическом только, но и в метафизическом смысле слова. В этом религиозный смысл техники. Техника дает человеку чувство планетарности земли, совсем иное чувство земли, чем то, которое было свойственно человеку в прежние эпохи. Совсем иначе чувствует себя человек, когда он чувствует под собой глубину, святость, мистичность земли, и тогда, когда он чувствует землю как планету, летящую в бесконечное пространство, среди бесконечных миров, когда сам он в силах отделиться от земли, летать по воздуху, перенестись в стратосферу. Это изменение сознания теоретически произошло уже в начале нового времени, когда система Коперника сменила систему Птолемея, когда земля перестала быть центром космоса, когда раскрылась бесконечность миров. От этого пока еще теоретического изменения испытал ужас Паскаль, его испугало молчание бесконечных пространств и миров. Космос, космос античности и средневековья, космос св. Фомы Аквината и Данте исчез. Тогда человек нашел компенсацию и точку опоры, перенося центр тяжести внутрь человека, в я, в субъект. Идеалистическая философия нового времени и есть эта компенсация за потерю космоса, в котором человек занимал свое иерархическое место, в котором он чувствовал себя окруженным высшими силами. Но техника обладает страшной силой реализации, и она дает острое ощущение разрушения древнего космоса с землей в центре. Это меняет, революционизирует весь быт современного человека. И результат получается противоречивый и двойственный в отношении к человеку. Человек испугался, когда раскрылась бесконечность пространств и миров, он почувствовал себя потерянным и униженным, не центром вселенной, а ничтожной, бесконечно малой пылинкой. Мощь техники продолжает дело раскрытия бесконечности пространств и миров, в которую брошена земля, но она дает человеку и чувство его собственной мощи,

возможности овладения бесконечным миром, в ней есть титанизм человека. Человек впервые делается, наконец, царем и господином земли, а может быть, и мира. Радикально изменяется отношение к пространству и времени. Прежде человек прикидал к матери-земле, чтобы не быть раздавленным пространством и временем. Теперь он начинает овладевать пространством и временем, он не боится отделиться от земли, он хочет улетать как можно дальше в пространство. Это, конечно, признак возмужалости человека, он уже как будто не нуждается в заботах и охране матери. Это делает борьбу более суровой - обратная сторона того, что техника делает жизнь более удобной. Всегда есть эти две стороны в технике: с одной стороны, она несет с собой удобства, комфорт жизни и действует размягчающе, с другой стороны, она требует большей суровости и бесстрашия.

Старые культуры овладевали лишь небольшим пространством и небольшими массами. Такова была наиболее совершенная культура прошлого: в древней Греции, в Италии в эпоху Возрождения, во Франции XVII в., в Германии начала XIX в. Это есть аристократический принцип культуры, принцип подбора качеств. Но старая культура бессильна перед огромными количествами, она не имеет соответствующих методов. Техника овладевает огромными пространствами и огромными массами. Все делается мировым, все распространяется на всю человеческую массу в эпоху господства техники. В этом ее социологический смысл. Принцип техники демократический. Техническая эпоха есть эпоха демократии и социализации, в ней все становится коллективным, в ней организуются коллективы, которые в старых культурах жили растительной, органической жизнью. Эта растительная жизнь, получившая религиозную санкцию, делала ненужной организацию народных масс в современном смысле слова. Порядок, и даже очень устойчивый порядок, мог держаться без организованности в современном смысле слова, он держался органичностью. Техника дает человеку чувство страшного могущества, и она есть порождение воли к могуществу и к экспансии. Эта воля к экспансии, породившая европейский капитализм, вызывает неизбежно к исторической жизни народные массы. Тогда старый органический порядок рушится и неизбежна новая форма организации, которая дается техникой. Бесспорно, эта новая форма массовой организации жизни, эта технизация жизни разрушает красоту старой культуры, старого быта. Массовая техническая организация жизни уничтожает всякую индивидуализацию, всякое своеобразие и оригинальность, все делается безлично-массовым, лишенным образа. Производство в эту эпоху массовое и анонимное. Не только внешняя, пластическая сторона жизни лишена индивидуальности, но и внутренняя, эмоциональная жизнь лишена индивидуальности. И понятна романтическая реакция против техники. Понятно восстание Рескина и Льва Толстого, восстание и по эстетическим, и по нравственным мотивам. Но такое отрицание техники бессильно и не может быть последовательно проведено. Происходит лишь защита более примитивных и отсталых форм техники, а не полное ее отрицание. Все примирились с паровой машиной, с железными дорогами, но было время, когда они вызывали протест и отрицались. Вы можете отрицать передвижение на аэропланах, но, наверное, пользуетесь железными дорогами и автомобилями, вы не любите метро, но охотно ездите трамваями, вы не хотите мириться с говорящим кинематографом, но любите кинематограф молчаливый. Мы очень склонны идеализировать прежние культурные эпохи, не знавшие машин, и это так понятно в нашей уродливой и удушливой жизни. Но мы забываем, что старая, нетехнизированная жизнь была связана со страшной эксплуатацией людей и животных, с рабством и закрепощением и что машина может быть орудием освобождения от этой эксплуатации и рабства. Эта двойственность прошлого великолепно изображена в стихотворении Пушкина «Деревня». Пушкин описывает необычайную прелесть русской деревни и помещичьей жизни в ней, но вдруг вспоминает, что она основана на закрепощении людей и на страшной неправде. В проблеме идеализирующего отношения к прошлому мы встречаемся с парадоксом времени. Прошлого, которое нам так нравится и которое нас так притягивает, никогда не было. Это прошлое прошло через наше творческое воображение, через очищение, оно

предстоит нам освобожденным от бывшего в нем зла и уродства. Мы любим лишь прошлое, приобщенное к вечности. Но прошлого в прошлом никогда не было, прошлое есть лишь составная часть нашего настоящего. В самом же прошлом было другое настоящее, и в нем было зло и уродство. Это и значит, что любить можно только вечное. Поэтому возврата к прошлому нет, и его нельзя желать. Мы можем хотеть лишь возврата к вечному прошлому, но это вечное выделено нами в преображающем творческом акте, освобождено от своей тьмы. Невозможно мыслить возврат к натуральному хозяйству и к патриархальному строю, к исключительному преобладанию сельского хозяйства и ремесла в хозяйственной жизни, как хотел Рескин. Эта возможность не дана человеку, он должен дальше изживать свою судьбу. Новые человеческие массы, выдвинутые на арену истории, требуют новых форм организации, новых орудий. Но то, что мы сейчас называем «технической эпохой», тоже не вечно. Эпоха неслыханной власти техники над человеческой душой кончится, но кончится она не отрицанием техники, а подчинением ее духу. Человек не может остаться прикованным к земле и во всем от нее зависящим, но он не может и окончательно от нее оторваться и уйти в пространства. Какая-то связь с землей останется, останется и сельское хозяйство, без которого человек не может существовать. Прорваться в рай, в райский сад не дано человеку до конца и преображения мира, всего космоса, но всегда останется воспоминание о рае и тоска по раю, всегда останется намек на рай в жизни природной, в садах и цветах, в искусстве. Внутренняя связь человека с душой природы есть другая сторона его отношения к природе. Окончательное вытеснение ее техническим актуализмом уродует не только природу, но и человека. Будущее человечества нельзя мыслить целостно, оно будет сложным. Будут реакции против техники и машины, возвраты к первозданной природе, но никогда не будет уничтожена техника и машина, пока человек совершает свой земной путь.

III.

В чем главная опасность, которую несет с собою машина для человека, опасность уже вполне обнаружившаяся? Я не думаю, чтобы это была опасность главным образом для духа и духовной жизни. Машина и техника наносят страшные поражения душевной жизни человека, и прежде всего жизни эмоциональной, человеческим чувствам. Душевно-эмоциональная стихия угасает в современной цивилизации. Так можно сказать, что старая культура была опасна для человеческого тела, она оставляла его в небрежении, часто его изнеживала и расслабляла. Машинная, техническая цивилизация опасна прежде всего для души. Сердце с трудом выносит прикосновение холодного металла, оно не может жить в металлической среде. Для нашей эпохи характерны процессы разрушения сердца как ядра души. У самых больших французских писателей нашей эпохи, напр., Пруста и Жида, нельзя уже найти сердца как целостного органа душевной жизни человека. Все разложилось на элемент интеллектуальный и на чувственные ощущения. Кейзерлинг совершенно прав, когда он говорит о разрушении эмоционального порядка в современной технической цивилизации и хочет восстановления этого порядка. Техника наносит страшные удары гуманизму, гуманистическому мирозерцанию, гуманистическому идеалу человека и культуры. Машина по природе своей антигуманистична. Техническое понимание науки совершенно противоположно гуманистическому пониманию науки и вступает в конфликт с гуманистическим пониманием полноты человечности. Это все тот же вопрос об отношении к душе. Техника менее опасна для духа, хотя это на первый взгляд может удивить. В действительности можно сказать, что мы живем в эпоху техники и духа, не в эпоху душевности. Религиозный смысл современной техники именно в том, что она все ставит под знак духовного вопроса, а потому может привести и к одухотворению. Она требует напряжения духовности.

Техника перестает быть нейтральной, она давно уже не нейтральна, не безразлична для духа и вопросов духа. Да и ничто в конце концов не может быть нейтральным,

нейтральным могло что-то казаться лишь до известного времени и лишь на поверхностный взгляд. Техника убийственно действует на душу, но она вместе с тем вызывает сильную реакцию духа. Если душа, предоставленная себе, оказалась слабой и беззащитной перед возрастающей властью техники, то дух может оказаться достаточно сильным. Техника делает человека космиургом. По сравнению с орудиями, которые современная техника дает в руки человека, прежние его орудия кажутся игрушечными. Это особенно видно на технике войны. Разрушительная сила прежних орудий войны была очень ограничена, все было очень локализовано. Старыми пушками, ружьями и саблями нельзя было истребить большой массы человечества, уничтожить большие города, подвергнуть опасности самое существование культуры. Между тем как новая техника дает эту возможность. И во всем техника дает в руки человека страшную силу, которая может стать истребительной. Скоро мирные ученые смогут производить потрясения не только исторического, но и космического характера. Небольшая кучка людей, обладающая секретом технических изобретений, сможет тиранически держать в своей власти все человечество. Это вполне можно себе представить. Эту возможность предвидел Ренан. Но когда человеку дается сила, которой он может управлять миром и может истребить значительную часть человечества и культуры, тогда все делается зависящим от духовного и нравственного состояния человека, от того, во имя чего он будет употреблять эту силу, какого он духа.

Вопрос техники неизбежно делается духовным вопросом, в конце концов религиозным вопросом. От этого зависит судьба человечества. Чудеса техники, всегда двойственной по своей природе, требуют небывалого напряжения духовности, неизмеримо большего, чем прежние культурные эпохи. Духовность человека не может уже быть органически-растительной. И мы стоим перед требованием нового героизма, и внутреннего, и внешнего. Героизм человека, связанный в прошлом с войной, кончается, его уже почти не было в последней войне. Но техника требует от человека нового героизма, и мы постоянно читаем и слышим о его проявлениях. Таков героизм ученых, которые принуждены выйти из своих кабинетов и лабораторий. Полет в стратосферу или опускание на дно океана требует, конечно, настоящего героизма. Героизма требуют все смелые полеты аэропланов, борьба с воздушными бурями. Проявления человеческого героизма начинают связываться со сферами космическими. Но силы духа требует техника прежде всего для того, чтобы человек не был ею поработан и уничтожен. В известном смысле можно сказать, что речь идет о жизни и смерти. Иногда представляется такая страшная утопия. Настанет время, когда будут совершенные машины, которыми человек мог бы управлять миром, но человека больше не будет. Машины сами будут действовать в совершенстве и достигать максимальных результатов. Последние люди сами превратятся в машины, но затем и они исчезнут за ненужностью и невозможностью для них органического дыхания и кровообращения... Природа будет покорена технике. Новая действительность, созданная техникой, останется в космической жизни. Но человека не будет, не будет органической жизни. Этот страшный кошмар иногда снится. От напряжения силы духа зависит, избежит ли человек этой участи. Исключительная власть технизации и машинизации влечет именно к этому пределу, к небытию в техническом совершенстве. Невозможно допустить автономию техники, предоставить ей полную свободу действия, она должна быть подчинена духу и духовным ценностям жизни, как, впрочем, и все. Но дух человеческий справится с грандиозной задачей в том лишь случае, если он не будет изолирован и не будет опираться лишь на себя, если он будет соединен с Богом. Только тогда сохранится в человеке образ и подобие Божие, т. е. сохранится человек. В этом обнаруживается различие эсхатологии христианской и эсхатологии технической.

IV.

Власть техники в человеческой жизни влечет за собою очень большое изменение в типе религиозности. И нужно прямо сказать, что к лучшему. В техническую, машинную эпоху ослабевает и делается все более и более затруднительным наследственный, привычный, бытовой, социально обусловленный тип религиозности. Религиозный субъект меняется, он чувствует себя менее связанным с традиционными формами, с растительно-органическим бытом. Религиозная жизнь в техническо-машинную эпоху требует более напряженной духовности, христианство делается более внутренним и духовным, более свободным от социальных внушений. Это неизбежный процесс. Очень трудно в современном мире удержать форму религии, определяемую наследственными, национальными, семейными, социально-групповыми влияниями. Религиозная жизнь делается более личной, более выстраданной, т. е. определяется духовно. Это, конечно, совсем не означает религиозного индивидуализма, ибо сама соборность и церковность религиозного сознания не социологическую имеет природу. Но в другом отношении власть техники может иметь роковые последствия для духовной и религиозной жизни. Техника овладевает временем и радикально меняет отношение ко времени. И человек действительно способен овладевать временем. Но технический актуализм подчиняет человека и его внутреннюю жизнь все ускоряющемуся движению времени. В этой бешеной скорости современной цивилизации, в этом бегстве времени ни одно мгновение не остается самоцелью и ни на одном мгновении нельзя остановиться, как на выходящем из времени. Нет выхода в мгновение (Augenblick) в том смысле, как это слово употребляет Киркегард. Каждое мгновение должно как можно скорее смениться последующим мгновением, и все мгновения остаются в потоке времени и потому исчезают. Внутри каждого мгновения как будто нет ничего, кроме устремленности к последующему мгновению, оно в себе самом пусто. Но такое овладение временем через быстроту и скорость и оказывается порабощением потоком времени. А это значит, что технический актуализм в своем отношении к времени разрушает вечность и делает для человека все более и более трудным отношение к вечности. Нет времени у человека для вечности.

От него требуют скорейшего перехода к последующему времени. Это совсем не значит, что мы должны в прошлом видеть только вечное, которое разрушается будущим. Прошлое несколько не больше принадлежит вечности, чем будущее, и то и другое принадлежит времени. Как и в прошлом, и в будущем, и во все времена возможен выход в вечность, в самоценное, наполненное мгновение. Время подчиняется машине скорости, но этим оно не преодолевается и не побеждается. И человек стоит перед проблемой: сохранится ли для него возможность мгновений созерцания, созерцания вечности, Бога, истины, красоты. Человек бесспорно имеет активное призвание в мире, и в актуализме есть правда. Но человек есть также существо, способное к созерцанию, и в созерцании есть элемент, определяющий его «я». В самом созерцании, т. е. в отношении человека к Богу, есть творчество. Постановка этой проблемы еще более убеждает нас в том, что все болезни современной цивилизации порождаются несоответствием между душевной организацией человека, унаследованной от других времен, и новой, технической, механической действительностью, от которой он никуда не может уйти. Человеческая душа не может выдержать той скорости, которой от нее требует современная цивилизация. Это требование имеет тенденцию превратить человека в машину. Процесс этот очень болезненный. Современный человек пытается укрепить себя спортом и этим борется с антропологическим регрессом. И нельзя отрицать положительного значения спорта, который возвращает к античному, греческому отношению к телу. Но самый спорт может превратиться в средство разрушения человека, может создавать уродство вместо гармонизации, если не подчинить его целостной, гармонической идее человека. Техническая цивилизация по существу своему имперсоналистична, она не знает и не хочет знать личности. Она требует активности человека, но не хочет, чтобы человек был личностью. И личности необыкновенно трудно удержаться в этой цивилизации. Личность во всем противоположна машине. Она прежде всего есть единство в многообразии и

целостность. она из себя полагает свою цель, она не согласна быть превращена в часть, в средство и орудие. Но техническая цивилизация, но технизированное и машинизированное общество хотят, чтобы человек был их частью, их средством и орудием, они все делают, чтобы человек перестал быть единством и целостью, т. е. хотят, чтобы человек перестал быть личностью. И предстоит страшная борьба между личностью и технической цивилизацией, технизированным обществом, борьба человека и машины. Техника всегда безжалостна ко всему живому и существующему. И жалость к живому и существующему должна ограничить власть техники в жизни.

Машинизм, торжествующий в капиталистической цивилизации, прежде всего извращает иерархию ценностей, и восстановление иерархии ценностей есть ограничение власти машинизма. Эта проблема не может быть решена возвратом к старой душевной структуре и к старой природно-органической действительности. И вместе с тем характер современной технической цивилизации и то, что она делает с человеком, невыносимо для христианского сознания, и не только христианского, но человеческого сознания, сознания человеческого достоинства. Мы стоим перед вопросом о спасении образа человека. Человек призван продолжать миротворение, и дело его есть как бы восьмой день творения, он призван быть царем и господином земли. Но дело, которое он делает и к которому он призван, порабощает его и искажает его образ. Появляется новый человек, с новой душевной структурой, с новым образом. Старый человек, человек прошлого принимал себя за вечного человека. В нем было вечное, но он не был вечным человеком. Прошлое не есть вечное. Новый человек должен появиться в мире. И трудным является не вопрос о том, в каком он стоит отношении к старому человеку, а о том, в каком он стоит отношении к вечному человеку, к вечному в человеке. Вечным является образ и подобие Божие в человеке, что и делает его личностью. Это нельзя понимать статически. Образ и подобие Божие в человеке, как в природном существе, раскрывается и утверждается в динамике. Это и есть неустанная борьба против старого, ветхого человека во имя человека нового. Но машинизм хотел бы заменить в человеке образ и подобие Божие образом и подобием машины. Это не есть создание нового человека, это есть истребление человека, исчезновение человека, замена его иным существом, с иным, не человеческим уже существованием. В этом вся мучительность проблемы. Машина создана человеком, и она может дать ему гордое сознание его достоинства и силы. Но эта гордость человека незаметно для него самого переходит в унижение человека. Может появиться поистине новое существо, но не человеческое уже. И совсем не потому, что человек принадлежит к старому миру, и мир новый должен непременно не изменить только человека, а подменить его другим существом. Человек менялся на протяжении своей исторической судьбы, он бывал старым и новым. Но во все времена, старые и новые, человек прикасался к вечности, и это делало его человеком. Новый же человек, который окончательно порвет с вечностью, окончательно прикрепится к новому миру, которым должен овладеть и подчинить себе, перестанет быть человеком, хотя и не сразу это заметит. Происходит дегуманизация человека. Ставится вопрос: быть или не быть человеку, не старому человеку, который должен преодолеваться, а просто человеку. Со времени возникновения человеческого самосознания, открывающегося в Библии и в древней Греции, никогда еще с такой остротой и глубиной не ставилась эта проблема. Европейский гуманизм верил в вечные основы человеческой природы. Эту веру он получил от греко-римского мира. Христианство верит, что человек есть творение Божие и несет в себе Его образ и подобие, что человек искуплен Сыном Божиим. Обе веры укрепляли европейского человека, который считал себя человеком универсальным. Ныне вера эта пошатнулась. Мир не только дехристианизируется, но и дегуманизируется. В этом вся острота вопроса, перед которым ставит нас чудовищная власть техники.

Замечательная попытка разрешить стоящий перед нами вопрос принадлежит гениальному христианскому мыслителю Н. Федорову, автору «Философии общего дела». Для него, как для Маркса и Энгельса, философия должна не познавать теоретически мир,

а его переделывать, должна быть проективной. Человек призван активно овладеть стихийными силами природы, несущими ему смерть, и регулировать, упорядочивать не только социальную, но и космическую жизнь. Н. Федоров был православный христианин, и обоснование его «общего дела», дела победы над смертью и возвращения жизни всем умершим, было христианское. Но он верил также в науку и технику, необычайно верил. У него нет обоготворения науки и техники, ибо он верил в Бога и Христа, но наука и техника для него величайшие орудия человека в победе над стихийными, иррациональными, смертоносными силами природы. Он верил в чудеса техники и призывал к их свершению. Пример Н. Федорова интересен для нас потому, что веру в мощь техники он соединял с духом прямо противоположным тому, который господствует в техническую эпоху. Он ненавидел машинизм современной цивилизации, ненавидел капитализм, созданный блудными сынами, забывшими отцов. У него есть формальное сходство с Марксом и коммунизмом, но при полной противоположности духа. Н. Федоров - один из немногих в истории христианской мысли, почти единственный, который преодолел пассивное понимание апокалипсиса. Апокалипсис есть откровение об исторических судьбах человека и мира и о конце, о конечном исходе. Но откровение это нельзя понимать детерминистически и фаталистически. Конец, страшный суд и вечная гибель многих совсем не predeterminedены божественной или природной необходимостью, совсем не фатальны. Человек свободен и призван к активности, конец зависит и от него. Апокалиптические пророчества условны. Если христианское человечество не соединится для общего дела овладения стихийными смертоносными силами, для победы над смертью и для восстановления всеобщей жизни, для регуляции мировой жизни, если оно не создаст царства христиански одухотворенного труда, если не преодолеет дуализма теоретического и практического разума, умственного и физического труда, не будет осуществлять христианской правды, христианского братства и любви во всей полноте жизни, не будет побеждать смерть силой христианской любви и силой науки и техники, то будет царство антихриста, конец мира, страшный суд и все, что описывается в апокалипсисе. Но всего этого может и не быть, если «общее дело» начнется. Эсхатология Н. Федорова отличается и от обычной христианской эсхатологии, и от эсхатологии современной техники, религии машинизма. Русский коммунизм особенно напоминает нам о мало оцененном Н. Федорове. Он ставил во всей остроте религиозный вопрос об активности человека и о технике. Власть техники и машины связана с капитализмом, она родилась в недрах капиталистического строя, и машина была самым могущественным орудием развития капитализма. Коммунизм целиком принимает от капиталистической цивилизации техницизм и создает настоящую религию машины, которой поклоняется как тотему. Бесспорно, если техника создала капитализм, то она же может способствовать преодолению капитализма и созданию иного, более справедливого социального строя. Она может стать могущественным орудием в решении социального вопроса. Но в этом случае все будет зависеть от того, какой дух победит, какого духа будет человек. Материалистический коммунизм подчиняет проблему человека как целостного душевно-телесного существа проблеме общества. Не человек должен организовывать общество, а общество должно организовывать человека. Но в действительности правда в обратном: человеку принадлежит примат, человек должен организовывать общество и мир, и организация эта будет зависеть от того, каков человек, какого он духа. И человек берется тут не только как индивидуальное существо, но и как социальное существо, имеющее социальное призвание. Только тогда человек имеет активное и творческое призвание. Очень часто в нашу эпоху люди, раненные машинизмом, говорят, что машина калечит человека, что машина во всем виновата. Такое отношение унижает человека, не соответствует его достоинству. Ответственна совсем не машина, которая есть создание самого человека, машина ни в чем не виновата, и недостойно переносить ответственность с самого человека на машину. Не машина, а человек виновен в страшной власти машинизма, не машина обездушила человека, а сам человек обездушился. Проблема

должна быть перенесена извне внутрь. Духовное ограничение власти техники и машины над человеческой жизнью есть дело духа, дело самого человека, зависит от напряжения его духовности. Машина может быть великим орудием в руках человека, в его победе над властью стихийной природы, но для этого человек должен быть духовным существом, свободным духом. В мире происходит процесс дегуманизации, дегуманизации во всем. Но в этой дегуманизации повинен сам человек, а не машина. Машинизм есть лишь проекция этой дегуманизации. Мы, напр., видим эту дегуманизацию науки в современной физике, изумительной своими открытиями. Физика изучает невидимые световые лучи и неслышимый звук, и этим выводит за пределы привычного человеку мира света и звука. Так же Эйнштейн выводит из привычного человеку пространственного мира. Новые открытия в физике имеют положительное значение и ни в чем не повинны, они свидетельствуют о силе человеческого сознания. Дегуманизация есть состояние человеческого духа, она есть отношение духа к человеку и миру. Все приводит нас к религиозной и философской проблеме человека.

Человек может быть поглощен все более и более раскрывающейся космической бесконечностью. Христианство освободило человека от власти космической бесконечности, в которую он был погружен в древнем мире, от власти духов и демонов природы. Оно поставило его на ноги, укрепило его, поставило его в зависимость от Бога, а не от природы. Но на вершинах науки, которые только и стали достижимы при независимости человека от природы, на вершинах цивилизации и техники человек сам открывает тайны космической жизни, раньше от него скрытые, и обнаруживает действие космических энергий, раньше как бы дремавших в глубинах природной жизни. Это свидетельствует о мощи человека, но это же ставит его в новое, опасное положение по отношению к космической жизни. Проявленная человеком способность к организации дезорганизует его внутренне. Для христианского сознания ставится новая проблема. Христианский ответ на новое положение человека в мире предполагает изменение христианского сознания в понимании призвания человека в мире. В центр ставится проблема христианской антропологии. Нас не может удовлетворить антропология патристическая и схоластическая или антропология гуманистическая. Со стороны познавательной центральной становится проблема философской антропологии. Человек и машина, человек и организм, человек и космос - все проблемы философской и религиозной антропологии. В своей исторической судьбе человек проходит разные стадии, и всегда трагична эта судьба. В начале человек был рабом природы, и он начал героическую борьбу за свое охранение, независимость и освобождение. Он создал культуру, государства, национальные единства, классы. Но он стал рабом государства, национальности, классов. Ныне вступает он в новый период. Он хочет овладеть иррациональными общественными силами. Он создает организованное общество и развитую технику, делает человека орудием организации жизни и окончательного овладения природой. Но он становится рабом организованного общества и техники, рабом машины, в которую превращено общество и незаметно превращается сам человек. Но в новых и новых формах ставится проблема освобождения человека, овладения духом природы и общества. Эта проблема может быть решена только сознанием, которое поставит человека выше природы и общества, поставит душу человеческую выше всех природных и общественных сил, которые должны ему подчиниться. То, что освобождало человека, должно быть принято, и отвергнуто то, что его поработало. Но эта истина о человеке, о его достоинстве и его призвании заложена в христианстве, хотя, может быть, недостаточно в его истории раскрывалась и часто искажалась. Путь окончательного освобождения человека и окончательного осуществления его призвания есть путь к царству Божию, которое есть не только царство небесное, но и царство преображенной земли, преображенного космоса.

Вопросы к тексту:

1. Какие два отношения к технике различает Н. Бердяев?
 2. Как Бердяев поясняет утверждение «техника всегда есть средство, орудие, а не цель»?
 3. В чем видит Бердяев парадоксальность положения техники в культуре?
- Какие два элемента выделяет Бердяев в составе всякой культуры?
4. Какие три стадии в истории человечества выделяет Бердяев?
 5. В чём видит Бердяев ключевое различие между «организмом» и «организацией»?
 6. В чём видит Бердяев «смысл всей технической эпохи»?
 7. Как следует понимать утверждение Бердяева о том, что «самый дух, создавший технику и машину, не может быть технизирован и машинизирован без остатка, в нем всегда останется иррациональное начало»?
 8. В чём видит Бердяев влияние техники на искусство?
 9. В каком смысле техника есть тема «философии человеческого существования»?
 10. В чем заключается двойственность техники с христианской точки зрения?
 11. В чём видит Бердяев «социологический смысл» смысл техники?
 12. Что такое «эсхатология». В чем видит Бердяев различие эсхатологии христианской и эсхатологии технической?
 13. Какое влияние оказывает техника на тип религиозности?
 14. Что понимает Бердяев под «дегуманизацией человека»? Как связана техника с процессом дегуманизации?

2. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике (1939)

ОРТЕГА-И-ГАССЕТ (Ortega y Gasset) Хосе (9 мая 1883, Мадрид – 18 октября 1955, Мадрид) – крупнейший испанский философ 20 в.

I. ПЕРВЫЙ ПОДХОД К ТЕМЕ

<...>

Потребность жить не навязана человеку силой, как материи «навязано» свойство сохраняться. Жизнь — потребность потребностей: она необходима исключительно в субъективном смысле, иначе говоря, просто потому, что человек самовластно решает жить.

<...>

Любое животное, будучи лишено возможности осуществить какие-либо действия, входящие в его элементарный набор и направленные на удовлетворение потребностей, никогда ничего не предпринимает и тихо ждет смерти. Во всех таких случаях человек, наоборот, молниеносно пускает в ход действие иного типа — производство, изготовление того, чего нет у природы; и здесь не важно, нет ли его вообще или просто нет под рукой.

<...>

Животное неспособно высвободиться из ограниченного набора естественных актов — исключить себя из природного мира, — поскольку оно и есть самое природа; отделившись, оно просто лишилось бы своего места в ней. Но человек, бесспорно, несводим к собственным обстоятельствам. Он лишь погружен в них, причем так, что иногда все же способен от них избавиться и, самоуглубившись, сосредоточиться на себе.

<...>

II. СОСТОЯНИЕ И БЛАГОСОСТОЯНИЕ. «ПОТРЕБНОСТЬ» В ОПЬЯНЕНИИ. НЕНУЖНОЕ КАК НЕОБХОДИМОЕ. ОТНОСИТЕЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР ТЕХНИКИ

<...>

Как уже было сказано, технические действия вовсе не предполагают целью непосредственное удовлетворение потребностей, которые природа или обстоятельства заставляют испытывать человека. Наоборот, цель технических действий — преобразование обстоятельств, ведущее по возможности к значительному сокращению роли случая, уничтожению потребностей и усилий, с которыми связано их удовлетворение. Если животное как существо нетехническое всегда должно неизбежно мириться со всем, что ему предзадано в мире, иначе говоря, пережить беду или даже умереть, не найдя того, что нужно, то человек благодаря техническому дару всегда находит в своём окружении всё необходимое. Другими словами, человек творит новые, благоприятные обстоятельства и, я бы сказал, выделяет из себя сверхприроду, приспособлявая природу как таковую к собственным нуждам. Техника противоположна приспособлению субъекта к среде, представляя собой, наоборот, приспособление среды к субъекту. Уже одного этого достаточно, чтобы заподозрить: мы сталкиваемся здесь с действием, обратным биологическому.

Этот бунт против своего окружения, эта неудовлетворённость миром и составляют человеческий удел. Вот почему его присутствие в мире, даже если мы рассматриваем человека как существо зоологическое, всегда неразрывно связано с изменением природы; например, оно обнаруживается по найденным обработанным или отшлифованным камням, то есть полезным орудиям. Человек без техники, иными словами, человек, не реагирующий на собственную среду, — это не человек.

До сих пор, однако, техника представлялась нам как реакция на органические или биологические потребности. Вы помните, я очень настаивал на уточнении слова «потребность». Потребностью является приём пищи, поскольку это условие *sine qua non* для жизни, иными словами, условие для возможности присутствовать в мире. А человек, по-видимому, неукротимо стремится пребывать в мире. Жить, находиться в мире и есть потребность потребностей.

<...>

Человеку присуща необыкновенная гибкость в вопросах, касающихся самых необходимых и элементарных потребностей, рассматриваемых а priori, то есть таких, как потребность в пище, тепле, etc. Ибо он не только из чувства необходимости, но и с большой охотой практически неограниченно сокращает количество употребляемой пищи и приучает себя выносить холод.

Наоборот, человеку бывает очень трудно, а порой даже невозможно отказать себе в известных излишествах, и поэтому он предпочитает умереть, испытывая в них недостаток.

Отсюда ясно: человеческая жажда жизни, его стремление пребывать в мире неразрывно связаны со страстью к хорошей и удобной жизни. Более того: жизнь для любого человека означает благополучие; иначе говоря, в качестве потребностей он признает только объективные условия своего состояния, а последнее в свою очередь всегда для него означает лишь удобное и благополучное существование. Человек, который окончательно убедился, что он не сможет достичь благополучия, по крайней мере весьма относительного, и что ему придётся ограничиваться простым присутствием в мире, заканчивает самоубийством. Благополучие, удобная жизнь, а не просто присутствие в мире как таковое и есть главная человеческая потребность, или потребность потребностей. И здесь мы подходим к такому пониманию потребностей, которое абсолютно отлично от того, с которым мы столкнулись в предыдущих рассуждениях и которое, кроме того, противоположно его привычному пониманию, возникшему как результат поверхностного и неглубокого размышления. В книгах о технике, которые я прочёл и которые, безусловно, не оказались на высоте столь серьёзной темы, прежде всего утверждается, будто понятие «человеческие потребности» имеет решающее значение для ответа на вопрос: что такое техника? <...> В подобного рода книгах — а иначе и не могло быть — рассматривается понятие о потребностях, но поскольку сами авторы не видят, в чём же главная роль данного понятия, то они и употребляют его только в общепринятом, бытовом смысле.

Итак, уточним, к чему мы пришли. Выше к человеческим потребностям были отнесены тепло и пища, поскольку они составляют объективные условия жизни, взятые как существование в чистом виде и присутствие в мире как таковое. Указанные потребности необходимы, так как человеку необходимо жить. Выяснив это, мы уже с полным правом можем сказать, что выдвинутый тезис был ошибочен. Для человека нет никакого смысла присутствовать, пребывать в мире; истинное его назначение — находиться, присутствовать в мире с благом и удобством для себя самого. Только это ему и нужно, все прочее является потребностью лишь постольку, поскольку даст возможность благосостояния. Таким образом, человеку необходимо лишь объективно излишнее. Как это ни парадоксально, но данный вывод — чистая истина.

Биологически объективные потребности сами по себе не являются человеческими. И когда мы слишком от них зависим, то отказываемся их удовлетворить, предпочитая погибнуть. Только когда такие надобности начинают выступать как условия «пребывания в мире», которое в свою очередь необходимо лишь субъективно, поскольку даст возможность «благосостояния в мире», возможность избыточного, тогда, и только тогда, подобные требования превращаются в потребности. Стало быть, даже то, что человеку объективно необходимо, является таковым, лишь когда связано с избыточным, излишним. Здесь нет и не может быть двух мнений: человек — это такое животное, которому нужно только излишнее. И хотя, вероятно, сказанное кажется странным или даже какой-то

словесной игрой, если вы вновь скрупулёзно проанализируете вопрос, то обязательно придёте к тому же выводу самостоятельно. И это главное. Техника — это производство избыточного и ныне, и в эпоху палеолита. Она, безусловно, служит средством удовлетворения потребностей; сейчас мы уже можем принять формулировку, которую ещё недавно отвергли, поскольку знаем, что человеческие надобности объективно излишни и становятся потребностями только для того, кто нуждается в удобстве, для кого понятие «жить» имеет лишь смысл «хорошо жить».

Вот почему любое животное всегда вне техники, ибо довольствуется жизнью и объективно необходимым для существования как такового. С точки зрения простого существования животное нельзя превзойти и ему не нужна техника. Но человек — это человек лишь постольку, поскольку существование для него обязательно и всегда связано с благосостоянием. А следовательно, человек a nativitate (По своей природе, с рождения (исп). — Прим. перев.) — технический творец преизбытка. В конечном счёте человек, техника, и благосостояние — синонимы. Иначе мы никогда бы не смогли растолковать глубинный смысл техники, её значение как абсолютный факт мироздания. Если бы техника сводилась исключительно к одному из своих компонентов — к задаче успешнее удовлетворять те потребности, которые составляют жизнь животного и которые в этом отношении отождествляются с жизнью, — мы бы столкнулись со странным удвоением, существующим в мире, то есть с двумя системами актов — инстинктивными действиями животных и техническими поступками человека. Будучи столь разнородными, они вместе с тем служили бы одной цели: поддерживать в мире бытие органического существа. Ибо всё дело в том, что животное прекрасно обходится средствами только своей системы. Другими словами, данная биологическая система в принципе самоценна.

<...>

Таким образом, напрасны любые усилия изучать технику как самостоятельное образование, как нечто, направляемое одним-единственным вектором, а тем более — заранее известным. Идея прогресса, губельная во всех отношениях, когда она использовалась некритически, и здесь сыграла свою роковую роль. Ведь подобная мысль предполагает, что человек всегда хотел, хочет и будет хотеть одного и того же; иначе говоря, данное понимание прогресса исходит из постоянства, самоотождественности жизненных стремлений, как будто и в самом деле единственным изменением на протяжении всех времён явилось поступательное развитие, достижение единственного desideratum (желаемого). Истинно совершенно обратное: идея жизни, облик благополучия менялись бесконечное число раз и порой столь радикально, что так называемые «технические достижения» оставались без всякого внимания и даже самый их след испарился.

<...>

III. УСИЛИЕ РАДИ СБЕРЕЖЕНИЯ УСИЛИЙ. ПРОБЛЕМА СБЕРЕЖЁННОГО УСИЛИЯ. ИЗОБРЕТЁННАЯ ЖИЗНЬ

<...>

Нет человека без техники.

Техника крайне изменчива и нестабильна, поскольку всецело зависит от представлений, которые в каждую историческую эпоху складываются у нас относительно благосостояния. В эпоху Платона китайская техника во многом превосходила греческую. И точно так же некоторые технические сооружения древних египтян превышают современный уровень европейцев. К примеру, озеро Мерис, о котором нам сообщил Геродот. Одно время оно считалось мифическим, однако позднее было открыто его местонахождение. Гигантское гидравлическое сооружение вмещало 3 430 000 000

кубометров воды, благодаря чему весь район дельты, ныне превратившийся в пустыню, отличался необыкновенным плодородием.

Ещё один вопрос, на который следует незамедлительно ответить: обладала ли техника прошлых эпох чем-то общим, то есть была ли у её разновидностей некая сквозная ветвь, развитие которой и давало новые открытия, хотя, разумеется, ценой немалых ошибок, регресса, потерь и забвения? Тогда можно было бы говорить о безусловном техническом прогрессе. Хотя и в таком случае исследователю грозит серьёзная опасность оценить этот абсолютный прогресс с присущей ему чисто технической точки зрения, а ведь последняя никак не абсолютна. Скорее всего, пока он высказывает её с беспепелляционностью субъекта, якобы обладающего истиной в последней инстанции, человечество уже расстается с подобными воззрениями.

Нам ещё предстоит поговорить о разных типах техники, об их судьбе, достоинствах и границах, но сейчас важнее не упустить основное: вопрос о том, что такое техника, поскольку именно в нём скрыты наиболее важные тайны. Как уже было сказано, к техническим действиям относятся не те действия, где мы прикладываем усилия, чтобы непосредственно удовлетворить наши нужды — будь то элементарные или, наоборот, избыточные; технические действия — это, напротив, такие, где мы, во-первых, прикладываем усилия, чтобы что-то изобрести, и, во-вторых, стремимся выполнить план деятельности, который позволяет:

- Прежде всего обеспечить удовлетворение элементарных потребностей.
- Добиться этого минимальной ценой.
- Создать новые возможности, производя вещи и давая жизнь явлениям, отсутствующим в человеческих обстоятельствах. Таковы, например, мореходство, воздухоплавание, радио и телеграфная связь.

Оставив на время третий пункт, назовём два решающих признака всякой техники, а именно: во-первых, она уменьшает, а зачастую и сводит на нет усилия, обусловленные обстоятельствами, и, во-вторых, добивается этого, так изменяя своим воздействием окружение, что оно принимает новые формы, облегчает жизнь.

Ресурсосберегающим по отношению к человеку свойством является и её надёжность. Ведь все тревоги, заботы и страхи, которые у нас вызывают подстерегающие опасности, суть своего рода усилия, навязываемые природой.

Итак, техника — это главным образом усилие ради сбережения усилий. Иными словами, это действия, которые мы предпринимаем, чтобы полностью или частично избежать неотложных забот и дел, навязываемых обстоятельствами. И хотя в данном вопросе достигнуто как будто согласие, тенденция обыкновенно выделять лишьлицевую, наименее интересную сторону проблемы всё-таки сохраняется. Но именно обратная сторона таит в себе наиболее важные, глубинные загадки.

Разве не удивительно, что человек тратит силы, чтобы их сберечь? Здесь мне возразят: техника — это меньшее усилие, с помощью которого удаётся сберечь большее, и это ясно и понятно. Но тогда остаётся загадочным совершенно другое: на что будет потрачено сбережённое и тем самым высвобождённое усилие? Или иначе: если посредством технического рвения человек освобождается от срочных дел, к которым призывает его природа, то что же он будет делать без них, как заполнит свою жизнь? Ибо ничего не делать — значит опустошать жизнь, то есть не жить, а это несовместимо с человеческим существованием.

<...>

Вообще говоря, сам факт, что современная техника столь обострила данный вопрос, ещё не означает, что он не был предзадан, другими словами, присущ любой технике, поскольку, как уже было сказано, она неукоснительно ведёт к сбережению усилий и забот. И это не случайный, неожиданный, побочный результат технического действия. Наоборот, именно стремление к экономии сил вызывает к жизни самую технику. Вопрос необходимо вытекает из сути техники как таковой, поэтому мы не можем понять

последней, ограничиваясь простым утверждением, будто она сберегает усилия и не раскрывает, куда и на что это сэкономленное усилие будет направлено.

Итак, размышление о технике заставляет открыть в самой теме, словно косточку в плоде, ту удивительную тайну, которую таит бытие человека. Ведь человек — существо, которое вынуждено (если оно хочет жить) пребывать в природе, погружаться в неё. И с этой точки зрения человек — животное. В чисто зоологическом смысле жизнь — это то, что нужно для выживания. Но ведь человек делает всё, чтобы такую жизнь свести к минимуму, чтобы вообще не испытывать потребности делать то, что вынуждено делать животное. В той пустоте, которая осталась после преодоления человеком животной жизни, он создает иные, уже небиологические заботы, которые не навязаны природой, а изобретены им для себя самого. Именно эту, изобретённую, выдуманную, как роман или театральная пьеса, жизнь человек называет человеческой жизнью или же благосостоянием.

Следовательно, она выходит за рамки природы, она не дана человеку подобно тому, как камню дано свойство падать, а животному — довольствоваться жёстким, неизменным набором естественных актов, иначе говоря — принимать пищу, убегать, вить гнездо и так далее. Наша жизнь создаётся самим человеком, и созидание начинается с изобретения. Так неужели наша жизнь в этом особом смысле — лишь... плод воображения? Неужели человек — своего рода автор какого-то романа, писатель, который силой вымысла творит фантастическую фигуру персонажа с надуманными занятиями, которые он осуществляет ради самоосуществления, или, иначе, для реализации себя как человека-техника?

IV. К ПЕРВООСНОВАМ

<...>

То, что вы называете жизнью, не что иное, как неудержимое стремление воплотить определённый проект или программу существования. И ваше «Я», личность каждого — это не что иное, как воображаемая программа. Всё, что вы делаете, вы делаете ради осуществления этой программы. И если вы сидите сейчас здесь и слушаете меня, то лишь потому, что в той или иной степени уверены: это поможет вам стать — как в личном, так и в общественном смысле — тем «Я», которым, по вашему мнению, вы должны и хотите стать. Итак, человек — это прежде всего нечто, не имеющее телесной или духовной реальности; человек — это программа как таковая и, следовательно, то, чего ещё нет, и то, что стремится быть. Но здесь я предвижу одно возражение: а возможна ли программа без предваряющего размышления, без предзаданной мысли, а значит, ума, души — неважно, как это называть. Не стану обсуждать это подробно, поскольку не хочу пускаться в столь трудное философское плавание. Замечу одно: совершенно неважно, возникает ли программа, проект, к примеру, стать крупным финансистом обязательно в форме идеи. Суть в том, что «быть» такой программой отнюдь не значит быть подобной «идеей». Ведь я преспокойно могу мыслить такую идею, будучи тем не менее весьма далёк от того, чтобы быть подобным проектом.

Вот чудовищное, ни с чем не сопоставимое условие человеческого бытия, которое превращает человека в существо уникальное во всём мироздании. Странную, непонятную тревогу вызывает в нас такая судьба. Перед нами удивительное существо, чьё бытие состоит не в том, что уже есть, а в том, чего ещё нет; иначе — сущее в том, чего ещё не существует. Смысл всего остального в мироздании — в том, что оно есть. Звезда — это то, что уже есть, только и всего. Все, чей смысл бытия состоит в бытии, которое уже налицо и, следовательно, в котором его возможность совпадает с действительностью (то, что может быть, с тем, что реально есть), — все это называется вещью. Вещь имеет своё бытие уже готовым и свершенным.

Итак, человек — не вещь, а некое усилие быть или тем, или другим. И каждая эпоха, и каждый народ, и даже каждый индивид по-разному формируют такое общечеловеческое стремление.

Теперь, думаю, мы можем правильно понять все слагаемые того радикального феномена, который и составляет нашу жизнь. Существование означает прежде всего такое состояние, когда мы обречены осуществить проект, каковым мы являемся в данных обстоятельствах. Нам не суждено, не дано выбирать мир, или обстоятельства, в которых мы живём. Наоборот, без какого-либо согласия с нашей стороны мы раз и навсегда ввергнуты в определённое окружение, в мир, который присутствует здесь и сейчас. Данный мир, или обстоятельства, в которые я вмещен, — это не только окружающий меня фон, но и моё тело, моя душа. Я — это не моё тело, ибо с ним я встречаюсь и должен жить — независимо от того, больное оно или здоровое. Но я — и не моя душа, поскольку сам встречаюсь с ней и вынужден на неё рассчитывать, чтобы жить, хотя иногда она меня сильно подводит из-за безволия и беспамятства. И тело, и душа суть вещи, а я отнюдь не вещь. Я — это драма, это борьба за то, чтобы стать тем, кем я должен стать. И это стремление, и эта программа, которые составляют наше «Я», прорываются в мир, запечатлевая в нём себя, оставляя на нём свой особый отпечаток, а сам мир в свою очередь отвечает на моё воздействие, воспринимая или, наоборот, отвергая его, то есть потворствуя такому стремлению в одном и затрудняя его — в другом.

Вот когда я и выскажу то, что до сих пор вообще не могло встретить должного понимания. Все, называемое природой, обстоятельствами, миром, изначально представляет собой в чистом виде систему удобств и трудностей, которые находит упомянутый человек-программа. И если подумать, то все три слова — только истолкования, данные человеком тому, с чем он изначально встречается и что являет лишь сложную совокупность удобств и трудностей. В первую очередь именно «природа» и «мир» выступают двумя понятиями, которые характеризуют нечто наличное или же существующее само по себе, независимо от нас. Так обстоит дело с понятием «вещь», которое означает нечто, имеющее определённое и постоянное бытие, отдельное от человека, самостоятельное. Но, повторяю, все это лишь реакция нашей мысли на то, что мы изначально обнаруживаем вокруг своего «Я». А то, что мы изначально обнаруживаем, на самом деле лишено бытия, отдельного, независимого от нас, ибо оно исчерпывает своё содержание, существуя как удобство или неудобство для нас.

Следовательно, в той мере, в какой оно существует относительно нашего намерения. Ведь нечто может быть удобством или трудностью только в связи с подобным усилием. Только в зависимости от нас, от наших чаяний, сообщающих нам самим подлинность, существуют те или иные — большие или меньшие — удобства и трудности. Из них и состоит наше окружение в его изначально и чистом виде. Вот почему мир оказывается разным в каждую эпоху и для каждого отдельного человека. На нашу личную программу, на её динамичность, подчиняющую обстоятельства, последние отвечают, формируя свой иной облик, предстающий как особые удобства и трудности. Вне сомнений, мир не одинаков для торговца и для поэта; и там, где один спотыкается на каждом шагу, другой чувствует себя как рыба в воде; и то, что одному глубоко омерзительно, другому доставляет высшую радость.

Конечно, миры обоих имеют множество общих черт — тех самых, которые вообще свойственны человеку как представителю известного рода. Но именно потому, что человеческое бытие — не данность, а лишь исходная, воображаемая возможность, род людской отличается такой неустойчивостью и изменчивостью, которые не идут ни в какое сравнение с различиями, характерными для животных. Словом, вопреки тому, что твердили ревнители равенства на протяжении двух прошлых веков и что за ними повторяют нынешние архаисты, люди бесконечно разные.

<...>

IX. СТАДИЯ ТЕХНИКИ

Данный вопрос столь серьезен и труден, что я сильно колебался, выбирая тот или иной принцип, согласно которому можно было бы различать интересующие стадии. Несомненно, однако, что следует прежде всего отказаться от одного, хотя и весьма очевидного, принципа: ни в коем случае нельзя членить техническую эволюцию, приняв за основу то или иное изобретение, сколь бы важным и характерным оно ни казалось. Ибо всё, что я здесь сказал, направлено прямо против того общего заблуждения, что главное в технике — это разные изобретения. Но можно ли назвать хоть одно, которое превзошло бы по значимости всю колоссальную махину техники в известную историческую эпоху? Ведь только вся совокупность техники, взятая в целом, действительно имеет определяющее значение и даёт возможность говорить именно о прогрессе или изменении. В конечном итоге не найдётся ни одного сколько-нибудь важного открытия, если мы станем мерить его исполинской мерой общей эволюции. Кроме того, как мы убедились, величайшие типы техник приходили в упадок после того, как их разработали окончательно, или вообще исчезли с лица Земли. А иногда их даже приходилось открывать заново.

Немаловажно и то, что одного изобретения, которое имело место где-то и когда-то, вовсе не достаточно, чтобы оно получило своё подлинное техническое значение. Порох и печать — два открытия, представляющиеся нам наиболее важными, — давным-давно, на протяжении долгих веков были известны в Китае, но так и не нашли себе там достойного применения. Только в XV веке в Европе — по всей видимости, в Ломбардии — порох приобрёл значение огромной исторической силы, и тогда же в Германии такой же силой стала печать. Итак, если учесть все это, то каким временем датировать эти технические открытия?

Ясно одно: они вошли в историческую действительность, только слившись с общим строем техники конца Средневековья и испытав влияние конкретной жизненной программы той эпохи. Порох, применяемый для стрельбы, и печатный станок — вот истинные современники буссоли и компаса; все четыре изобретения, как легко догадаться, выдержаны в одном стиле, характерном для того переходного (от готики к Ренессансу) периода, который обрел свою кульминацию в Копернике. И все четыре открытия, как видим, воплощают союз человека с далью, представляя собой приём *ascio in disfans*, лежащий в основе современной техники. Так, пушка приводит в моментальное столкновение далеко отстоящих друг от друга противников; компас и буссоль связывают человека со звездой и четырьмя сторонами света; печатный станок соединяет одинокого, погружённого в себя индивида с бесконечной (не имеющей предела во времени и пространстве) периферией, которую составляет вся совокупность потенциальных читателей.

С моей точки зрения, исходным принципом для периодизации технической эволюции должно служить само отношение между человеком и техникой, иначе говоря, мнение, которое сложилось у человека о технике, — и не о том или другом её конкретном типе, а о самой функции вообще. Данный принцип, который лежит в основе нашего подхода, не только проясняет прошлое, но и сразу позволяет ответить на два поставленных здесь вопроса: о существенном изменении жизни, которое вызвала современная техника, и о той большой роли, которую она играет в жизни человека теперь и не идёт ни в какое сравнение с прошлой ролью.

Итак, исходя из этого, можно выделить три значительные стадии в технической эволюции.

- A. Техника случая.
- B. Техника ремесла.
- C. Техника человека-техника.

Техникой случая является та техника, где в роли человека-техника выступает случайность, способствующая изобретению. Такова первобытная техника доисторического человека, а также нынешних дикарей. Я имею в виду самые отсталые племена (это цейлонские ведды, семанги с острова Борнео, пигмеи Новой Гвинеи и Центральной Африки, туземцы Австралии и так далее).

Итак, каково представление о технике такого первобытного ума? Здесь возможен ответ лишь в высшей степени ограничительного характера: первобытный дикарь не сознает техники как таковой, то есть и не подозревает, что среди его способностей существует некая специфическая, которая позволяет преобразовывать природу в желательном направлении. И это так.

Набор технических актов первобытного человека весьма ограничен; мало того, объём таких действий настолько незначителен, что не может быть и речи об их выделении в особое образование, отличное от совокупности естественных, или природных, актов, безусловно занимающих в жизни дикаря несравненно более важное место. А значит, дикарь — человек лишь в весьма относительной степени, практически — суще животное. Таким образом, технические действия на этой стадии имеют неопределённый характер, входя в состав природных актов и являясь в представлении первобытного человека частью нетехнической жизни. Первобытный человек сталкивается со способностью разводить огонь ровно в такой же мере, в какой он сталкивается с умением ходить, плавать, бить и так далее. И поскольку такие естественные движения представляют постоянный, раз и навсегда данный набор, то и технические действия отвечают тем же условиям. Первобытному уму недоступен решающий признак: способность производить перемены и способствовать прогрессу, который в принципе беспределен.

Простота и скудость первобытной техники приводят к тому, что связанные с ней действия могут выполняться всеми членами общины, то есть все разводят огонь, мастерят луки, стрелы и так далее. Техника не выделяется из всевозможных занятий, и здесь даже нет намёка на факт, который ознаменует наступление второго этапа эволюции, когда лишь вполне определённые люди — а именно ремесленники — будут изготавливать известные предметы, выполнять конкретные операции. Единственное разделение, происходящее на довольно ранней стадии, состоит в том, что мужчины предаются одним техническим занятиям, а женщины — другим. Но это обстоятельство ещё не даёт права выделить такой технический факт в нечто особое, с точки зрения первобытного человека, ведь и набор естественных актов отличается у женщин и мужчин. То, что женщина возделывает поля — а основательницей земледелия была женщина, — кажется первобытному уму столь же естественным, как и то, что она время от времени рождает детей.

Неосознанным обычно остаётся и самый очевидный и характерный технический момент — производство открытий. Первобытный человек не ведаёт о своей способности изобретать, и, следовательно, на этом этапе открытие не представляет собой результата целенаправленного поиска. Как уже говорилось, здесь, скорее, само решение ищет человека, а не наоборот. В постоянном и бессознательном обращении дикаря с окружающими предметами внезапно, по случайности возникала определённая ситуация, приводившая к новому и полезному результату. Например, когда кто-нибудь, играючи или пытаясь избавиться от нервного зуда, по инерции тер одним куском дерева о другой, загорался огонь. Тогда первобытному уму открывалось видение новой связи между предметами. Обычная палка, которая раньше служила либо для нанесения ударов, либо опорой при ходьбе, неожиданно представала как нечто совершенно новое — рождающее огонь. Вообразите себе, до какой степени был потрясён дикарь! Он явственно видит: природа, словно по волшебству, поведала ему одну из сокровенных тайн. Ведь огонь для дикаря уже был божественной силой, пробуждал в нём религиозные чувства. И вот ещё один факт — палка, вызывающая огонь, — тоже наполняется магическим смыслом. Все виды первобытной техники изначально окружены чудесным ореолом, являясь в глазах дикаря ровно в той мере техникой, в какой последняя наделена волшебными атрибутами.

В дальнейшем нам ещё предстоит убедиться, что и магия — тоже своего рода техника, хотя и фантастически ненадёжная.

Итак, первобытный человек не признает себя творцом изобретений. Открытие заявляет ему о себе в качестве ещё одного измерения природы, в виде некой силы, которую именно природа и должна ему сообщить. Важно, что эти могучие свойства исходят от природы и направлены к человеку, а не наоборот. Например, изготовление различных орудий и домашней утвари, по мнению первобытного человека, не исходит от него самого, подобно тому как от него не исходят его собственные руки и ноги. Человек ещё не ощущает себя как *homo faber* (мастера). Его ситуация очень напоминает положение шимпанзе в опытах Келера, когда обезьяна вдруг понимает, что палка, которую она держит, может пригодиться для неожиданной цели. Келер называет этот эффект впечатлением «ага!», поскольку подобным возгласом выражает своё настроение человек, открывший новые связи между вещами. По-видимому, речь идёт о биологическом законе *trial and error* — «проб и ошибок» — применительно к явлениям сознания. Так, инфузория «пробует» занимать различные позы и в конце концов обнаруживает, что одна из них приводит к положительным результатам. И тогда инфузория закрепляет такое положение как привычку.

Вернёмся, однако, к первобытной технике. На данной стадии она предстоит человеку ещё как природа. А поточнее, то на этом древнейшем этапе открытия первобытных людей, выступая результатом простого случая, подчинены теории вероятности. Иными словами, какому-то числу возможных стихийных комбинаций между вещами соответствует какая-то вероятность того, что данные отношения предстанут перед человеком в некоторой форме, позволяющей ему открыть в предметах зачатки полезных орудий.

Х. ТЕХНИКА КАК РЕМЕСЛО. ТЕХНИКА ЧЕЛОВЕКА-ТЕХНИКА

Перейдём ко второй стадии технической эволюции — ремесленной технике. Это техника Древней Греции, доимператорского Рима и Средневековья. Вот беглый перечень некоторых её признаков.

1

Набор технических актов необыкновенно расширился. Однако — и это очень важно — он ещё не настолько богат, чтобы в случае внезапного исчезновения, кризиса или застоя основных технических видов жизнь общества оказалась бы под угрозой. Да и различие между жизнью, которую ведёт человек на данной стадии благодаря имеющейся у него технике, и жизнью, которую он вёл бы без неё, далеко не столь радикально, чтобы в случае краха всех технических типов он бы уже не смог вернуться к первобытному или практически первобытному строю. Само соотношение между техническим и нетехническим далеко не позволяет считать именно технику основным условием поддержания жизни. Нет, как таковое оно все ещё сохраняется за природным, по крайней мере — и это важно — так считает сам человек. Вот почему с началом технических кризисов люди ещё не понимают, что последние угрожают их жизни, и по этой причине не реагируют на эти кризисы энергично и своевременно.

С этой оговоркой, а также учитывая, что сложилась новая техническая ситуация в мире, мы обязаны отметить другой, прямо противоположный факт: стремительный рост технических актов. Их число настолько умножилось, что отныне не всякий на них способен. Стало необходимо, чтобы какие-то люди специально освоили эти действия, посвятив им жизнь. И это ремесленники. Данное обстоятельство подразумевает, что человек уже сознает технику как нечто особое, специальное. Так, наблюдая работу ремесленника — сапожника, кузнеца, каменщика, шорника, — человек приходит к пониманию техники через труд тех мастеров, которыми и выступают для него

ремесленники. Он ещё не подозревает о существовании техники как таковой, но уже знает: есть люди-техники, отлично владеющие своеобразным набором действий, которые при этом не являются общими и естественными для каждого. Столь актуальная по духу борьба Сократа с современниками началась со смелой попытки убедить их, что техника — это не человек-техник, а некая абстрактная способность *suī generis*, которую ни в коем случае нельзя путать с тем или иным человеком. Для противников Сократа сапожное ремесло, наоборот, было лишь природным навыком, ловкостью, которой обладали известные люди, называемые сапожниками. Подобная ловкость рук могла быть более или менее развитой, а могла также претерпевать какие-нибудь изменения, как бывает, к примеру, с природными данными: человеческим умением бегать, плавать и так далее — или со свойством птицы летать, а быка бодаться — что ещё нагляднее.

Разумеется, люди уже понимают, что сапожничество не природное качество; иначе говоря, оно не свойство животных, а нечто, присущее исключительно человеку. Тем не менее считается, что это дар, которым кто-нибудь наделён раз и навсегда. Собственно человеческое в подобном таланте — это сверхъестественное, а то, что в нём постоянно и ограничено, относится к природным задаткам. Следовательно, техника содержится в человеческой природе как строго отмеренное богатство, которое вовсе не предполагает возможных и сколько-нибудь существенных добавок. И подобно тому, как человек, живя, вписан в жёсткую схему своих телесных движений, он же, помимо этого, жёстко прикреплен к постоянной системе искусств, ибо именно так и народы, и эпохи данной стадии технической эволюции называли разные техники. Да и само слово *technē* по-древнегречески означает «искусство».

2

Метод усвоения весьма мало способствует ясному пониманию техники как общей и не ограниченной в своём росте функции. На данной стадии (еще в большей степени, чем на первобытной, хотя, казалось, все должно было бы обстоять как раз наоборот) открытия не способствуют сколько-нибудь ясному и отчётливому пониманию техники как таковой. Так или иначе, все скудные изобретения первобытной поры, имеющие, безусловно, фундаментальное значение, должны были неизбежно патетически возвышаться над повседневностью биологических навыков. Но ремесло исключает само понятие об открытии. Ремесленник вынужден пройти долгую выучку — это эпоха мастеров и подмастерьев, — и лишь тогда он сможет овладеть разными типами техник, разработанными задолго до него и имеющими за собой едва ли не бесконечную традицию.

Ремесленником правит норма, подразумевающая продолжение традиций. Вот почему ремесло целиком обращено к прошлому и замкнуто для всевозможных новшеств. Мастер следует сложившемуся обычаю. Бесспорно, какие-то изменения, исправления всё же вносятся в силу непрерывного и потому почти незаметного развития, но они не носят характера радикальных нововведений, являясь вариациями в рамках одного стиля. И поскольку стили того или иного мастера передаются в виде школ, они всецело отвечают строгому характеру традиции.

3

Назову ещё одну, главную причину, в силу которой идея техники не обособляется от идеи о человеке-исполнителе. Дело в том, что изобретение достигло лишь уровня производства орудий, а не машин. А в этом вся суть. Уже здесь скажу (несколько опережая события и заглядывая в третью стадию), что первой машиной в собственном смысле слова был ткацкий станок Роберта, построенный в 1825 году.

Это была действительно первая машина, поскольку она уже могла действовать сама по себе и к тому же производить новые предметы. Вот почему подобное устройство называлось *self-actor*, то есть «автомат». Техника перестаёт быть тем, чем она до сих пор была: манипуляцией, управлением, орудием, — и превращается в изготовление *sensu stricto*. В ремесле орудие или инструмент — придаток человека, и последний, даже будучи ограничен в своих «естественных» актах, продолжает оставаться главным действующим

лицом. В машине, наоборот, орудие выходит на первый план, а сам человек — просто её придаток. Вот почему машина, работающая сама по себе, отдельно, подводит к интуитивному пониманию, что техника — это обособленная от естественного человека функция, которая от него самого не зависит и вообще никак не принимает в расчёт предельные человеческие способности. Известно заранее, на что человек способен с его неизменным набором естественных, биологических действий. Его горизонт ограничен. А вот способности машины, которые может изобретать человек, в принципе безграничны.

4

И всё же у ремесла есть ещё один признак, который служит огромным препятствием для адекватного понимания техники и который наряду с уже перечисленным заслоняет собой технический факт в чистом виде. Дело в том, что любая техника содержит два момента: первый — создание проекта деятельности, метода, приёма или того, что древние греки называли словом *techane*, а второй — это реализация данного проекта. Так вот, техникой в собственном смысле слова является лишь первый момент, второй — это простая операция, труд. Словом, есть человек-техник и есть рабочий, и в единстве технической задачи они выполняют две совершенно разные функции. Ремесленник объединяет в себе неразрывно и техника, и рабочего. И разумеется, в нём больше всего проглядывает именно работа, манипуляция и в гораздо меньшей степени — «техника» как таковая. Распад ремесленника на свои две составные части, радикальное отделение техника от рабочего и есть один из главных симптомов наступления третьей стадии.

Чуть выше мы уже перечислили некоторые её признаки, а также дали ей название «техника человека-техника». На этой стадии человек получает достаточно чёткое представление, что он наделен известной способностью, абсолютно отличной от тех жёстких и неизменных задатков, которые составляют его природную, или зоологическую, сущность. Теперь он видит, что техника — это не случай (как то было на первобытной стадии), но также и не определённый, ограниченный выполнением каких-то конкретных действий (то есть ремесленных) тип человека.

Мало того, техника — это отнюдь не тот или иной её вид, известный и потому постоянный. Техника — живой, неиссякаемый источник человеческой деятельности, которая в принципе не ведаёт пределов. Подобное новое понимание техники как таковой впервые ставит человека в коренным образом отличное — по сравнению со всеми предыдущими стадиями — положение и в какой-то степени даже противоположное. Ибо до сих пор в представлении человека о собственной жизни господствовало сознание того, чего он сделать не мог, на что он не был способен; словом, преобладало сознание слабости, ограниченности. Но наше представление о нынешней технике — пусть каждый сейчас об этом хорошенько подумает — ставит нас в положение трагикомическое (то есть и комическое, и трагическое). Судите сами: любая, самая экстравагантная мысль рождает в нас какое-то странное, двойственное ощущение, поскольку никогда нельзя твёрдо знать, что подобная экстравагантность (к примеру, путешествие к звездам) абсолютно неосуществима. В самом деле, у нас всегда есть сомнение, что едва лишь мы вынесем свой окончательный приговор, как нам принесут газету, где черным по белому будет написано, что некий снаряд, развивший скорость, позволившую преодолеть силу тяготения, доставил на Луну изготовленный на Земле предмет. Другими словами, наш современник глубоко встревожен сознанием своей принципиальной технической безграничности. Возможно, как раз этим и объясняется, что человек сегодня вообще не знает, кто он. Едва вообразив, что он способен быть всем, человек тут же перестал сознавать, кто он на самом деле.

И хотя то, что я сейчас скажу, относится к следующей теме, мне всё же хотелось бы обратить ваше внимание (ибо по моей забывчивости или из-за нехватки времени мы можем упустить это из виду) на следующее: сама техника, являясь человеку, с одной стороны, в качестве некой, в принципе безграничной, способности, с другой — приводит к небывалому опустошению человеческой жизни, заставляя каждого жить исключительно

верой в технику, и только в неё. Ведь быть техником, и только техником, — значит иметь возможность быть всем и, следовательно, ничем. Будучи безграничной в своих возможностях, техника представляет пустую, чистую форму (подобно самой формальной логике) и, стало быть, не способна определить содержание жизни. Вот почему наше время — как никогда техническое — оказалось на редкость бессодержательным и пустым.

XI. СОВРЕМЕННОЕ ОТНОШЕНИЕ МЕЖДУ ЧЕЛОВЕКОМ И ТЕХНИКОЙ. ЧЕЛОВЕК-ТЕХНИК ДРЕВНОСТИ

Мы убедились, что современная стадия технической эволюции отличается следующими признаками.

1

Сказочным ростом технических действий и достижений, составляющих нашу жизнь. Если в Средние века, в эпоху ремесел, техническое и природное начала, видимо, компенсировали друг друга и само уравнение условий, на которые опиралось существование, позволяло использовать талант для приспособления мира к субъекту (что не приводило к вытеснению природы из самого человека), то ныне жизненные технические предпосылки во много раз превосходят природные, и в результате люди уже не могут существовать материально без достигнутого технического уровня. И это не фигура речи, а чистая правда. В одной из моих книг я уже приводил данные, о которых современный человек не должен никогда забывать. Напомню: начиная с V века и вплоть до 1800 года — иными словами, за тринадцать веков — европейское население так и не перешагнуло рубежа в 180 миллионов человек. Но с 1800 года и по настоящее время, то есть за период чуть больше века, эта цифра достигла 500 миллионов (я уже не говорю о миллионах людей, которые эмигрировали из Европы и расселились по всему свету).

Итак, всего за какой-то один век население нашего континента увеличилось в три с половиной раза. Независимо от разных условий, благодаря которым возник столь удивительный феномен, несомненно одно: ныне в три с половиной раза больше людей могут сносно жить на той же территории, где раньше едва уживалось в три с половиной раза меньше, и это прямой и неизбежный результат технического прогресса. Если бы техника внезапно пришла в упадок, сотни миллионов людей прекратили бы существование.

Бурный, небывалый прирост человечества в наш век послужил, по всей вероятности, источником немало числа современных конфликтов. Это стало реальностью, только когда человеку удалось поместить между собой и природой некую область чисто технического творческого развития, причём столь мощного и стремительного, что из неё родилась своеобразная сверхприрода. Современный человек — я имею в виду не индивида, а человечество в целом — уже не волен выбирать между жизнью в природе и использованием сверхприродного. Он бесповоротно и окончательно приписан к последнему, включён в него так же прочно, как первобытный дикарь в естественное окружение. И это таит в себе среди прочего такую угрозу: едва осознав собственное бытие, человек обнаруживает вокруг себя сказочное число предметов и различных средств, созданных техникой и образующих раскинувшийся перед ним на переднем плане некий искусственный пейзаж, который заслоняет от его взора первозданную природу.

В результате человек пришёл к ложной мысли, что и остальное, то есть все окружающее, подобно такой изначальной природе, иначе говоря, наличествует само по себе, словно автомобиль или аспирин, — это вовсе не то, что сначала нужно было произвести, а такие же предметы, как камень или растение, коими человек, бесспорно, обладает без каких-либо усилий со своей стороны. Иными словами, человек вот-вот готов утратить реальные представления о технике и о тех, к примеру, духовных условиях, в которых она возникает, и, словно первобытный дикарь, видеть в подобных вещах обыкновенные дары природы, которые уже налицо и не требуют каких-либо усилий с его

стороны. Таким образом, небывалый рост техники сначала привёл к её возвышению над уровнем незамысловатого набора естественных человеческих актов (и это позволило человеку осознать её во всей полноте), а затем, по мере дальнейшего стремительного технического развития, почти окончательно затемнил его первоначально ясное о ней представление.

2

Другой характерной чертой, заставившей человека признать подлинность его собственной техники, был, как уже говорилось, переход от простого орудия к машине, то есть к устройству, действующему автоматически. Машина отводит человеку, ремесленнику, последнюю роль. Теперь уже не орудие служит человеку, а наоборот: человек — придаток машины. Современный завод — это абсолютно самостоятельное, искусственное образование, которому лишь время от времени помогают функционировать несколько человек, роль которых — самая скромная.

3

В результате техник и рабочих, соединённые в лице ремесленника, отделились друг от друга, после чего человек-техник превратился в живое выражение техники — в инженера.

Ныне техника уже сложилась как таковая, существующая независимо и отдельно от всего прочего. И потому ей сегодня посвящают себя вполне конкретные люди — техники. В эпоху палеолита или Средневековья изобретательство ещё не было профессией, поскольку сам человек не знал за собой подобной способности. Теперь, напротив, человек-техник посвящает себя изобретательскому делу как вполне нормальному и давно учреждённому занятию. В противоположность первобытному дикарю современный техник знает: можно изобрести прежде, чем он на деле изобретает. Иными словами, прежде чем создать какую-нибудь технику, он уже владеет техникой вообще. Только в этом, фактически буквальном смысле и только в этих пределах справедливо то, о чём я не перестаю твердить с самого начала: все конкретные виды техник суть только порождения а posteriori общей технической функции. Итак, человек-техник не должен дожидаться подходящего случая или надеяться на ненадёжные вероятностные числа; наоборот, он знает, что придёт к открытию. Но всё-таки почему?

И здесь следует сказать пару слов о техническом техницизме.

Для иных это, и только это, и составляет саму технику. Несомненно, без техницизма нет техники, и тем не менее технику недопустимо сводить исключительно к техницизму. Ибо последний — только метод, принятый в техническом творчестве. Без него нет техники, однако и только с ним её тоже нет. Как уже говорилось, обладать способностью ещё не значит осуществлять её как таковую.

Я бы очень обстоятельно и подробно хотел поговорить с вами о техницизме — как о современном, так и о прошлом. Быть может, именно эта тема меня волнует больше всего. И всё же было бы, на мой взгляд, неправильно свести наш курс исключительно к ней. Сейчас, на заключительной стадии, я ограничусь лишь кратким рассуждением, которое, надеюсь, будет достаточно ясным. Теперь уже никто не сомневается, что без радикального видоизменения собственно техницизма техника никогда бы не получила столь широкого развития, как за последние века, то есть машины не пришли бы на смену орудиям и сам человек-техник не отделился бы от рабочего.

<...>

Вопросы:

1. Как следует понимать слова Ортеги-и-Гассета о том, что техническое действие есть действие, обратное биологическому?

2. Почему «биологически объективные потребности» не являются собственно человеческими?
3. Как можно пояснить слова Ортеги-и-Гассета о том, что техника есть «производство избыточного»?
4. В чём Ортега-и-Гассет усматривает несостоятельность традиционной теории прогресса?
5. Что понимает Ортега-и-Гассет под «техническим действием»?
6. Как можно истолковать слова Ортеги «техника есть усилие ради сбережения усилий»?
7. Как следует понимать тезис Ортеги о том, что человек есть «программа», «проект» и «усилие быть»?
8. Почему в основание периодизации истории техники не могут быть положены те или иные технические изобретения?
9. Что избирается Ортегой в качестве исходного принципа периодизации истории техники?
10. Что представляет собой «техника случая»?
11. В чём отличие «техники ремесла» от «техники случая»?
12. В чём Ортега-и-Гассет усматривает отличие машинной техники от ремесленной?
13. Почему машинная техника приводит к «небывалому опустошению человеческой жизни»?

3. Фреге Готтлоб. Мысль: логическое исследование (1918)

ФРЕГЕ (Frege) Готтлоб [8 ноября 1848, Висмар (Мекленбург) – 26 июля 1925, Бад-Клайнен, под Висмаром] – немецкий математик, логик и философ.

Эстетика соотносится с прекрасным, этика — с добром, а логика — с истиной. Конечно, истина является целью любой науки; но для логики истина важна и в другом отношении. Логика связана с истиной примерно так же, как физика — с тяготением или с теплотой. Открывать истины — задача любой науки; логика же предназначена для познания законов истинности. Слово "закон" можно понимать в двух аспектах. Когда мы говорим о законах нравственности или законах определенного государства, мы имеем в виду правила, которым необходимо следовать, но с которыми происходящее в действительности не всегда согласуется. Законы же природы отражают общее в явлениях природы; следовательно, все, что происходит в природе, всегда соответствует этим законам. Именно в этом последнем смысле я и говорю о законах истинности. Правда, речь в этом случае идет не о явлениях [Geschehen], а о свойствах [Sein]. Из законов истинности выводятся в свою очередь правила, определяющие мышление, суждения, умозаключения. И таким образом, можно говорить о существовании законов мышления. Здесь, однако, возникает опасность смешения двух различных понятий. Можно представить себе, что законы мышления подобны законам природы и отражают общее в психических явлениях, имеющих место при мышлении. Законы мышления в этом случае были бы психологическими законами. Рассуждая таким образом, можно было бы прийти к заключению, что в логике изучаются психологический процесс мышления и те психологические законы, в соответствии с которыми он происходит. Но задача логики была бы в этом случае определена совершенно неверно, поскольку роль истины при таком понимании оказалась бы несправедливо преуменьшенной.

Заблуждение или суеверие, точно так же как и истинное знание, имеют свои причины. Истинное и ложное умозаключения в равной мере происходят в соответствии с психологическими законами. Выводы из этих законов и описание психического процесса, который приводит к некоторому умозаключению, не могут прояснить то, к чему относится соответствующее умозаключение. Может быть, логические законы также участвуют в этом психическом процессе? Не стану оспаривать; но, если речь идет об истине, одной возможности еще недостаточно, Возможно, что и нелогическое участвует в этом процессе, уводя в сторону от истины. Только после того, как мы познаем законы истинности, мы сможем решить эту проблему; однако в случае, когда нам необходимо установить, справедливо ли умозаключение, к которому этот процесс приводит, можно, вероятно, обойтись и без описания психического процесса. Чтобы исключить всякое неправильное понимание и воспрепятствовать стиранию границ между психологией и логикой, я буду считать задачей логики обнаружение законов истинности, а не законов мышления. В законах истинности раскрывается значение слова "истинный".

<...>

Слово "истинный" в языке является прилагательным, то есть обозначает свойство. В связи с этим возникает желание более строго определить ту область объектов, к которым вообще может быть применимо понятие истинности. Истинность может быть свойственна изображениям, представлениям, предложениям и мыслям. Кажется неожиданным, что в этом ряду объединены объекты, воспринимаемые зрением или слухом, и объекты, которые недоступны чувственному восприятию. Это указывает на то, что мы имеем дело с некоторым смысловым сдвигом. Действительно, разве изображение может быть истинным как таковое, то есть в качестве видимого и осязаемого объекта? Можно ли сказать, что камень или лист неистинны? Разумеется, мы не могли бы назвать изображение истинным, если бы за ним не стоял некоторый замысел. Изображение

должно чему-то соответствовать. Точно так же и наше (мысленное) представление признается истинным не само по себе, а лишь в зависимости от того, совпадает ли оно с чем-либо еще или нет. Отсюда можно было бы заключить, что истинность состоит в совпадении изображения с изображаемым. Совпадение есть отношение. Этому, однако, противоречит употребление слова "истинный", которое в языке не выражает никакого отношения и не содержит указаний на второй элемент отношения. Если я не знаю, что некоторое изображение должно изображать Кельнский собор, то я не знаю, с чем следует сравнивать это изображение для того, чтобы вынести суждение относительно его истинности. Точно так же совпадение может иметь место лишь в том случае, если элементы отношения тождественны, то есть не являются различными объектами. Подлинность, допустим, банкноты можно установить, проверив для начала, совпадает ли она по размеру с некоторой эталонной банкнотой, то есть простым наложением. Но попытка совместить таким же образом золотую монету и купюру в 20 марок могла бы только вызвать улыбку. Совместить представление об объекте с самим объектом было бы возможно, если бы объект также был представлением: их полное совпадение влекло бы за собой их тождество. Однако, определяя истинность как совпадение представления с чем-то реально существующим, имеют в виду совсем не это. При определении истинности существенным является отличие реальности от представления. В этом случае, однако, не может быть полного совпадения и полной истинности. Но тогда вообще ничего нельзя признать истинным: то, что истинно лишь наполовину, уже не истинно. Истина не допускает градаций. Или все же можно констатировать истинность и в том случае, если совпадение имеется лишь в определенном отношении? Но в каком именно? Что мы должны сделать, чтобы убедиться в том, что нечто истинно? Мы должны, очевидно, исследовать, истинно ли то, что нечто — например, представление и действительность — совпадают в определенном отношении. Но это означает, что мы вновь возвращаемся к тому, с чего начали. Таким образом, попытка объяснить истинность с помощью совпадения оказывается несостоятельной. Но таким же образом оказывается несостоятельной и всякая другая попытка определения истинности. Дело в том, что всякий раз в определение истинного включается указание на некоторые признаки; но в каждом конкретном случае необходимо уметь решать, истинно ли то, что эти признаки наличествуют. Так возникает порочный круг. Сказанное заставляет считать весьма вероятным, что содержание слова "истинный" является в высшей степени своеобразным и не поддается определению.

Утверждение об истинности некоторого изображения, собственно, никогда не является утверждением о свойстве, присущем этому изображению совершенно независимо от других объектов; напротив, в таких случаях всегда имеется в виду некоторый другой предмет, и целью говорящего является указание на то, что этот предмет каким-то образом совпадает с изображением. "Мое представление совпадает с Кельнским собором" есть *предложение*, и мы будем говорить об истинности этого предложения. Таким образом, то, что часто ошибочно считают истинностью изображений и представлений, мы сводим к истинности предложений. Что называется предложением? Последовательность звуков; однако лишь в том случае, если она имеет смысл; при этом нельзя утверждать, что всякая осмысленная последовательность звуков есть предложение. Когда мы называем предложение истинным, мы имеем в виду, собственно, его смысл. Отсюда следует, что та область, в которой применимо понятие истинности, — это смысл предложения. Является ли смысл предложения представлением? Во всяком случае, истинность здесь состоит не в совпадении этого смысла с чем-то иным: иначе вопрос об истинности повторялся бы до бесконечности.

Итак, не давая строгого определения, я буду называть *мыслью* то, к чему применимо понятие истинности. То, что может быть ложно, я, таким образом, также причисляю к мысли, наряду с тем, что может быть истинно. Следовательно, я могу сказать, что мысль есть смысл предложения, не имея в виду при этом, что смыслом всякого предложения

является мысль. Сама по себе вчувственная, мысль облекается в чувственную оболочку предложения и становится в результате более понятной для нас. Мы говорим, что предложение выражает мысль.

Мысль - это нечто вчувственное, и все чувственно воспринимаемые объекты должны быть исключены из той области, в которой применимо понятие истинности. Истинность не является таким свойством, которое соответствует определенному виду чувственных впечатлений. Таким образом, она резко отличается от свойств, которые мы обозначаем словами "красный", "горький", "ароматный" и т.п. Но разве мы не видим, что солнце взошло? И разве мы при этом не видим, что это истинно? Тот факт, что солнце взошло, — это не предмет, испускающий лучи, которые попадают в мои глаза; это невидимый предмет, подобный самому солнцу. Тот факт, что солнце взошло, признается истинным благодаря чувственным впечатлениям. Однако истинность не является чувственно воспринимаемым свойством. Точно так же магнетизм приписывается объекту на основе чувственных впечатлений, хотя этому свойству, подобно истинности, соответствуют особого рода чувственные впечатления. В этом указанные свойства совпадают. Вместе с тем для определения магнитных свойств тела чувственные впечатления нам необходимы; если же я нахожу истинным, например, что в данный момент я не ощущаю никакого запаха, то делаю это не на основе чувственных впечатлений.

Все же есть основания считать, что мы не можем ни одному объекту приписать какое-либо свойство, не признав одновременно истинной мысль о том, что данный объект имеет данное свойство. Таким образом, со всяким свойством объекта связано некоторое свойство мысли, а именно свойство истинности. Следует также обратить внимание на то, что предложение "Я чувствую запах фиалок" имеет то же содержание, что предложение "Истинно, что я чувствую запах фиалок. Таким образом, кажется, что приписывание мысли свойства истинности ничего не прибавляет к самой мысли. Вместе с тем это не так: мы склонны говорить о незаурядном успехе в ситуации, когда, после долгих колебаний и мучительных поисков, исследователь наконец получает право утверждать: "То, что я предполагал, истинно!" Значение слова "истинный", как уже отмечалось, является в высшей степени своеобразным. Быть может, оно соответствует тому, что в обычном смысле никак не может быть названо свойством? Несмотря на это сомнение, я буду в дальнейшем следовать языковому употреблению, как если бы истинность действительно была свойством, до тех пор пока не будет найдено более точного способа выражения.

Для того чтобы глубже исследовать то, что я буду называть мыслью, мне понадобится некоторая классификация предложений. Предложению, выражающему приказ, нельзя отказать в наличии смысла; однако это смысл не того рода, чтобы можно было говорить об истинности соответствующего предложения. Поэтому смысл такого предложения я не буду называть мыслью. По аналогичным соображениям исключаются и предложения, выражающие желание или просьбу. Будут рассматриваться лишь те предложения, в которых выражается сообщение или утверждение. Я не отношу к их числу возгласы, передающие наши чувства, стоны, вздохи, смех и т.п., хотя они — с некоторыми ограничениями — также предназначены для выражения определенных сообщений. Что можно сказать о вопросительных предложениях? Частный вопрос представляет собой в некотором роде несамостоятельное предложение, которое приобретает истинный смысл только после дополнения его тем, что необходимо для ответа. Поэтому частные вопросы мы можем здесь не рассматривать. Иначе обстоит дело с общими вопросами. В качестве ответа на них мы ожидаем услышать "да" или "нет". Ответ "да" выражает то же самое, что и утвердительное предложение: он указывает на истинность некоторой мысли, которая целиком содержится в вопросительном предложении. Таким образом, для каждого утвердительного предложения можно построить соответствующее ему общевопросительное предложение. Именно поэтому восклицание нельзя рассматривать как сообщение: для восклицательного предложения не может быть построено никакого соответствующего ему

вопросительного. Вопросительное предложение и утвердительное предложение содержат одну и ту же мысль; при этом утвердительное предложение содержит и нечто еще, а именно само утверждение. Вопросительное предложение в свою очередь также содержит нечто еще, а именно побуждение. Таким образом, в утвердительном предложении следует различать две части: содержание [Inhalt], которое у этого предложения совпадает с содержанием соответствующего общего вопроса, и утверждение как таковое. Последнее является мыслью или по крайней мере содержит мысль. Возможно, следовательно, такое выражение мысли, которое не содержит указаний относительно ее истинности. В утвердительных предложениях то и другое столь тесно связано, что возможности разделения данных компонентов легко не заметить. Итак, мы будем различать:

- формулирование мысли — мышление [Denken];
- констатацию истинности мысли — суждение [Urteilen];
- выражение этого суждения — утверждение [Behaupten].

Построение общего вопроса относится к первому этапу этого процесса. Прогресс в науке обычно происходит так, что вначале формулируется мысль, выражаемая, например, в виде общего вопроса; и только впоследствии, после необходимых исследований, эта мысль признается истинной. Констатацию истинности мы выражаем в форме утвердительного предложения. При этом слово "истинный" нам не требуется. И даже если мы употребляем это слово, собственно утверждающая сила принадлежит не ему, а форме утвердительного предложения как таковой; там же, где оно утрачивает свою утверждающую силу, не может ничего изменить и введение слова "истинный". Это происходит, например, если мы говорим не всерьез. Подобно тому как театральная гром является лишь имитацией грома, театральное сражение — лишь имитацией сражения, так и театральное утверждение является лишь имитацией утверждения. Это лишь игра, лишь вымысел. Актер, играя роль, ничего не утверждает — но он, однако, и не лжет, даже когда он говорит то, в ложности чего он сам уверен. Вымысел является тем случаем, когда выражение мыслей не сопровождается, несмотря на форму утвердительного предложения, действительным утверждением их истинности, хотя у слушающего может возникнуть соответствующее переживание. Таким образом, даже если перед нами нечто по форме являющееся утвердительным предложением, необходима еще дополнительная проверка того, действительно ли в нем содержится утверждение. Ответ будет отрицательным, если, в частности, отсутствует необходимая серьезность. Будет ли при этом употреблено слово "истинный", не имеет значения. Таким образом, оказывается, что, приписывая мысли свойство истинности, мы, по всей вероятности, ничего не добавляем к самой мысли.

Утвердительное предложение, помимо мысли и утверждения, часто содержит еще и третий компонент, на который утверждение не распространяется. Его предназначение обычно заключается в воздействии на эмоции или воображение слушающего; таковы, например, выражения "к сожалению", "слава богу" и т.п. Такие компоненты предложения отчетливее проявляются в поэзии, однако и в прозе их полное отсутствие является редкостью. В математических, физических и химических сочинениях они встречаются реже, нежели в исторических. То, что называют гуманитарными науками [Geisteswissenschaften], стоит ближе к поэзии, но потому и научного в них меньше, чем в точных науках, которые чем "суше", тем точнее; ибо точная наука устремлена к истине, и только к истине. Таким образом, все компоненты предложения, на которые не распространяется утверждающая сила, не свойственны научному изложению, но даже и те, кто видит связанную с ними опасность, едва ли могут полностью избежать их употребления. Там, где необходимо приблизиться к непостижимому разумом по пути интуиции [Ahnung], указанные компоненты полностью оправданы. Чем более строгим в научном отношении является то или иное сочинение, тем менее заметной оказывается национальная принадлежность его создателя и тем легче оно поддается переводу. Напротив, перевод художественных произведений те компоненты языка, о которых здесь идет речь, заметно усложняют, а часто и вовсе делают невозможным; хотя именно

благодаря им создается в значительной степени ценность художественного произведения и языки различаются наиболее существенно.

Употреблю ли я слово Pferd 'лошадь', или Rofı 'конь', или Gaul 'лошадка', или Mahre 'кляча', я тем самым отнюдь не выражу *различных* мыслей. Утверждающая сила мысли не распространяется на то, что отличает эти слова друг от друга. То, что в поэзии можно назвать настроением, нюансом, оттенком, то, что изображается с помощью интонации и ритма, не относится к мысли.

<...>

<...> Правомерно ли в принципе утверждение, что мысль, высказанная двумя разными людьми, может быть одной и той же мыслью?

Человек, не искушенный в философии, осознает прежде всего те объекты, которые он может видеть, осязать, одним словом, воспринимать с помощью чувств: деревья, камни, дома и т.п.; он убежден, что и другой человек может точно так же видеть и осязать то же самое дерево, тот же самый камень, которые он сам видит и осязает. В разряд подобных объектов мысль, разумеется, не входит. Может ли она, несмотря на это, обладать по отношению к людям теми же свойствами, что и такой, например, объект, как дерево?

Даже не-философ рано или поздно оказывается перед необходимостью признать существование внутреннего мира, отличного от мира внешнего: мира, который образуют чувственные впечатления, создания воображения, ощущения, эмоции, настроения; мира склонностей, желаний и решений. Для краткости все эти компоненты — за исключением решений — я буду в дальнейшем объединять под названием "представление" [Vogstellung].

Принадлежат ли мысли этому внутреннему миру? Являются ли они представлениями? Очевидно, что, например, решения представлениями не являются.

Чем отличаются представления от объектов внешнего мира?

(1) Представления не могут быть восприняты ни зрением, ни осязанием, ни обонянием, ни вкусом, ни слухом.

Предположим, я совершаю прогулку вдвоем со спутником. Я вижу зеленый луг; у меня возникает зрительное ощущение зеленого. Я обладаю этим ощущением, но я его (ощущение) не вижу.

(2) Представлениями обладают; их имеют. Мы обладаем ощущениями, эмоциями, настроениями, склонностями, желаниями. Представление, которым обладает некоторый человек, составляет содержание его сознания.

Луг, лягушки на нем, солнце, их освещающее, — все это существует независимо от того, смотрю я на это или нет. Однако чувственное впечатление зеленого, которым я обладаю, возникает только благодаря мне: я являюсь его носителем. Нам кажется несообразностью существование в мире боли, настроения или желания самих по себе, без их носителей. Ощущение невозможно без ощущающего. Внутренний мир предполагает того, внутри кого он существует.

(3) Представления требуют существования носителя. Объекты же внешнего мира являются в этом отношении автономными.

Мой спутник и я убеждены в том, что мы видим один и тот же луг; однако каждый из нас обладает своим особым чувственным впечатлением зеленого. Я вижу ягоду между зелеными листьями земляники; мой спутник ее не замечает: он дальтоник. Цветовое ощущение, которое он получает от земляничной ягоды, практически не отличается от того, которое он получает от земляничных листьев. Видит ли мой спутник зеленый лист красным, видит ли он красную ягоду зеленой? Или он видит и то, и другое в одном и том же цвете, который вовсе мне не известен? Это вопросы, на которые нет ответа; это, собственно говоря, бессмысленные вопросы. Слово "красный", если оно предназначено не для указания на некоторые свойства объектов, а для обозначения чувственных впечатлений, принадлежащих моему сознанию, применимо только в области моего

сознания; в этом случае сравнение моих впечатлений с впечатлениями другого человека невозможно. Для такого сравнения потребовалось бы объединить впечатление, принадлежащее одному сознанию, и впечатление, принадлежащее другому сознанию, в некотором едином сознании. Даже если бы было возможно, так сказать, стереть некоторое представление в некотором сознании и одновременно вызвать некоторое представление в некотором другом сознании, вопрос о тождестве этих двух представлений все равно оставался бы открытым. Быть содержанием моего сознания — настолько существенное свойство любого из моих представлений, что всякое представление, принадлежащее другому человеку, уже в силу одного факта этой принадлежности отличается от моего представления <...> Для каждого человека невозможно сравнение чужих представлений с его собственными. Я срываю ягоду земляники; я держу ее в руке. Теперь и мой спутник видит ее, ту же самую ягоду; однако каждый из нас обладает своим собственным представлением. Никто другой не может обладать моим представлением; но многие могут видеть тот же самый объект, что и я. Моя боль не может принадлежать никому другому. Кто-то другой может испытывать *сострадание* ко мне; но при этом моя боль всегда будет принадлежать мне, а его сострадание — ему. Он не испытывает моей боли, а я не испытываю его сострадания.

(4) Всякое представление имеет только одного носителя; никакие два человека не обладают одним и тем же представлением.

В противном случае представления существовали бы независимо от людей.

<...>

Теперь я возвращаюсь к поставленному ранее вопросу: является ли мысль представлением? Если мысль, которую я выражаю, например, в теореме Пифагора, может быть признана истинной как мной, так и другими людьми, то она не относится к содержанию моего сознания, а я не являюсь ее носителем, хотя и могу вынести суждение относительно ее истинности. Предположим, однако, что то, что я и какой-то другой человек считаем содержанием теоремы Пифагора, не есть одна и та же мысль. В этом случае, вообще говоря, сочетание "теорема Пифагора" было бы неуместно; следовало бы различать "мою теорему Пифагора", "его теорему Пифагора" и т.п. Моя мысль будет содержанием моего сознания, его мысль — содержанием его сознания. Может ли в этом случае смысл моей теоремы Пифагора быть истинным, а "его теоремы Пифагора" — ложным? Я говорил, что слово "красный" может быть применимо только в области моего сознания, если считать, что оно обозначает не некоторое свойство реальных объектов, а какие-то из моих чувственных впечатлений. Таким образом, и слова "истинный" и "ложный" могли бы в указанном понимании быть применимы только в области моего сознания, если предположить, что они не должны касаться того, носителем чего я не являюсь, а должны так или иначе обозначать то, что содержится в моем сознании. Тогда истинность была бы ограничена содержанием моего сознания и было бы в высшей степени сомнительно, что в сознании другого человека сможет обнаружиться нечто хотя бы подобное моему.

Если мысль невозможна без человека, сознанию которого она принадлежит, то это — мысль лишь этого человека и никакого другого. В этом случае невозможна и такая наука, которая является общей для многих людей и в которой могут сотрудничать многие люди; вместо этого у меня будет моя наука, точнее, некоторая совокупность мыслей, носителем которых я являюсь, у другого человека — его наука и т.д. Каждый из нас будет заниматься содержанием своего сознания. Противоречие между двумя науками в этом случае невозможно; более того, споры об истине становятся праздными, такими же праздными и даже, быть может, смешными, как споры двух людей о том, настоящая ли банкнота в сто марок в той ситуации, когда каждый из спорящих имеет в виду ту банкноту, которую он держит у себя в кармане, да к тому же употребляет слово "настоящий" в особом, лишь ему одному понятном смысле. Если кто-либо считает мысли представлениями, то то, что он признает истинным, является лишь содержанием его

сознания и в сущности никак не соотносится с другими сознаниями. И если бы он услышал от меня, что мысль не является представлением, он не стал бы оспаривать мое мнение, ибо и оно не имело бы для него никакого значения.

Итак, мы приходим, по-видимому, к тому, что мысли не являются ни объектами внешнего мира, ни представлениями.

Следует, таким образом, выделить третью область. Элементы, входящие в эту область, совпадают с представлениями в том отношении, что не могут быть восприняты чувствами, а с объектами внешнего мира — в том, что они не предполагают наличия носителя, сознанию которого они принадлежат. Так, например, мысль, которую мы выражаем в теореме Пифагора, является истинной безотносительно ко времени [zeitlos], истинной независимо от того, существует ли некто считающий ее истинной. Она не предполагает никакого носителя. Она является истинной отнюдь не только с момента ее открытия, подобно тому как планета, даже и не будучи еще обнаруженной людьми, находится во взаимодействии с другими планетами.

<...>

Я *обладаю* представлением о себе самом, но я не *являюсь* этим представлением. Необходимо строго различать то, что является содержанием моего сознания, моим представлением, и то, что является объектом моего мышления. Следовательно, тезис, согласно которому объектом моего восприятия, моего мышления может быть лишь то, что относится к содержанию моего сознания, является ложным.

Теперь уже я могу беспрепятственно утверждать, что не только я, но и другой человек способен быть самостоятельным носителем представлений. Я обладаю представлением о другом человеке, но я не смешиваю это представление с ним самим. И если я произношу некоторое утверждение о моем брате, то это утверждение относится к моему брату, а не к моему представлению о нем. Больной, который испытывает боль, является носителем этой боли; однако врач, который размышляет о причинах этой боли, не является носителем этой боли. Врачу никогда не придет в голову считать, что, введя себе обезболивающее лекарство, он тем самым устранит боль и у своего пациента. Правда, с болью пациента может быть связано некоторое представление о ней в сознании врача; но это представление не есть боль, не есть то, на устранение чего направлены усилия врача. Представим себе, что этот врач пригласил еще одного своего коллегу. В этом случае мы должны различать: во-первых, боль, носителем которой является больной; во-вторых, представление одного врача об этой боли; в-третьих, представление другого врача об этой же боли. Это представление хотя и принадлежит к содержанию сознания обоих врачей, но не является предметом их размышлений; в крайнем случае оно может играть вспомогательную роль в их размышлениях (какую мог бы играть, например, рисунок). Оба врача имеют дело с одним и тем же объектом — с болью их пациента; носителями же этой боли они не являются. Отсюда следует, что не только вещь, но и представление может быть общим объектом мышления нескольких различных людей, не обладающих этим представлением.

Итак, дело обстоит, по-видимому, следующим образом. Если бы человек не мог выбирать в качестве объектов своего мышления то, носителем чего он не является, у него был бы только его внутренний мир, а внешний мир отсутствовал бы. Но не основано ли это утверждение на ошибке? Я убежден, что представление, которое я связываю со словами "мой брат", соответствует чему-то, что не является моим представлением и о чем я могу высказать определенное суждение. Но не могу ли я заблуждаться? Подобные заблуждения встречаются. В этом случае мы вопреки нашему намерению впадаем в вымысел. Действительно, признавая существование внешнего по отношению ко мне мира, я подвергаю, себя опасности заблуждения. И здесь я сталкиваюсь с еще одним различием между моим внутренним миром и внешним миром. У меня не может быть сомнений в том, что я обладаю зрительным впечатлением зеленого; однако у меня гораздо меньше оснований быть уверенным в том, что я вижу, например, именно лист липы. Таким

образом вопреки широко распространенному убеждению мы обнаруживаем во внутреннем мире надежность, в то время как с переходом во внешний мир сомнение нас никогда не покидает полностью. Несмотря на все усилия, вероятное во многих случаях с трудом отличимо от очевидного, так что суждение об объектах внешнего мира требует от нас некоторой смелости. И мы должны смириться даже с опасностью заблуждения, если мы не хотим стать жертвами ещё больших опасностей.

Из приведенных рассуждений я делаю следующий вывод: не все то, что может быть объектом моего познания, является представлением. Я, будучи носителем представлений, сам не являюсь представлением.

Теперь можно беспрепятственно признать и существование других людей, носителей представлений, подобно мне самому. И, однажды вступив на этот путь, следует признать и то, что в большинстве случаев мы имеем дело с вероятным, которое, на мой взгляд, почти не отличается от очевидного. Существовала ли бы иначе такая наука, как история? Не было ли бы иначе всякое учение о долге, всякое право несостоятельным? Что осталось бы тогда от религии? Да и естественные науки могли бы считаться только вымыслом, чем-то вроде астрологии или алхимии. Таким образом, рассуждения, приведенные выше и исходящие из того, что, кроме меня, существуют и другие люди, которые могут иметь общие со мною объекты восприятия и мышления, остаются в значительной степени в силе.

Не все является представлением. Таким образом, я могу признать, что и мысль независима от меня, так как ту мысль, которую сформулировал я, могут сформулировать и другие люди. Я могу признать существование науки, в которой способны сотрудничать многие исследователи. Мы не являемся носителями мыслей в той степени, в какой мы являемся носителями представлений. Мы обладаем мыслью не так, как мы обладаем, например, чувственным впечатлением; но мы воспринимаем мысль и не так, как мы воспринимаем, например, звезду. Поэтому необходимо выбрать для обозначения этого отношения специальное выражение; наиболее подходящим для этого нам представляется слово "формулировать" (fassen). Формулирование¹ мыслей должно соответствовать особой духовной способности, мыслительной силе. В процессе мышления мы не производим мыслей, мы формулируем их. То, что я назвал мыслью, находится в теснейшей связи с истинностью. То, что я признаю истинным, об истинности чего я выношу суждение, является истинным совершенно независимо от того, признаю ли я это истинным, и даже независимо от того, думаю ли я об этом вообще. К истинности мысли не имеет отношения то обстоятельство, что эта мысль кому-то принадлежит. "Факты! Факты! Факты!" — восклицает естествоиспытатель, желая подчеркнуть необходимость более надежного обоснования науки. Что такое факт? Факт — это такая мысль, которая истинна. Но в качестве более надежного обоснования науки естествоиспытатель, конечно же, не признает то, что зависит от такого непостоянного параметра, как состояние человеческого сознания. Труд ученого состоит не в созидании, а в открытии истинных мыслей. Астроном может использовать математические истины для исследования давно минувших событий, которые происходили тогда, когда на Земле еще никто не мог засвидетельствовать истинность чего бы то ни было. Астроном может это сделать, поскольку истинность мысли безотносительна ко времени. Таким образом, истина не обязательно возникает только в момент ее открытия.

Не все является представлением. Иначе психология заключала бы в себе все науки или, по крайней мере, была бы высшим авторитетом по отношению ко всем остальным наукам; иначе психология господствовала бы даже в логике и математике. Ничто, однако, не противоречит духу математики в такой степени, как ее зависимость от психологии. Ни

¹Выражение "формулирование" является в той же степени образным, что и "содержание сознания". Природа нашего языка не позволяет выразиться иначе. То, что я держу в ладони, можно считать содержащимся в ней, но моя ладонь содержит это совсем не в том смысле, в каком она содержит кости и мышцы, из которых состоит; содержимое ладони гораздо более чужеродно самой ладони.

логика, ни математика не имеют задачи исследовать духовный мир и сознание, носителем которых является отдельный человек. Скорее, их задачей можно было бы считать исследование разума — разума, а не души [des Geistes, nicht der Geister].

Формулирование мысли предполагает существование того, кто ее формулирует, того, кто мыслит. Он является, следовательно, носителем мышления, но не мысли. Хотя мысль и не входит в содержание сознания того, кто мыслит, тем не менее в сознании должно иметься нечто, что соотносится с мыслью. Но это последнее не следует смешивать с самой мыслью. Так, звезда Алголь сама по себе отличается от представления об Алголе, которым обладает тот или иной человек.

Мысль не относится ни к представлениям из моего внутреннего мира, ни к внешнему миру, миру чувственно воспринимаемых объектов.

Сказанное, как бы непреложно оно ни следовало из приведенных выше рассуждений, тем не менее принимается не без некоторого сопротивления. Я думаю, что не исключено существование человека, которому покажется невозможным получать сведения о том, что не относится к его внутреннему миру, способом, отличным от чувственного восприятия. Действительно, чувственное восприятие часто рассматривается как самый надежный или даже как единственный источник сведений обо всем, что не относится к внутреннему миру. Но на каком основании? Существенной частью чувственного восприятия являются чувственные впечатления, а эти последние являются частью внутреннего мира. Два разных человека никогда не обладают одним и тем же внутренним миром, хотя они и могут испытывать сходные впечатления. Эти последние сами по себе не открывают нам внешнего мира. Можно представить себе такое существо, которое обладает только чувственными впечатлениями, не видя и не осязая объектов. Обладать зрительными впечатлениями — еще не значит видеть объекты. Почему я вижу дерево именно там, где я его вижу? Очевидно, причина заключается в зрительных впечатлениях, которыми я обладаю, а также в тех специфических впечатлениях, которые возникают оттого, что я вижу двумя глазами. На сетчатке каждого глаза возникает, говоря языком физики, некоторое особое изображение. Другой человек видит дерево на том же самом месте. На сетчатке его глаз также существуют два изображения, которые, однако, отличаются от моих. Мы должны принять, что эти изображения на сетчатке глаз существенны для наших впечатлений. Следовательно, мы обладаем не только нетождественными, но даже заметно отличающимися друг от друга зрительными впечатлениями. Но ведь мы все живем и перемещаемся в одном и том же внешнем мире. Обладать зрительными впечатлениями, конечно, необходимо для зрительного восприятия объектов, однако недостаточно. То, что является недостающим элементом, не относится к области чувств, и именно благодаря ему для нас открывается внешний мир: без этого внечувственного элемента каждый человек оказался бы замкнутым в своем внутреннем мире. Поскольку решение проблемы заключается во внечувственном элементе, то он мог бы и в тех случаях, когда чувственных впечатлений нет, вывести нас за пределы внутреннего мира и позволить нам сформулировать мысль. Помимо своего внутреннего мира, следовало бы различать собственно внешний мир чувственно воспринимаемых объектов и область того, что не может быть воспринято с помощью чувств. Для признания обеих областей мы нуждаемся во внечувственном; но при чувственном восприятии объектов мы испытываем потребность и в чувственных впечатлениях, а последние всецело принадлежат внутреннему миру. Таким образом, то, на чем преимущественно основано различие между реальностью объекта и реальностью мысли, является атрибутом внутреннего мира и не принадлежит ни одной из двух областей мира внешнего. Поэтому данное различие я не могу считать слишком большим, чтобы сделать невозможным существование мысли, не принадлежащей внутреннему миру.

Правда, мысль не является тем, что мы привыкли называть реальным, действительным [wirklich]. Мир действительности — это мир, в котором одно воздействует на другое, одно изменяет другое и само подвергается обратному воздействию,

изменяющему и его. Все это суть события (Geschehen), происходящие во времени. То, что вневременно и неизменно, мы едва ли признаем реальным. Подвержена ли мысль изменениям или она вневременна? Мысль, высказанная в теореме Пифагора, очевидно, вневременна, вечна, неизменна. Но не существует ли таких мыслей, которые сейчас являются истинными, а через полгода окажутся ложными? Например, мысль, что вот это дерево покрыто зеленой листвой, очевидно, будет ложной через полгода? Нет: через полгода это будет уже другая мысль. Последовательность "вот это дерево покрыто зеленой листвой" сама по себе недостаточна для выражения мысли: необходимо учесть также время ее произнесения. Без соотнесения со временем, которое заключено в этих словах, не будет законченной мысли, то есть вообще не будет мысли. Только то предложение выражает мысль, которое является законченным и во всех отношениях самостоятельным в результате соотнесения со временем. Но такое предложение, если оно истинно, истинно не только сегодня или завтра; оно истинно безотносительно ко времени. Настоящее время в словах "является истинным", таким образом, не указывает на момент произнесения, а обозначает, если можно так выразиться, время вневременности [ein Tempus der Unzeitlichkeit]. Когда мы употребляем обычную форму утвердительного предложения, избегая слова "истинный", необходимо различать выражение мысли и утверждение. Содержащееся в предложении указание на временную соотнесенность связано только с выражением мысли, в то время как истинность, признание которой заключается в форме утвердительного предложения, безотносительна ко времени. Правда, одна и та же последовательность может в силу изменчивости языка со временем приобрести другой смысл и начать выражать другую мысль; но в этом случае изменения касаются языковой стороны.

<...>

На чем основано воздействие мысли? На том, что она формулируется и признается истинной. Это — процесс, происходящий во внутреннем мире того, кто мыслит, процесс, могущий иметь дальнейшие следствия в этом внутреннем мире, которые, будучи перенесенными в область волеизъявления, становятся заметными и во внешнем мире. Если я, например, формулирую мысль, выраженную в теореме Пифагора, то следствием может быть то, что я признаю ее истинной и, далее, что я ее применю, принимая решения, которые способствуют движению человека вперед. Таким образом, наши действия обычно подготавливаются нашими мыслями и суждениями. И, таким образом, мысли могут непосредственно влиять на развитие людей. Воздействие человека на человека чаще всего осуществляется посредством мысли. Мысль может быть передана, сообщена. Как это происходит? Один человек осуществляет изменения во внешнем мире, которые, будучи восприняты другим человеком, должны побудить его к тому, чтобы сформулировать мысль и определить ее истинность. Великие события мировой истории не могли, по всей вероятности, произойти, если бы не существовало передачи мыслей. Вместе с тем мы предпочитаем считать мысли нереальными, не относящимися к действительности, поскольку они непосредственно не включаются в ход событий, тогда как мышление, суждение, выражение, понимание — все это деяния людей. Каким всецело реальным предстает для нас, например, молоток по сравнению с мыслью! Насколько отличается процесс передачи молотка от процесса передачи мысли! Молоток переходит от одного владельца к другому, он испытывает воздействие человеческих рук; при этом его плотность, взаимное расположение его частей могут в какой-то мере измениться. Ничего этого не происходит при передаче мыслей другому человеку: мысль не может менять владельца, так как ее в принципе нельзя соотносить с понятием собственности. Когда мысль формулируется, она вызывает изменения вначале во внутреннем мире того, кто ее формулирует; однако сама она в основе своего бытия остается незатронутой, так как изменения, которые она испытывает, касаются лишь несущественных свойств. Здесь отсутствует то, что мы встречаем во всяком природном явлении: взаимодействие. Мысли отнюдь не являются нереальными, но их реальность совсем другого рода, чем реальность

вещей. И их воздействие происходит вследствие действий того, кто мыслит, хотя они и сами по себе не являются неэффективными, по крайней мере насколько мы можем видеть. Тот, кто мыслит, не создает мыслей: он должен принимать их такими, как они есть. Они могут быть истинными, даже не будучи еще никем сформулированы, и являются и в этом случае не вполне нереальными, по крайней мере потому, что они в принципе могут быть сформулированы и тем самым приведены в действие.

Вопросы к тексту

1. Какие два смысла термина «закон» различает Фреге?
2. Почему *законы мышления* не могут быть сведены к *психологическим законам*?
3. Почему традиционное определение истинности как *совпадения представления с чем-то реально существующим* Фреге считает несостоятельным?
4. Почему вопрос об истинности сводится к истинности *предложения*? Что понимает Фреге под предложением?
5. Какое определение *мысли* даёт Фреге? Как соотносятся понятия «мысль» и «предложение»?
6. Как следует истолковать слова Фреге: «истинность не является чувственно воспринимаемым свойством»? Как совместить это утверждение с тем фактом, что истинность мысли может устанавливаться посредством чувственных впечатлений?
7. В чём состоит логическое различие между «гуманитарными» и «точными» науками, согласно Фреге?
8. Что понимает Фреге под «представлением»? Чем отличаются представления, составляющие содержание сознания, от объектов внешнего мира?
9. Как можно пояснить тезис Фреге: «Никто другой не может обладать моим представлением»?
10. Почему мысль *не является* представлением? Правомерно ли говорить о мысли как о *содержании сознания*?
11. В чём различие и сходство мыслей и представлений (содержаний сознания)? Мыслей и объектов внешнего мира?
12. К каким выводам приводит принятие тезиса о том, что мысль представляет собой содержание индивидуального сознания?
13. Как можно пояснить тезис Фреге о том, что истинная мысль как таковая «не предполагает никакого носителя»?
14. На каком примере Фреге иллюстрирует тезис о нетождественности мышления и представления?
15. Как можно пояснить тезис Фреге: «Мы не являемся носителями мыслей в той степени, в какой мы являемся носителями представлений»? В чём различие между «обладанием мыслью» и «обладанием представлением»?
16. Что понимает Фреге под «формированием мыслей»?
17. В чём принципиальное различие между логикой и психологией, согласно Фреге?
18. Является ли мысль вневременной (неизменной) или временной (изменчивой)?
19. Как можно пояснить тезис Фреге: «Мысль не может менять владельца, так как ее в принципе нельзя соотносить с понятием собственности»?

4. Соловьёв Вл. С. Оправдание добра. Нравственная философия (1897)

СОЛОВЬЕВ Владимир Сергеевич [16 (28) января 1853, Москва – 31 июля (13 августа) 1900, с. Узкое, близ Москвы] – русский философ, поэт, публицист, литературный критик. Сын историка С.М.Соловьёва.

Введение. Нравственная философия как самостоятельная наука

I

Собственный предмет нравственной философии есть понятие добра; выяснить все, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым дать определенный ответ на главный для нас вопрос о должном содержании или смысле нашей жизни – такова задача этой философской науки.

Способность к зачаточной оценке вещей в положительном и отрицательном смысле несомненна у высших животных, где она кроме различных ощущений приятного и неприятного соединяется с более или менее сложным представлением желательных или нежелательных предметов; человек же в этой оценке переходит за пределы единичных ощущений и частных представлений и возвышается до общего разумного понятия или идеи добра и зла.

Всеобщий характер этой идеи отрицается многими, но лишь по недоразумению. Нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет и не было такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значения постоянной и всеобщей нормы и идеала. Краснокожий индеец, поставивший себе в добродетель скальпировать как можно больше человеческих голов, признавал это добром и доблестью не на сегодня только, а на всю жизнь, и не для себя одного, а для всякого порядочного человека. Эскимос, видящий высшее благо в наибольшем запасе гнилого жира от тюленей и трески, несомненно, придает своему идеалу значение общегодного; он уверен, что то самое, что нравится ему, хорошо также для всех времен и людей и даже для загробного мира; если он услышит о таких варварах, для которых гнилой жир отвратителен, то он или не поверит их существованию, или откажет им в достоинстве нормальных людей. Равным образом и знаменитый готтентот, утверждавший, что добро – это когда он украдет много коров, а зло – когда у него украдут, присваивал такой этический принцип, конечно, не себе одному, а разумел, что для всякого человека добро состоит в успешном похищении чужого имущества, а зло – в потере своего.

Итак, даже при столь несовершенном применении идеи добра формальная ее всеобщность, т.е. утверждение ее как всегдашней нормы для всех, несомненно, сохраняется, хотя содержание этой предполагаемой нормы (т.е. данные ответы на вопрос: что есть добро?) совершенно не соответствуют здесь формальному требованию, представляя лишь случайный, частный и грубо вещественный характер. Конечно, даже у самых низменных дикарей нравственные представления не исчерпываются ободранными черепами и уведенными коровами: тот же ирокезец и тот же готтентот соблюдают некоторую стыдливость в половых отношениях, знают жалость к близким существам, умеют преклоняться перед чужим превосходством. Но пока эти зачаточные проявления истинной нравственности стоят наряду с какими-нибудь дикими и бесчеловечными требованиями или даже отступают на задний план перед ними, пока свирепость ценится выше стыдливости и хищничество выше сострадания, – должно признать, что идея добра, сохраняя универсальность своей формы, лишена соответствующего ей действительного содержания.

Деятельность разума, образующая идеи, так же изначально присуща человеку, как всякая органическая функция присуща организму. Нельзя отрицать, что питательные органы и их отправления врождены животному, но никто не понимает этого в том смысле, что животное родится с готовой пищей во рту; точно так же человек не рождается с готовыми идеями, а только с готовой способностью их сознать.

Но то же самое разумное сознание, благодаря которому человек изначально обладает общей идеей добра как безусловной нормы, в дальнейшем своем росте постепенно сообщает этой формальной идее достойное ее содержание, стремясь установить такие нравственные требования и идеалы, которые были бы по существу всеобщими и необходимыми, выражали бы собственное развитие универсальной идеи добра, а не представляли бы только внешнее ее приложение к тем или другим чуждым ей материальным мотивам. При известной степени ясности, раздельности и систематичности этот процесс человеческого сознания, вырабатывающий истинное содержание нравственности, становится нравственной философией, или этикой, которая в различных системах и теориях представляет различные степени полноты и последовательности.

II

По существу своему нравственная философия находится в теснейшей связи с религией, а по способу познания – с теоретической философией. Мы не можем заранее объяснить, в чем состоит эта связь, но мы уже теперь можем и должны сказать, в чем она не состоит. Ее не следует представлять как одностороннюю зависимость этики от положительной религии, или же от умозрительной философии, – такую зависимость, которая отнимала бы у нравственной области собственное содержание и самостоятельное значение. Взгляд, всецело подчиняющий нравственность и нравственную философию теоретическим принципам положительно-религиозного или же философского характера, весьма распространен в той или другой форме. Несостоятельность его тем более для меня ясна, что я сам некогда если не разделял его вполне, то был к нему очень близок. Вот некоторые из соображений, заставивших меня покинуть эту точку зрения, – привожу именно только те, которые могут быть понятны и до изложения самой философии.

«Только от истинной религии, – так говорят противники независимой нравственности, – получает человек силы для исполнения добра; но вся ценность добра – в его исполнении; значит, вне истинной религии этика не имеет никакого значения». Что истинная религия дает силы своим истинным приверженцам исполнять добро – это не подлежит сомнению; но чтобы только чрез нее давались эти силы и помимо ее невозможно было делать никакого добра – такое исключительное утверждение, требуемое будто бы высшими интересами веры, на самом деле прямо противоречит учению самого великого поборника прав веры – апостола Павла, признающего, как известно, что и язычники по естественному закону могут делать добро. «Ибо, – говорит он, – когда языки – те, что не имеют закона, – по природе законное творят, то они, закона не имеющие, сами себе закон. Они показывают, что дело закона написано в сердцах их, в чем освидетельствует не совесть и рассуждения, промеж себя обвиняющие или защищающие друг друга».

Чтобы получить откуда бы то ни было силы для исполнения добра, необходимо иметь понятие о добре, иначе его исполнение будет только механическим действием. И несправедливо, будто бы вся ценность добра – в факте его исполнения: важен и образ исполнения. Бессознательное автоматическое совершение добрых поступков не соответствует достоинству человека, а следовательно, не выражает и человеческого добра. Его исполнение необходимо обусловлено сознанием, а сознание добра возможно и помимо истинной религии, как показывает и повседневный и исторический опыт, подтверждаемый приведенным свидетельством такого ревнителя веры, как ап. Павел.

Далее: если благочестие требует признать, что силы для исполнения добра даются от Бога, то было бы, напротив, большим нечестием ограничивать Божество в способах сообщения этих сил. И так как по согласному свидетельству опыта и Священного Писания пути для получения нравственных сил не исчерпываются положительной религией, ибо и помимо нее некоторые люди сознают и творят добро, то, значит, и с религиозной точки зрения остается только принять эту истину и, следовательно, признать в известном смысле независимость нравственности от положительной религии и нравственной философии – от вероучения.

К тому же приводит и третье соображение. Какова бы ни была наша уверенность в истине нашей религии, она не дает нам права закрывать глаза на тот факт, что религий существует множество и что каждая из них приписывает себе исключительную истинность. А этот факт во всяком уме, не равнодушном к истине, производит потребность объективного оправдания нашей веры, т.е. представления таких оснований в ее пользу, которые могли бы иметь убедительность не для нас одних, а и для других, окончательно – для всех. Но все общегодные аргументы в пользу религиозной истины сводятся к одному основному – этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религии перед другими. Это в сущности так даже в тех случаях, когда нравственный интерес совершенно закрывается другими мотивами. Так можно в пользу своей религии указывать на красоту ее богослужения. К такому аргументу не следует относиться слишком легко: если бы красота греческого богослужения в Софийском соборе не произвела такого сильного впечатления на послов киевского князя Владимира, то, вероятно, Россия не была бы теперь православною. Но какова бы ни была важность этой стороны в религии, спрашивается, однако, в чем, собственно, может состоять эстетическое достоинство известного богослужения преимущественно перед другим? Не в том, конечно, чтобы его формы и обстановка отличались вообще какою попало красотой. Сама по себе красота форм (т.е. законченность чувственного выражения чего бы то ни было) свойственна самым разнородным предметам: красив балет, красива опера, красива батальная или эротическая картина, красив фейерверк. Однако когда подобные виды проявления прекрасного, хотя бы в слабой степени, вносятся в религиозный культ, то это справедливо порицается как искажение его истинного достоинства. Значит, эстетическая ценность богослужения состоит не в том, чтобы его чувственные формы были красивы, а в том, чтобы их красота как можно яснее выражала и полнее воплощала духовное содержание истинной религии. Содержание же это частью догматическое, но главным образом этическое (в широком смысле): святость Божества, любовь Его к людям, благодарность и преданность людей Небесному Отцу и их братство между собою – вот та идеальная сущность, которая, уже воплотившись в лицах и событиях священной истории, сквозь эту священно-историческую среду вновь художественно воплощается в обрядах, символах, молитвах и песнопениях церковных. Но если духовная сущность религии на одних может действовать лишь через это свое воплощение в культе, то другие (и с развитием сознания – все большее число) способны воспринять ее, кроме того, и прямо как учение; и тут опять-таки нравственная сторона религиозной доктрины имеет решительное преобладание над догматическою. Метафизические догматы истинного христианства при всей их внутренней достоверности, несомненно, превышают уровень обыкновенного человеческого рассудка и потому не могут служить и никогда не служили начальными средствами убеждения в истине нашего исповедания людей, ему чуждых. Чтобы постигать эти догматы верою, нужно уже быть христианином, а чтобы понять их смысл в области высших умозрений разума, нужно быть философом Платонова или Шеллингова направления. Этот путь не может, следовательно, быть принят как общегодный, и остается для убеждения иноверца только указание на превосходство нравственной стороны в нашей религии. И действительно, на путь нравственно-практического оправдания своей веры вступают обыкновенно в спорах не только между особыми религиями, но и между разделившимися ветвями одной и той же религии. Так,

римские католики всего охотнее приводят в свою пользу крепкую солидарность и энергичную деятельность своего духовенства, объединенного религиозно-нравственной силой папской монархии, ставят на вид незаменимое нравственное влияние этого духовенства на народные массы, выставляют роль папы как универсального защитника справедливости, как верховного судьи и миротворца, особенно же указывают они на обилие дел милосердия в своих внешних и внутренних миссиях. В свою очередь протестанты, первоначально отделившиеся от католической церкви именно на почве нравственного богословия, ставят себе в основное преимущество моральную высоту и чистоту своего учения, освобождающего личную совесть и жизнь общины от рабства внешним делам и от разных бессмысленных, по их мнению, преданий и практических злоупотреблений. Наконец, православные апологеты и полемисты чаще всего пользуются против западного христианства оружием нравственных обвинений: католицизм упрекают они за гордость и властолюбие, за стремление присвоить своему иерархическому главе как то, что принадлежит Богу, так равно и то, что принадлежит кесарю, укоряют католическую иерархию в фанатизме, в привязанности к миру, в корыстолюбии, делают ее ответственной за общий грех преследования еретиков и неверных, постоянно возвращаются (в согласии с протестантами) к трем главным обвинительным пунктам: инквизиции, индульгенциям и иезуитской морали, наконец (независимо от протестантов), вносят в этот обвинительный акт грех нравственного братоубийства, выразившийся в самовластном узаконении (без ведома восточной церкви) местных западных преданий; менее яркие, но столь же тяжкие этические обвинения выставляются нашими полемистами и против протестантского исповедания: его упрекают в индивидуализме, упраздняющем церковь как действительное нравственное целое, обвиняют в разрушении любовного союза не только между настоящим и прошедшим церкви исторической (через отрицание преданий), но и между видимою и невидимою церковью (через отвержение молитв за усопших) и т.д.

Не входя здесь в область богословия и не решая, насколько основательны и нужны все эти пререкания, я обращаю внимание только на тот факт, что каждая из спорящих сторон не отвергает нравственных принципов, выставляемых противоположною стороною, а только старается обратить их в свою пользу. Так, когда католики хвалятся делами милосердия, особенно отличающими их церковь, то ни протестантские, ни греко-русские их противники не станут говорить, что милосердие дурно, а будут только утверждать, что католические благотворительные учреждения, служа целям властолюбивой политики, искажаются постороннею примесью и теряют более или менее свое нравственное достоинство. В ответ на это католики со своей стороны не станут говорить, что властолюбие само по себе хорошо и что христианская любовь должна быть подчинена политике, а станут, напротив, отвергать делаемый им упрек в властолюбии и доказывать, что власть для них не цель, а только необходимое средство для исполнения нравственного долга. Точно так же когда православные (вместе с католиками) упрекают протестантство за отсутствие духовной филиации и за пренебрежение к отеческим преданиям, то никакой благоразумный протестант не скажет, что предания должно презирать, а, напротив, станет доказывать, что протестантизм и есть возвращение к самым почтенным и подлинным преданиям христианства, очищенным от фальшивой и вредной примеси.

Ясно, таким образом, что спорящие стороны стоят здесь на одной и той же нравственной почве (благодаря чему только и возможен спор), что у них одни и те же этические принципы и мерилы, о которых нет спора, а спор идет только об их приложении. Эти принципы не принадлежат сами по себе ни одному из вероисповеданий, а образуют тот общий трибунал, к которому равно обращаются все. Представитель каждой стороны в сущности говорит своему противнику только следующее: «Я вернее и лучше тебя применяю те самые нравственные начала, которых хочешь держаться и ты, поэтому ты должен признать мою правоту и отказаться от своих заблуждений». Итак,

этические нормы, одинаково предполагаемые всеми вероисповеданиями, не могут сами по себе зависеть от вероисповедных различий.

Но столь же независимо оказывается этика и от более широких религиозных различий. Когда миссионер убеждает мусульманина или язычника в превосходстве христианского нравственного учения, то он, очевидно, предполагает в своем слушателе присутствие (по крайней мере в потенциальном, скрытом состоянии) тех же самых нравственных норм, как и его собственные. Значит, эти нормы, общие христианину с язычником и у этого последнего «написанные в сердце его», независимы от положительной религии вообще. Более того, все положительные религии, не исключая и абсолютно-истинной, поскольку они в своих взаимных спорах обращаются за подтверждением своих прав или притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя в некотором смысле от них зависимыми, подобно тому как тяжущиеся стороны, и правая и неправая, пока судятся, находятся в одинаковом подчинении законному судилищу, а если сами к нему обратились, то, значит, и признали такое подчинение.

III

Имея собственный предмет (нравственные нормы), независимый от положительных религий (и даже в известном смысле их обуславливающий), и будучи, таким образом, самостоятельной с этой предметной, или реальной, своей стороны, не окажется ли нравственная философия в формальном отношении – как наука – подчиненною теоретической философии, в особенности той ее части, которая рассматривает права и границы наших познавательных способностей? Но, создавая нравственную философию, разум только развивает, на почве опыта, изначала присущую ему идею добра (или, что то же, первоначальный факт нравственного сознания) и постольку не выходит из пределов внутренней своей области, или, говоря школьным языком, его употребление здесь имманентно и, следовательно, не обусловлено тем или другим решением вопроса о (трансцендентном) познании вещей самих в себе. Говоря проще, в нравственной философии мы изучаем только наше внутреннее отношение к нашим же собственным действиям, т.е. нечто бесспорно доступное нашему познанию, так как мы сами же это производим, причем остается в стороне спорный вопрос, можем ли мы или нет познавать то, что находится в каких-нибудь иных, не зависящих от нас сферах бытия. Нравственность в своем идейном содержании познается тем же самым разумом, который ее (с этой стороны) создает, следовательно, здесь познание совпадает со своим предметом (адекватно ему), не оставляя места для критических сомнений. Ход и результаты этого мысленного процесса отвечают сами за себя, не предполагая ничего, кроме общих логических и психологических условий всякой умственной деятельности. Не имея претензии на теоретическое познание каких бы то ни было метафизических сущностей, этика остается сама по себе безучастной к спору между догматическою и критическою философией, из коих первая утверждает действительность, а следовательно, и возможность такого познания, а вторая, напротив, отрицает его возможность, а потому и действительность.

Несмотря на эту общую формальную независимость этики от теоретической философии, есть, однако, два метафизические вопроса, известное решение которых имеет, по-видимому, роковое значение для самого существования нравственности.

Первый состоит в следующем. Исходная точка всякого серьезного умозрения есть сомнение в объективной достоверности нашего познания, т.е. таковы ли вещи на самом деле, какими мы их познаем? Но это сомнение в нашем познании последовательно приходит к сомнению в самом бытии познаваемого, т.е. мира и всего, что в нем. Этот мир создается из наших чувственных восприятий, приводимых рассудком в связное целое. Но не суть ли эти восприятия только наши ощущения и не есть ли эта связь вещей только

наша мысль? А если так, если весь мир есть только мое представление, то и все те существа, с которыми я нахожусь в нравственно-практическом отношении, все люди, кроме меня, как нераздельные части этого мною представляемого мира, данные в том же самом познании, как и все прочее, окажутся также лишь моими представлениями. Между тем нравственные предписания (по крайней мере в значительной своей части) определяют именно мое должное отношение к другим людям, и если таковых не существует, то не превращаются ли сами эти нравственные предписания в беспредметные и неосуществимые требования? Так оно было бы, если бы небытие всех существ могло быть предметом достоверного познания, вызывающего (в своей области) такую же несомненную уверенность, какая принадлежит нравственным предписаниям (в их области). Если бы в то время, как совесть с присущую ей несомненностью обязывает меня к нравственным действиям относительно известных предметов, теоретический разум с равной несомненностью доказывал, что этих предметов вовсе не существует, а следовательно, предписания, к ним относящиеся, бессмысленны, – если бы, таким образом, практическая уверенность подрывалась равносильною ей теоретическою и несомненность предписания упразднялась несомненным познанием его неисполнимости, тогда положение было бы действительно безвыходное. Но на самом деле такого столкновения двух равноправных уверенностей нет и быть не может. Сомнение в самостоятельном бытии внешних существ никак не есть уверенность в их небытии и никогда не может перейти в таковую. Допустим даже, как вполне доказанное положение, что наши чувства и рассудок суть недостоверные свидетели в пользу бытия других существ, – из недостоверности свидетелей логически следует только сомнительность их показаний, а никак не уверенность в истине противного. Если бы даже было положительно доказано, что данный свидетель ложно показал о факте, которого он в действительности не был свидетелем, то кто же из этого заключит, что самый факт не мог существовать? За него могут говорить другие свидетели, а наконец, он мог произойти без всяких свидетелей, но все-таки быть фактом. Чувства и рассудок говорят нам о существовании других людей, кроме нас самих; но по исследованию, положим, оказывается, что это обман, что эти способы познания на самом деле ручаются только за бытие предметов в нашем представлении, а не за самостоятельное их существование, в котором мы поэтому и начинаем сомневаться. Но чтобы идти далее, чтобы прежнюю уверенность в бытии внешних существ заменить не сомнением только, а противоположною уверенностью в их небытии, нужно предположить, что если что-нибудь не содержится с достоверностью в наших чувствах и рассудке, то, значит, оно и вовсе не может существовать. Но это будет предположение вполне произвольное, для которого у нас нет не только логических оснований, но и никакого разумного повода.

Если же мы не можем в своем критическом отношении к бытию других существ идти дальше сомнения, то мы можем быть спокойны за судьбу нравственных предписаний; ибо теоретическое сомнение, очевидно, недостаточно для того, чтобы подорвать нравственно-практическую уверенность. Притом должно помнить, что окончательною точкою зрения в философии это критическое сомнение не остается, а так или иначе разрешается: или Кантовым различием феноменов от нуменов (явлений от вещей в себе), причем объекты нравственного долга, лишённые как явления собственного бытия, с лихвою получают его обратно в качестве нуменов; или являются новые свидетели внешнего бытия, более достоверные, чем ощущения и рассудок (Якобиева непосредственная вера, Шопенгауэрова воля, дающая о себе знать как основание нашей собственной, но по аналогии и чужой реальности); или находятся новые пути иного, более глубокого умозрительного догматизма, восстанавливающего объективное значение всего существующего (в философии Шеллинга, Гегеля и т.д.).

Но какова бы ни была сила и важность критического сомнения в бытии внешних существ, это во всяком случае относится лишь к одной стороне нравственной сферы. Всякое этическое предписание, как такое, лишь наружным концом своим, так сказать,

касается объекта действия (других лиц); собственное же его основание всегда лежит внутри самого действующего (субъекта), куда нет доступа ни для какой положительной или отрицательной теории внешнего мира. А та наружная сторона моральных предписаний, которая связывает их с объектом, составляет собственно область права, а не нравственности в тесном смысле. Хотя, как будет доказано на своем месте, право зависит от нравственности и не может быть отделено от нее, но это не мешает ясному различию этих двух сфер. Когда один и тот же поступок, напр. убийство, одинаково осуждается криминалистом и моралистом, то хотя оба относят свое суждение к одной и той же совокупности психологических моментов, завершившихся материальным фактом умерщвления, и хотя заключения их совпадают между собою, но точки отправления, а потому и весь ход мысли у них различны и противоположны друг другу. С точки зрения криминальной основное значение принадлежит объективному факту убийства, т.е. деянию, нарушающему чужое право и характеризующему совершителя как ненормального члена общества. Для основательности и полноты этой характеристики получают значение и внутренние, психологические моменты, т.е. прежде всего наличность преступного намерения, так называемый *animus* злодеяния, а затем и все прочие субъективные условия дела, но все это исключительно лишь по отношению к факту убийства или в причинной связи с ним. Хотя бы кто-нибудь всю свою жизнь дышал злобою и убийством, но, если такое настроение духа оставалось лишь психическим состоянием субъекта, не выразившись ни в действительном убийстве или реальном покушении на него, ни в нанесении увечий и т.п., этот субъект при всей своей адской злобе вовсе не подлежал бы ведению криминалиста, как такого. Совершенно напротив с точки зрения нравственной: самый незначительный порыв злобы и гнева, хотя бы он не выразился не только в деле, но и в слове, есть уже сам по себе прямой предмет для этического суждения и осуждения, а факт убийства, наоборот, имеет здесь значение вовсе не с предметной своей стороны, а лишь как выражающий крайнюю степень напряженности того злого чувства, которое уже само по себе на всех своих степенях подлежало осуждению. Для юриста лишение жизни есть нарушение права, или урон, противозаконно причиненный жертве преступления и общественному порядку, но с чисто нравственной точки зрения лишение жизни не есть еще тем самым урон, а может быть даже приобретением для убитого, – убийство есть несомненный урон только для убийцы – не как факт, а как последнее слово той злобы, которая сама уже есть урон для человека, поскольку она роняет его достоинство как разумного существа. Конечно, и с этической стороны убийство хуже (грешнее) простой вспышки гнева, но лишь потому, что для первого нужна сильнейшая степень той же дурной страсти, чем для второй, а никак не потому, что одно есть вредный факт, а другое – только чувство. Если кто-нибудь с твердым намерением резать своего врага пронзает куклу, то морально он – полный убийца, хотя никого не убил и ничьих личных прав не нарушил; а с юридической точки зрения именно поэтому в таком преступлении над негодным (для преступления) объектом ничего даже соприкасающегося с убийством не произошло, а случилось разве только ничтожное повреждение чужого имущества.

Крайний идеализм, признающий действительность лишь за внутренними, душевными состояниями субъекта, не отрицает при этом различия в достоинстве самих этих состояний как выражающих большую или меньшую степень активности нашего я. Следовательно, и с этой точки зрения наши поступки, несмотря на призрачность своих объектов, сохраняют все свое нравственное значение как показатели духовных состояний. Если, например, чувство злобы или гнева, как и всякая страсть, показывает страдательность духа, или его внутреннее подчинение призрачной внешности, и в этом смысле безнравственно, то ясно, что степень безнравственности здесь прямо пропорциональна степени развития данной страсти, или степени нашей страдательности. Чем сильнее страсть, тем большую пассивность духа она показывает. Поэтому страсть гнева, дошедшая до преднамеренного убийства, более безнравственна, чем минутное

раздражение, совершенно безотносительно к теоретической призрачности объектов. И вообще дурные поступки и для субъективного идеализма более безнравственны, нежели дурные аффекты, не доходящие до поступков.

Ясно отсюда заключение нашего вопроса. Если бы весь мир был только моим сновидением, то это было бы фатально лишь для объективной, наружу обращенной стороны этики (в широком смысле), а не для ее собственной внутренней области, это подрывало бы во мне интерес юридический, политический, общественный, филантропический, но оставляло бы в полной силе интерес индивидуально-нравственный, или обязанности к самому себе. Я перестал бы заботиться об охране чужих прав, но продолжал бы охранять свое внутреннее достоинство. Не испытывая нежного участия к окружающим меня призракам, я тем более должен бы был воздерживаться от каких-нибудь злых или постыдных страстей по отношению к этим фантомам. Если противно нравственному достоинству злобствовать на живого человека, то на пустой призрак – тем более, если позорно бояться существующего, то несуществующего – еще позорнее, если стремиться к материальному обладанию действительными предметами постыдно и противно разуму, то такое стремление относительно призраков собственного воображения – не менее постыдно и еще более бессмысленно. Ведь и помимо грезящего идеализма, когда в обыкновенном сновидении мы видим себя совершающими что-нибудь безнравственное, то это вызывает стыд и по пробуждении. Конечно, если я видел сон, что кого-нибудь убил, то, проснувшись, я не столько стыжусь этого поступка сколько радуюсь, что это был только сон, но того злобного чувства, которое я испытал во сне, мне совестно и наяву.

Соединяя эти указания с прежде сказанным, мы приходим к следующему общему заключению. В теоретической философии (именно в критике познания) может относительно предметов нравственности возбуждаться только сомнение в их действительном бытии, а никак не уверенность в их небытии; это сомнение (разрешаемое, впрочем, так или иначе в той же философии) не может перевесить уверенности, присущей свидетельству совести; но если бы даже возможна была уверенность в небытии других существ (как предметов нравственного действия), то это имело бы значение лишь для объективной стороны этики, оставляя в неприкосновенности ее собственную, основную область. Это достаточно обеспечивает внутреннюю самостоятельность нравственной философии в первом пункте – со стороны критики познания, второй пункт относится к метафизическому вопросу о свободе воли.

IV

Очень распространен взгляд, что судьба нравственного сознания зависит от того или другого решения вопроса о свободе воли. Вопрос сводят к альтернативе: или наши действия свободны, или они необходимы – и затем утверждают, будто второе из этих двух решений, именно детерминизм, или учение о том, что все наши действия и состояния происходят с необходимостью, делает невозможную человеческую нравственность, и тем отнимают всякий смысл у нравственной философии. Если, говорят, человек есть только колесо в мировой машине, то о каких же нравственных деяниях может быть речь? Но вся сила такого аргумента заключается в неправильном смешении детерминизма механического с детерминизмом вообще – ошибка, от которой не свободен и сам Кант. Детерминизм вообще утверждает только, что все совершающееся, а следовательно, и всякое действие человека определяется (*determinatur* – откуда и название этого учения) достаточными основаниями, без которых оно произойти не может, а при которых происходит с необходимостью. Но эта необходимость, всегда себе равная в своем общем понятии, видоизменяется, однако, в различных областях своего проявления, и по трем главным видам необходимости (относительно явлений и действий) мы различаем и три вида детерминизма: 1) механический, который, если бы он был единственным,

действительно исключал бы нравственность, как такую; 2) психологический, допускающий некоторые нравственные элементы, но плохо согласимый с другими, и 3) разумно-идейный, дающий место всем нравственным требованиям во всей их силе и в полном объеме.

Механическая необходимость, несомненно, существует в явлениях, но утверждение, что существует исключительно она одна, есть лишь следствие той материалистической метафизики, которая хотела бы все, что есть, свести к сумме механических движений вещества. Но что же общего между таким взглядом и тем убеждением, что все совершающееся имеет достаточные основания, которыми необходимо определяется? – Чтобы видеть в человеке колесо мировой машины, нужно по крайней мере признавать существование такой машины, а на это согласны далеко не все философы-детерминисты: многие из них считают вещественный мир, как такой, лишь представлением в уме духовных существ, причем не эти существа механически определяются действительными вещами, а лишь кажущиеся вещи умственно определяются по законам внутреннего бытия духовных существ, к которым принадлежим и мы сами.

Оставляя пока в стороне такую метафизическую точку зрения и ограничиваясь пределами общего опыта, мы уже в мире животных, несомненно, находим внутреннюю, психологическую необходимость, по существу несводимую ни к какому механизму. Животные определяются к действию не извне только, но и из самих себя, не толчками и ударами вещей, а мотивами побуждающими, т.е. собственными представлениями, которые хотя и вызываются (положим) внешними предметами, однако образуются и действуют в уме животного лишь согласно его собственной природе. Свободы тут, конечно, нет, но когда Кант хочет эту психологическую необходимость отождествить с механической, то неверность мысли предательски подчеркивается у него поразительно неудачным сравнением. По его словам, способность определяться к действию собственными представлениями «в сущности не лучше, чем свобода вертела, который, будучи раз пущен, сам производит свои движения». Не только Кант, которому всякий гилозоизм (оживотворение вещества) был так противен, но и самый поэтически настроенный натурфилософ не припишет, конечно, такому предмету, как вертел, способности производить самому свои движения, и когда мы говорим, что он вертится сам, то разумеется только, что он продолжает и один быть в движении силою прежнего толчка; слово «сам» значит здесь «без помощи нового привходящего двигателя» – то же, что франц. «tout seul», и вовсе не предполагает какого-нибудь внутреннего участия в движении со стороны движущегося. Но, говоря про животное, что оно двигается само, мы разумеем именно его собственное, внутреннее участие в произведении своих движений. Оно бежит от врага или бросается на пищу вовсе не потому, что ему заранее сообщены извне такие движения, а потому, что оно в эту минуту испытывает в себе страх перед врагом и желание пищи. Конечно, эти психологические состояния не суть свободные акты воли, и в свою очередь они не создают телесных движений непосредственно из себя, а только приводят в действие уже существующие и приспособленные к известным движениям механизмы; но существенная особенность, не позволяющая свести эту жизнь к одному только механизму, состоит в том, что для нормального взаимодействия животной организации с внешнею средой эта последняя должна быть представлена в самом животном в виде мотивов, определяющих его движения по собственному чувству приятного и неприятного; присутствие или отсутствие этой способности чувствований, неразрывно связанной с двумя другими способностями – хотения и представления, т.е. присутствие или отсутствие собственной, внутренней жизни, есть различие самое существенное, какое только можно мыслить, и если мы за животным признаем эту одушевленность, а у механического автомата ее отрицаем, то мы уже не имеем права отождествлять их в том смысле, как делает Кант.

Психическая жизнь, как она является у животных (и продолжается у человека), имеет у различных родов и особей различные качества, по которым мы различаем, например, животных свирепых и кротких, смелых и трусливых и т.д., и хотя эти качества самими животными не сознаются как добрые или злые, но у людей те же самые качества уже оцениваются как добрая или дурная натура. Таким образом, уже здесь мы имеем некоторый нравственный элемент, и так как из опыта несомненно, что добрая натура может развиваться, а злая ослабляться или исправляться, то вот уже некоторый предмет для нравственной философии и задача для ее практического приложения, хотя о свободе воли здесь нет и речи. Но, конечно, решительная независимость этики от этого метафизического вопроса должна быть обнаружена не в области психической жизни, общей человеку с животными, а в сфере собственно-человеческой нравственности.

V

Как в мире животном к необходимости механической присоединяется психологическая, не упраздняющая первой, но и несводимая на нее, так у человека к этим двум присоединяется еще необходимость идейно-разумная, или нравственная. Сущность ее состоит в том, что мотивом или достаточным основанием человеческих поступков кроме частных и конкретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может еще быть всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива (по терминологии Канта). Говоря проще, человек может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу или нравственному закону. Вот кульминационная точка нравственности, и, однако же, она вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли. Утверждающим противное следовало бы прежде всего изгнать из умов и языков человеческих самый термин «нравственная необходимость», ибо он есть *contradiction in adjecto*, если нравственность возможна только под условием свободного выбора. Между тем мысль, выражаемая этим термином, не только всякому понятна, но и вытекает из сущности дела. Необходимость вообще есть полная зависимость действия (в широком смысле – *effectus*) от основания, его определяющего, которое поэтому и называется достаточным. Когда это основание есть физический удар или толчок, то необходимость есть механическая; когда душевное возбуждение – то психологическая, а когда идея добра, то необходимость нравственная. Как существовали тщетные попытки свести психологию на механику, так существует столь же тщетное стремление свести нравственность на психологию, т.е. доказать, что настоящими мотивами человеческих действий могут быть только душевные аффекты, а не сознание долга, т.е. что человек никогда не действует из одной совести. Доказать этого, конечно, невозможно; справедливо только, что нравственная идея бывает достаточным основанием действия лишь в редких сравнительно случаях; но что же из этого следует? Растения и животные представляют лишь ничтожную величину сравнительно с неорганической массой земного шара; но из этого никто не заключит, что на земле нет флоры и фауны. Нравственная необходимость есть только высший цвет на психологической почве человечества, – тем больше значения имеет она для философии.

Все высшее или более совершенное самым существованием своим предполагает некоторое освобождение от низшего, или, точнее говоря, от исключительного господства низшего. Так, способность определяться к действию посредством представлений или мотивов есть освобождение от исключительной подчиненности вещественным толчкам и ударам, т.е. необходимость психологическая есть свобода от необходимости механической. В таком же смысле необходимость нравственная, оставаясь вполне необходимостью, есть свобода от низшей необходимости психологической. Если кто-нибудь способен определяться к действиям в силу чистой идеи добра, или по

безусловному требованию нравственного долга, то, значит, такой человек свободен от преодолевающей силы душевных аффектов и может успешно бороться против самых могущественных из них. Но эта разумная свобода не имеет ничего общего с так называемой свободой воли, которой точный смысл состоит в том, что воля не определяется ничем, кроме себя самой, или, по безукоризненной формуле Дунса Скота, «ничто, кроме самой воли, не причиняет акта хотения в воле» (*nihil aliud a voluntate causat actum volendi in voluntate*). Я не говорю, что такой свободы воли нет, – я утверждаю только, что ее нет в нравственных действиях. В этих действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон – всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий. Быть может, однако, самый акт принятия или непринятия нравственного закона как основания для своей воли зависит только от этой воли, чем и объясняется, что одна и та же идея добра одними принимается как достаточное побуждение для действий, а другими отвергается? Но, во-первых, одна и та же идея имеет для различных лиц различную степень ясности и полноты, чем и объясняется отчасти различие производимого ею действия, а во-вторых, это различие вытекает из неравной восприимчивости данных натур к нравственной мотивации вообще. Но ведь всякая причинность и всякая необходимость предполагает специальную восприимчивость данных предметов к двигателям или побуждениям известного рода. Тот же самый удар кия, который приводит в движение бильярдный шар, не производит никакого эффекта на солнечный луч; та же самая сочная трава, которая возбуждает неодолимое влечение в олене, не служит обыкновенно никаким мотивом хотения для кошки и т.д. Если равнодушие солнечного луча к палочным ударам или отвращение плотоядного животного от растительной пищи считать проявлением свободной воли, тогда, конечно, добрые или злые действия человека также придется признать произвольными, но это будет лишь напрасное внесение сбивчивой терминологии и ничего более.

Для того чтобы идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта. Ясно, вопреки мнениям односторонних школ этики, что наличность одного из этих факторов при отсутствии другого недостаточна для произведения нравственного действия. Так, – пользуясь библейскими примерами – при величайшей нравственной восприимчивости, но при недостаточном понятии о том, что содержится в идее добра, праотец Авраам принял решение заколоть своего сына; повелительная форма нравственного закона, как выражения высшей воли, сознавалась им вполне и принималась безусловно, и только недоставало понятия о том, что может и что не может быть добром, или предметом воли для Бога, – ясное доказательство, что и для праведников не бесполезна нравственная философия. В самом библейском тексте решение Авраама оценивается двояко: 1) со стороны религиозного самоотвержения, безграничность которого принесла патриарху и его потомству величайшее благословение, и 2) со стороны представления о качественной индифферентности Божьей воли, – представления столь ошибочного и опасного, что потребовалось вмешательство свыше, чтобы не исполнилось принятое решение (ни исторической связи события с языческой тьмой, ни его таинственных отношений к христианскому свету мне здесь не приходится касаться). – В противоположность Аврааму развращенное сердце и при полном знании должного заставило пророка Валаама предписаниям высшей воли предпочесть царские дары, чтобы решиться проклинать народ Божий.

Когда нравственный мотив с той или другой из указанных сторон недостаточен, то он и не действует; когда же он достаточен с обеих, то действует с необходимостью, как и всякая другая причина. Положим, я принимаю нравственный закон к исполнению безо всякой примеси посторонних мотивов, единственно ради него самого, из уважения к нему, но самая эта способность так высоко и бескорыстно уважать нравственный закон,

предпочитая его всему прочему, есть уже мое качество, а не произвол, и вытекающая отсюда деятельность, как разумно-свободная, всецело подлежит нравственной необходимости и никак не может быть произвольной, или случайной. Она свободна в относительном смысле – свободна от низшей необходимости, механической и психологической, но никак не от внутренней, высшей необходимости абсолютного Добра. Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор.

Для того чтобы идея добра могла с полной внутренней необходимостью определять (детерминировать) сознательный выбор человека в ее пользу, – для того чтобы выбор этот был достаточно мотивированным, нужно, чтобы содержание этой идеи было надлежащим образом развито, чтобы ум представил воле эту идею в ее всеоружии, что и исполняется нравственною философиею. Таким образом, этика не только совместима с детерминизмом, но даже обуславливает собою высшее обнаружение необходимости. Когда человек высокого нравственного развития с полным сознанием подчиняет свою волю идее добра, всесторонне им познанной и до конца продуманной, тогда уже для всякого ясно, что в этом подчинении нравственному закону нет никакого произвола, что оно совершенно необходимо.

И все-таки безусловная свобода выбора существует, – но только не в нравственном самоопределении, не в актах практического разума, где ее искал Кант, а как раз на противоположном конце внутреннего мира. Я могу пока только намеком пояснить отчасти, в чем дело. Как было замечено, добро не может быть предметом произвольного выбора. Его собственное превосходство (при соответствующем познании и восприимчивости со стороны субъекта) есть вполне достаточное основание для предпочтения его противоположному началу, и произволу здесь нет места. Когда я выбираю добро, то вовсе не потому, что мне так хочется, а потому, что оно хорошо, что оно есть положительное и что я способен оценить его значение. Но чем определяется противоположный акт, когда я отвергаю добро и выбираю зло? Тем ли только, как думает известная школа этики, что я не знаю зла и ошибочно принимаю его за добро? Чтобы так было всегда, доказать невозможно. Если достаточное знание добра, в соединении с достаточною к нему восприимчивостью, необходимо определяет нашу волю в нравственном смысле, то остается еще вопрос: недостаточная восприимчивость к добру и восприимчивость к злу, есть ли она необходимо факт природы только, – не может ли она также зависеть и от воли, которая в этом случае, не имея рациональных оснований, определяющих ее в этом дурном направлении (ибо подчиняться злу вместо добра противно разуму), может действительно являться собственной и окончательною причиною своего самоопределения. Так как нет никакого объективного основания любить зло, как такое (для разумного существа), то воля может избирать его только произвольно, – разумеется, под условием ясного и полного сознания, ибо в полусознательном состоянии дело достаточно объясняется ошибкою суждения. Добро определяет мой выбор в свою пользу всюю бесконечностью своего положительного содержания и бытия, следовательно, этот выбор бесконечно определен, необходимость его была абсолютная, и произвола в нем – никакого; напротив, при выборе зла нет никакого определяющего основания, никакой необходимости, и, следовательно, бесконечный произвол. Но вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики. Но во всяком случае, прежде чем ставить вопрос, найдется ли такое существо, которое и при

полном знании добра может произвольно его отвергнуть и предпочесть зло, следует нам самим дать себе ясный отчет обо всем, что содержится в идее добра и что из нее следует. Это и есть задача нравственной философии, которая и с этой точки зрения предполагается метафизическим вопросом о свободе воли (при серьезном его решении), а никак не зависит от него. Раньше всякой метафизики мы можем и должны узнать, что наш разум находит как добро в человеческой природе и как он это естественное добро развивает и расширяет, возводя его до значения всецелого нравственного совершенства.

Вопросы к тексту:

1. На каких примерах Вл. С. Соловьёв иллюстрирует всеобщность идеи добра?
2. Как определяют Соловьёв связь нравственной философии с религией и «умозрительной философией»?
3. В чём Соловьёв усматривает собственный предмет нравственной философии?
4. В чём Соловьёв усматривает различие между этической и «криминалистической» (юридической) точками зрения на поступок?
5. Как обосновывает Соловьёв независимость этики от «теоретической философии»?
6. Что понимает Соловьёв под «детерминизмом»? Какие три вида детерминизма он различает?
7. Что понимает Соловьёв под «необходимостью»? Как трактуется соотношение между тремя видами необходимости (механической, психологической и идейно-разумной или нравственной)?
8. Как следует понимать слова Соловьёва о том, что «необходимость психологическая есть свобода от необходимости механической», а «необходимость нравственная, оставаясь вполне необходимостью, есть свобода от низшей необходимости психологической»?
9. Как соотносятся, по Соловьёву, воля и идея добра? Почему «свобода воли» не является необходимым условием нравственной философии?
10. Что является необходимым условием совершения нравственного действия?
11. Что понимает Соловьёв под «разумной свободой»? Как следует понимать слова о том, что нравственность исключает произвольный выбор?
12. В чём видит Соловьёв задачу нравственной философии?

5. Франк С.Л. Религия и наука (1953)

Каково отношение между религией и наукой? Согласимы ли они между собой? Может ли научно образованный и мыслящий человек иметь религиозную веру?

Если поставить эти вопросы современному русскому образованному – или, вернее, полуобразованному – человеку (ибо подлинно образованных людей на свете мало), то на них последует быстрый и решительный отрицательный ответ. Прежде всего, быть может, найдется немало людей, которые, как бы они ни относились к советской власти и господствующим коммунистическим идеям в других областях, в этом вопросе серьезно верят казенной доктрине, что религия есть «опиум для народа», что она «выдумана» «жрецами» или «попами» для того, чтобы одурачить народные массы, держать их в повиновении и извлекать из этого личные выгоды для касты священников или вообще для господствующих классов. Серьезно спорить с таким взглядом нет никакой надобности; он может быть опровергнут в двух словах, и всякий хоть немного, но подлинно образованный человек знает, что такой взгляд есть одновременно плод и чудовищного невежества, и жалкого недомыслия. История показывает, что все народы мира, первобытные и грубые и самые культурные, имеют религиозные представления и религиозную веру, в том числе и те народы, у которых еще нет никакого деления на классы или сословия; что есть многие народы, у которых вообще нет касты «жрецов» или священников, но которые вместе с тем глубоко религиозны (например, хотя бы народы античного мира). Словом, элементарное историческое образование достаточно, чтобы усмотреть, что религиозная вера никем сознательно не «выдумана», а есть коренное, исконное свойство человеческого духа, что как у всякого народа есть какие-то, никем нарочито не придуманные, а сами собой возникающие представления о добре и зле, о праве и нравственности, какие-то порядки семейной, хозяйственной, общественной жизни, так у всякого народа есть какие-то религиозные верования. А вдобавок к этому нужно лишь небольшое усилие ума, чтобы сообразить, что для того, чтобы «попы» или «жрецы» могли что-нибудь вообще «выдумать» и начать изготавливать свой «опиум», они, прежде всего, должны *существовать*; а существовать они могут, лишь когда у народа *уже есть* религиозная вера. Коротко говоря, при некоторых знаниях и некоторой сообразительности легко увидеть, что люди, верящие, что религия есть только способ одурачения народа, *сами* наивным образом *одурачены*, поддались гипнозу невежественных и бессмысленных слов.

Гораздо большего внимания и действительно серьезного обсуждения заслуживает другая сторона вопроса. Каково бы ни было происхождение и причины религиозных верований, существенно, в конце концов, только одно: в какой мере они могут притязать на *истинность*, можно ли продолжать разделять их перед лицом научного объяснения мира и жизни? И тут господствующий отрицательный ответ на этот вопрос будет обосновываться приблизительно так. Религия и наука суть два способа объяснения одной и той же реальности, именно: сущности и происхождения мира, жизни, человека. Эти два объяснения резко между собой расходятся, и потому, признавая одно, нельзя признавать другого. Например, религиозное представление о мироздании, где земля находится в центре, наверху, на небе, живет Бог и находится «рай» или «царство небесное», а где-то внизу, под землей, находится ад, – конечно, совершенно несогласимо с научным представлением о бесконечности мироздания; о вращении земли вокруг солнца и т. п. Религиозное учение о сотворении человека Богом несогласимо с выводами эволюционного учения о сродстве всего органического мира и о постепенном происхождении человека из низших организмов. Религиозное учение христианства, например, о рождении Христа от Девы Марии, абсолютно несовместимо с самыми элементарными биологическими данными, и с их точки зрения есть совершенный и грубейший вздор. Или, говоря вообще: религия на каждом шагу допускает чудеса, т. е.

нарушения законов природы, твердо установленных наукой. Словом, приходится всюду *выбирать* между религиозным и научным взглядом на жизнь. А так как наука опирается на точные доказательства, а религия требует от нас слепой веры, то в выборе не может быть колебания. Религия несовместима с наукой, и чем более человек научно образован, тем более он имеет оснований отвергать как устарелое и опровергнутое заблуждение религиозную веру.

Это простое и типическое рассуждение представляется на первый взгляд совершенно неопровержимым, абсолютно убедительным. Тем не менее, мы утверждаем, что оно не только не доказательно, а *в корне ложно*, что оно основано на непонимании как природы науки, так и природы религии, и что человек, действительно *научно* продумывающий этот вопрос, т. е. достигший не туманного и популярного, а *подлинного научного* знания о сущности как религии, так и науки, должен прийти к прямо противоположному выводу.

Прежде чем доказать это систематически, обратим внимание на следующий факт, который косвенно может заставить усомниться в правильности господствующего представления об отношении между религией и наукой. Как с его точки зрения объяснить, что очень многие величайшие ученые, истинные творцы в области научного знания – и, пожалуй, даже большинство из них – до конца жизни оставались глубоко и искренне верующими людьми? Сошлемся на немногие, самые известные примеры (число которых легко можно было бы дополнить множеством других). Ньютон, открывший законы движения небесных тел, как бы разоблачивший величайшую тайну мироздания, был верующим человеком и занимался богословием. Великий Паскаль, гений математики, один из творцов новой физики, был не просто верующим, но и христианским святым (хотя и не канонизированным) и одним из величайших религиозных мыслителей Европы. Творец всей современной бактериологии, мыслитель, глубже других проникший в тайну органической жизни, – Пастер был глубоко религиозной натурой. Даже Дарвин, учение которого было потом использовано полуучеными для опровержения религии, не только никогда не думал сам, что его учение о происхождении животных видов и человека противоречит религии, но, напротив, всю жизнь оставался искренне верующим человеком. Конечно, можно возразить, что ученые бывают не всегда вполне последовательны в своих взглядах. Нельзя отрицать, что часто так действительно бывает, что есть на свете много профессиональных ученых, которые придерживаются того, что было названо «двойной бухгалтерией», т. е. что в своей лаборатории они не думают о религии, а по воскресным праздникам, идя по привычке в церковь, забывают о своей науке и в течение всей своей жизни не удосуживаются и не испытывают потребности привести в порядок свое мировоззрение. Но если это часто случается с ординарными, средними учеными, которые в своей жизни суть простые и подчас даже глуповатые обыватели, то это объяснение совершенно не подходит к великим, истинно гениальным творцам науки, к людям, для которых научный интерес есть величайшая страсть и центральное существо их личности, о котором они ни на мгновение не могут забыть. Сказать о таких людях, что они только по недомыслию, по умственной лени или робости совмещают веру в науку с религиозной верой, значит придумать объяснение в высшей степени неправдоподобное. Несомненно, что если такие люди совмещали научность с религиозностью, то они имели для этого какие-то глубоко продуманные ими основания.

А теперь обратимся к существу вопроса. Мы утверждаем, в противоположность господствующему мнению, *что религия и наука не противоречат и не могут противоречить одна другой* по той простой причине, что *они говорят о совершенно разных вещах*, противоречие же возможно только там, где два противоположных утверждения высказываются об одном и том же предмете.

Выражая эту мысль, сначала, для большей отчетливости, с некоторым сознательным упрощением (которое мы сейчас же далее исправим), мы можем сказать: *наука изучает мир, религия познает Бога*. Поэтому истины одной так же мало могут противоречить истинам другой, как мало, например, астрономические истины о строении солнечной

системы могут противоречить, скажем, экономическому учению о законах денежного обращения.

Но позвольте – возразят нам – ведь религия своим учением о Боге вместе с тем меняет представления верующего о мире, жизни, человеке, т. е. о вещах, которые изучает наука, поэтому предложенное объяснение искусственно и совсем не устраняет трудности.

Возражение это имеет смысл, но оно не опровергает выставленного нами утверждения, а только заставляет нас несколько усложнить его. Точнее надо сказать так: наука изучает мир и явления, в нем происходящие, без отношения их к чему-либо иному; религия же, познавая Бога, познает вместе с тем мир и жизнь в их отношении к Богу. Поэтому, хотя и религия и наука затрагивают отчасти одно и то же – мир и жизнь, но они берут эту реальность *в двух разных отношениях* и потому говорят все-таки не об одном и том же, а о совершенно разных вещах.

Чтобы уяснить это, приведем пример соотношения некоторых наук. Может ли геометрия противоречить физике? Казалось бы, странный вопрос, на который можно ответить только отрицательно. Однако же геометрия говорит о точках, линиях, плоскостях и развивает о них целый ряд сложных учений, между тем как физик не может даже допустить существования чего-либо подобного. В самом деле, возможно ли существование точек, как чего-то, не имеющего никакого измерения, – линий, имеющих только длину, но не имеющих ширины и толщины; плоскостей, не имеющих никакой толщины (или глубины)? Реально для физика существуют только тела, имеющие сразу все три пространственных измерения. Самое простое наблюдение и размышление показывает, что ни одна вообще геометрическая фигура в том смысле, в каком ее берет геометрия, в физическом мире не существует и существовать не может, а существуют реальности гораздо более сложные и несовершенные, чем те идеальные формы, о которых говорит геометрия. Не есть ли геометрия наука о фикциях, т. е., просто говоря, ложное знание? Бывали мыслители, которые серьезно так и думали (например, английский философ Юм). Но, конечно, это неверно. Дело объясняется просто: геометрия есть учение *о пространственных формах как таковых в их отвлечении* от физических предметов, которым они присущи, и в их практически недостижимой чистоте; физика же изучает тела и их конкретные формы, как они возможны и встречаются в материальных вещах. Обе науки изучают (отчасти) одно и то же – формы тел, но берут их *в двух разных отношениях*; поэтому их выводы не совпадают, но и нисколько не противоречат друг другу. Что верно в отношении идеальных, образцовых форм, взятых независимо от конкретных тел, то неверно в отношении тех же форм, как они опытно даны в физических телах, и это совсем не делает геометрию фикцией, реально ненужной наукой, ибо в физических телах, хотя лишь в приблизительном и искаженном виде, реально присутствуют идеальные формы, о которых говорит геометрия; и всякий инженер знает, как реально важны и нужны геометрические чертежи и относящиеся к ним истины.

Возьмем теперь другой пример соотношения двух утверждений. Допустим, что в вагоне едущего поезда вы обращаетесь к вашему соседу с заявлением: «Будьте добры сидеть спокойно на месте и не двигаться беспрерывно». Сосед обиженно отвечает вам: «Я сижу совершенно спокойно на моем месте», на что вы в свою очередь возражаете: «Как вы можете утверждать, что вы остаетесь на одном месте, когда вы на самом деле с большой быстротой едете вместе с вагоном?» Я думаю, вам угрожает услышать, а может быть, и почувствовать весьма внушительный ответ вашего соседа, который решит, что вы издеваетесь над ним. Но кто же, собственно, прав? Остается ли на самом деле ваш сосед на одном месте или он движется? Конечно, *оба правы: в отношении вас и вагона* ваш сосед не двигается с места, а *в отношении земли* и всех предметов вне вагона он движется. Вот пример двух противоположных утверждений как будто об одном предмете (о пространственном перемещении или покое данного тела), которые, однако, нисколько не противоречат одно другому, потому что берут рассматриваемое явление в двух разных

отношениях или в отношениях к разным предметам и, следовательно, в сущности, говорят о разных вещах.

Этот пример вам полезен не просто как образец возможной вообще согласимости двух противоположных утверждений. Он по самому своему содержанию очень помогает уяснению истинного соотношения между учениями науки и религии. Продолжая эту аналогию, мы скажем: наука изучает отношение и явления, имеющие место *внутри вагона*, в котором мы все едем, оставляя совершенно в стороне отношение этого вагона и его пассажиров ко всему, что есть вне его; религия же учит нас как раз тому, *в каком отношении* мы, пассажиры этого вагона, находимся *к той более широкой сфере, которая окружает этот вагон* и из которой объяснимо его движение как целого. Оба рода знания не противоречат друг другу, а вполне согласимы между собой и оба нам одинаково нужны.

А впрочем, может быть, они не одинаково нужны. При разных обстоятельствах, в разные моменты и для разных людей то одно, то другое из этих знаний окажется гораздо нужнее противоположного. Если я еду без цели и без дела, просто чтобы прокатиться, то мне, пожалуй, безразлично, куда я еду и еду ли я вообще. Мне важно только найти себе в вагоне удобное место, важно, чтобы мои соседи мне не мешали; я, может быть, ни разу не удосужусь посмотреть в окно вагона или справиться у кондуктора, «где мы» и пора ли вылезать; я всецело буду занят или добыванием себе места спорами об этом с другими пассажирами, или беседой с моими соседями, или чтением. Но если я тороплюсь по делу и помню, куда и зачем я еду, я буду с большим вниманием и интересом следить за тем, куда я еду и где мне слезать, чем за всеми, даже самыми интересными, происшествиями внутри вагона и из-за заботы об удобном, месте в вагоне не потеряю из виду движение самого вагона. Но ведь, в конце концов – всякому из нас, даже праздному гуляке, *где-то придется вылезать*; и рано или поздно придется вспомнить, что едешь и куда-то приехал. А, кроме того, и во время пути бывают такие толчки, что невольно очнешься, вспомнишь, что ты едешь, и даже против воли заинтересуешься, где ты находишься и что случилось, т. е. в каком отношении вагон находится к тому, что есть и делается за его стенами.

Впрочем, мы несколько отвлеклись в сторону. В какой мере нужно то или другое знание, есть дело отчасти вкуса, отчасти дальновидности. Сейчас нам важно другое: нам важно доказать, что оба рода знания – научное и религиозное – действительно не противоречат друг другу. Постараемся показать это уже без всяких аналогий и проверить это общее утверждение на конкретных примерах столкновения (мнимого, согласно нашему тезису) между наукой и религией.

Раскрывая аналогию с вагоном, мы прежде всего утверждаем, следовательно, в общей форме следующее: наука берет мир как замкнутую в себе систему явлений и изучает соотношения между этими явлениями *вне отношения мира как целого* (а следовательно, и каждой, даже малейшей его части) к его *высшему основанию*, к его первопричине, к абсолютному началу, из которого он произошел и на котором он покоится. Религия же познает *именно отношение мира*, а, следовательно, и человека, *к этой абсолютной первооснове бытия – к Богу*, и из этого познания черпает уяснение общего *смысла бытия*, который остается вне поля зрения науки.

Наука как бы изучает *середину*, промежуточный слой или отрезок бытия в его внутренней структуре; религия познает эту же середину в ее отношении к началу и концу, к целому бытия или к его целостной первооснове.

Возьмем, например, религиозное учение о происхождении человека и сопоставим его с научным учением. Если понимать их как два разных ответа на один и тот же вопрос, две разные теории одной и той же сферы явлений, то между ними, конечно, – безвыходное противоречие. Но на самом деле, это именно не так: оба учения говорят не об одном и том же, а о разном: наука – об относительном «происхождении» человека, т. е. о биологической преемственности его от иных, низших организмов на более ранних стадиях органической жизни (для простоты мы предполагаем здесь, что дарвинистическая теория

эволюции верна, хотя фактически она существенно поколеблена в современной науке), религия же – об *абсолютном* происхождении человека, т. е. об его происхождении из самого первоначала бытия и об отношении его к этому первоначалу – Богу. Религия утверждает, что человек есть высшее, особое существо, отличное от всего животного мира, что он сотворен Богом, как «образ и подобие Божие»; и та же религия в своем учении о грехопадении добавляет, что человек позднее (по тем или иным причинам) «пал», т. е. потерял чистоту своего божественного образа и смешался с миром низшей природы, подчинился ему. Выражаясь популярно, можно сказать, что религия раскрывает нам *иную, более раннюю эпоху бытия человека, предшествовавшую* всей той органической эволюции, которую изучает наука. Ибо эта эволюция уже предполагает готовое бытие мира и есть его история; религиозное же учение говорит как бы о самом рождении мира и описывает место и значение человека в общем плане мирового бытия *в самом его начале*. Представим себе (после пережитой нами революции это особенно легко представить) некогда знатного дворянина или еще лучше – царского сына, наследника престола, который в результате какой-то катастрофы опустился материально и морально, нищенствует или тяжелым трудом поденщика зарабатывает себе пропитание. Противоречит ли его нынешнее жалкое состояние, его износившееся платье, его тяжкий труд, его порочность опустившегося человека, – противоречит ли длинная история его скитаний и приключений в поисках лучшего социального положения и, может быть, мучительно долгие попытки из нищеты выбиться в «люди» его царскому происхождению, его рождению во дворце, тому, что в его жилах и теперь течет царская кровь и что он по-прежнему питает – может быть, несбыточную, а может быть, и осуществимую – надежду некогда наследовать царство своего отца? Вы можете верить или не верить человеку, который, находясь в таком низком состоянии, гордо утверждает, что он царский сын, но вы не можете отвергнуть его утверждения ссылкой на то, что оно «противоречит» достоверно известным вам нынешним условиям его жизни. И вот, религия именно и утверждает, что каждый из нас, нищих или поденщиков – слабых, беспомощных людей, предки которых смешались с животным миром и (по учению Дарвина) оказались в родстве с обезьянами, есть – по исконному своему происхождению и достоинству – царский сын, наследник великого царства. Вы можете этому верить или не верить, но вы не имеете права отвергать это ссылкой на научно установленную судьбу человека в составе органической эволюции мира.

Или, если религия говорит, например, о «земном» и «небесном» мире, то она имеет в виду нечто *совершенно* иное, чем астрономическое учение о положении земли в мироздании. Ибо «небо» религии есть не видимое нами и не астрономическое небо, а некий высший, иной мир, чувственно нам вообще недоступный, а раскрывающийся лишь в особом, именно религиозном опыте. Если вы никогда не имели, хотя бы в самой слабой форме, этого религиозного опыта, если ваша душа никогда не чувствовала – ни в минуту смерти близкого, любимого человека, ни в минуту собственной смертельной опасности или величайших нравственных потрясений, – что видимый нами материальный мир *есть* еще не все, что вообще есть, что есть какие-то иные, редко достижимые нами, но в этих достижениях очевидные высшие просветы – то вы, конечно, будете отвергать это религиозное учение о «небесном» мире. Но, во всяком случае, нелепо говорить, что вера в иной мир противоречит истинам астрономии; это так же нелепо, как говорить, что учение о безграничности Вселенной противоречит «видимой» нами замкнутости горизонта.

...

И теперь мы можем, вместо отдельных примеров, обратиться к рассмотрению основного «противоречия» между религией и наукой, которое обычно усматривается в религиозной вере в *чудеса*, несовместимые с научной истиной о строгой закономерности всех явлений природы. Конечно, возможна религиозность и без веры в чудеса, и современный т. наз. «образованный» человек, поскольку он вообще приемлет религию,

часто ищет такой религии, очищенной от «суеверного» допущения чудес. Но нужно честно признать, что настоящая, горячая и глубокая вера всегда связана с верой в чудеса. Ведь, в сущности, всякая молитва – а какая же религиозность возможна без молитв – есть просьба к Божеству о его вмешательстве в жизнь, т. е., в конечном счете, мольба о чуде. Религиозный человек верует, что он находится под постоянным водительством Бога; и если он усматривает волю Божию и в сцеплении явлений, обусловленных естественными причинами, то он не может отказаться и от мысли, что если Бог захочет, то Он всегда может и изменить естественный ход событий, т. е. сотворить чудо. Я очень хорошо знаю, какие глубоко вкорененные привычки мысли мешают современному человеку верить в чудо; я понимаю, что нужно уже иметь очень твердую и очень горячую веру, чтобы, не боясь показаться смешным, не боясь противоречить всему, что принято думать среди «образованных» людей, исповедать свою веру в возможность чуда. И я никого не стараюсь убедить, что чудеса действительно бывают. Я утверждаю только, что никакая наука и никакая научность не опровергает и не может опровергать возможность чудес.

Принципиально дело тут обстоит тоже необыкновенно просто. Под чудом разумеется непосредственное вмешательство высших, божественных сил в ход явлений – вмешательство, приводящее к такому результату, который невозможен при действии только естественных, природных сил. Но наука, изучающая закономерности именно только естественных, внутренних сил природы, именно потому *ничего не говорит* о возможности или невозможности чуда. И, с другой стороны, возможность чуда совсем не «нарушает» установленных наукой законов природы; ибо чудо вовсе не предполагает изменения действия сил самой природы; в его лице лишь утверждается, что возможно вмешательство новой и совершенно инородной силы и что при действии этой дополнительной силы общий итог будет *иной*, чем при действии одних лишь природных сил.

Дело, очевидно, в том, что наука познает природу как некую замкнутую систему сил или явлений; она совсем не утверждает, что природа действительно есть абсолютно замкнутая система, что вне ее нет никаких иных сил, которые могли бы в нее вторгаться; она только ограничивается познанием внутренних взаимоотношений в природе, так как только такое познание есть ее собственное дело, и потому она *ровно ничего* не говорит ни о возможности, ни о невозможности чудес.

Чтобы уяснить логическое соотношение, возьмем аналогичный пример из области соотношений между самими явлениями природы и их комплексами. Механика Галилея учит, что все тела, независимо от их удельного веса, падают на землю с одинаковой быстротой и ускорением; «противоречит» ли этому закону общеизвестный факт, что пушинка падает на землю гораздо медленнее, чем железная гиря, или что в воде дерево совсем не падает? «Нарушается» ли этот закон тем, что аэроплан вообще не падает, а способен подыматься вверх и лететь над землей? Очевидно, нет. Ибо закон Галилея, подобно всем законам природы, содержит молчаливую оговорку: «при прочих равных условиях» или «если отвлечься от всяких посторонних влияний». Отвлеченно установленное соотношение между землей и телом, ею притягиваемым, нисколько не нарушается, и лишь конкретный итог явлений видоизменяется или усложняется от вмешательства новой, еще не учтенной в законе, посторонней силы: в первом случае – силы сопротивления воздуха или воды, во втором – силы мотора, заставляющей пропеллер вращаться и врезываться в воздух. *Методологически совершенно так же* дело обстоит и с тем видоизменением хода явлений, которое имеет место при чуде, с той только разницей, что там дополнительной, изменяющей общий эффект силой является уже не другая сила природы, а сверхприродная сила. Если Христос, как передает Евангелие, ходил по воде, как по земле, то этот факт *так же мало «нарушает»* закон тяготения, как и факт полета аэроплана над землей или плавания в воде тела, более легкого, чем вода. Только в последних случаях действие закона тяготения, не будучи «нарушено», *превозмогается* силой мотора или сопротивлением воды, а в первом случае

оно совершенно так же преодолевается силою божественной личности Христа. Если человек выздоравливает от смертельной болезни после горячей молитвы к Богу (своей или чужой), то это чудо так же мало «нарушает» установленное медициной естественное течение болезни, как мало его нарушает удачное оперативное вмешательство врача: только в последнем случае болезнь прекращается через механическое изменение ее условий, а в первом – через воздействие на эти условия высшей божественной силы.

Но в том-то и дело, возразят нам, что наука допускает видоизменение явлений природы другими материальными или вообще природными же силами, но не допускает их видоизменения какими-то «духовными», «сверхприродными», «божественными» силами. Это возражение, столь естественное для большинства современных людей, заключает в себе даже не одно, а два недоразумения. Что касается действительной *науки*, то нельзя сказать, что она «не допускает» вмешательства сверхприродных сил; она только не занимается их изучением и отвлекается от них, как бы игнорирует их. Наука, как указано, занимается изучением соотношения *между* явлениями или силами природы; вполне естественно, что, занятая этим своим собственным делом, она не усложняет своей задачи еще рассмотрением тех инородных действий, которые могут иметь место при вмешательстве сверхприродных сил; это так же естественно, как естественно, что, например, архитектор, строя дом, при обсуждении его устойчивости и прочности думает только об обычных, естественных разрушительных силах, но не о бомбардировке из тяжелых орудий. Поэтому также вполне естественно, что наука, встречаясь с каким-нибудь новым, неожиданным явлением, прежде всего, старается отыскать, не есть ли оно действие каких-либо не замеченных ею раньше природных же причин, и потому *не сразу* верит в наличность чуда, и в этом смысле в *пределах своей компетенции* «не допускает» чуда; это так же естественно, как то, что, напр., судья низшей инстанции, встречаясь с утверждением, что дело ему неподсудно, так как оно относится к компетенции высшей инстанции (например, есть не простое уголовное, а политическое дело), обязан, прежде всего проверить, так ли это и не исчерпывается ли все-таки дело признаками, определяющими его подсудность низшей инстанции; если такого судью обвинят на этом основании в превышении власти, в отрицании вообще высших инстанций, то это будет совершенно неосновательно и несправедливо. Точно так же поступает и *истинная наука*. Приступая к каждому явлению, она говорит: я, прежде всего, должна посмотреть, не окажется ли оно подведомственно мне, т. е. не смогу ли я его объяснить; и я откажусь от своих притязаний только после добросовестной и всесторонней его проверки. Но истинная наука всегда свободна от притязания на всемогущество, на неограниченное свое единодержавие и потому не содержит отрицания возможности действия сверхприродных сил, не входящих в ее компетенцию. Напротив, как мы уже видели, в лице величайших своих представителей, обладающих религиозной верой, она фактически признает эту возможность. Более того: некоторые глубокие мыслители, и притом совсем не руководствуясь интересами оправдания веры, заходили в своем ограничении универсальности законов природы гораздо дальше, чем то, что предполагается в этом рассуждении нами. Так, Лейбниц, соединявший глубочайшую логическую проницательность с универсальной ученостью, утверждал, что законы природы суть не что иное, как «привычки природы», т. е. некоторый, только временно наладившийся ее порядок, изменчивость которого мы принципиально обязаны допустить. Скептик и позитивист Юм, чуждый всякой религиозной веры, утверждал, что мы не имеем никаких научных или логических оснований верить в неизменность наблюдавшегося доселе порядка явлений – что из того, что солнце в течение многих тысячелетий или сотен тысячелетий ежедневно всходит, еще совсем не следует, что оно непременно взойдет и завтра.

Действительно отрицает возможность чудес, т. е. сверхприродных или духовных сил (здесь мы переходим к разъяснению второго недоразумения) не наука как таковая, а лишь особая, вненаучная вера, особое мирозерцание, которое невежественные или

полуобразованные люди приписывают самой науке и которому действительно подвержены отдельные ученые, но которое не имеет ничего общего с наукой, а есть именно слепая, безотчетная вера; мы разумеем *материализм* или *натурализм*. Материализм отрицает вообще существование духовных начал и сил; натурализм утверждает, что во всяком случае все силы, обнаруживающиеся в мире, действуют как *слепые силы природы*, и не допускает никаких сверхприродных и разумно действующих сил.

Вот тут мы добрались, наконец, до основного смещения понятий, которое кроется в столь распространенном и с такой решительностью высказываемом утверждении о противоречии между религией и наукой: вместо науки в нем собственно разумеется мирозерцание натурализма (включая в него и материализм). Между *наукой* в подлинном смысле, имеющей своей задачей хотя и великое, но вместе и скромное дело исследования порядка соотношений в явлениях природы, и *религией* как отношением человека к сверхприродным, высшим силам и началам жизни, нет и не может быть никакого противоречия, как это достаточно нами разъяснено. Но есть *действительное и неустранимое противоречие* между натурализмом (включая материализм) и религиозной верой, между мирозерцанием, утверждающим, что все бытие исчерпывается слепыми (или даже материальными) стихийными силами природы, и мирозерцанием, утверждающим за пределами «природы» силы иного, духовного или разумного порядка и допускающим их действие в мире. И корень всей ошибки в том, что наука отождествляется многими с натурализмом (или материализмом), что многим полуобразованным людям *кажется*, будто быть ученым и знающим – значит быть сторонником натурализма (или материализма), значит питать гордую уверенность, что на свете нет ничего, кроме слепых сил природы, и допущение чего-либо иного презирать, как невежественное суеверие и предрассудок.

И очень легко понять, как происходит это недоразумение, это, по существу, столь нелепое смещение понятий. Когда человек говорит: «Я не верю утверждениям религии, потому что они противоречат истинам науки», то он, собственно, хочет сказать: «Я не верю утверждениям религии, потому что я *верю только в науку, т. е. я верю*, что кроме научных истин никаких других нет, ибо нет никакой области бытия за пределами той действительности, которую познает наука». *Вера в единодержавие и универсальность* научного знания, основанная на вере в реальность одного только эмпирического, чувственного бытия, незаметно смешивается с верой в выводы научного знания и принимается за нее, тогда как по существу она не имеет с последней *ничего общего*. Отсюда рождается мнение, что «наука» противоречит религии, тогда как в действительности ей противоречит только *идолопоклонство перед наукой*, идолопоклонство, в котором самом нет ни грана научности, и которого *не разделяют* люди, проникнутые подлинным научным духом.

Итак, прежде всего совершенно очевидно, что натурализм, а тем паче материализм совсем не совпадает с наукой, а есть сам некая, хотя и отрицательная по содержанию вера, которая научно не может быть доказана и с наукой не имеет ничего общего. Одни верят, что мир существует не сам собой, а укоренен в чем-то высшем и абсолютном, что разум и добро суть не выдумки, а лучи доходящего до нас из абсолютного первоисточника бытия, и что человек с его мечтами и надеждами имеет право не чувствовать себя одиноким и покинутым в хаосе мертвых сил природы. Другие, напротив, верят, что этот хаос есть единственная реальность, что в мире нет ничего, кроме бессмысленного столкновения слепых частиц материи, что человек не только целиком во власти этого бессмысленного вихря, но сам есть всецело его порождение и часть и что все его мечты, его жажда счастья, его любовь к добру и отвращение к злу, его искание разума и истины суть лишь жалкие иллюзии, обманчивые искорки, по слепым законам природы загорающиеся и потухающие в тех комплексах атомов, которые называются «человеческим мозгом». Кто это раз сознал до конца, с полной серьезностью и умственной ответственностью, тот знает, что ему

приходится выбирать не между «религией» и «наукой», а только между верой в Бога, в добро и разум – и верой же в то, что Достоевский называл «дьяволовым водевилем». И тот, кто это сознал, понимает также, как непроходимо *глупо*, на каком *почти идиотическом недомыслии* основано ходячее убеждение, что человек, отвергнув религию, с помощью разумного научного знания и своего свободного стремления к совершенству утвердит на земле всеобщее счастье, разумный и справедливый порядок и станет вообще хозяином своей собственной жизни. Кто это сделает? Маленький, жалкий комочек мировой грязи, ничем принципиально не отличающийся от всего остального мира, победит и приведет в порядок чудовищные космические силы всей мировой грязи? И что это вообще значит – для мировой грязи и пыли – «справедливый» и «разумный» порядок! Она есть так, как она есть, она от века крутится, частицы ее слипаются и разлипаются, и те ее комочки, которые называются «людьми», от века дерутся между собой, пожирают друг друга, в положенный срок дохнут и разлагаются, слипаясь с остальной мировой грязью и пылью, и «дьяволов водевиль» либо не имеет конца, как не имеет начала, либо кончится, когда вихрь грязи и пыли уляжется сам собой в мертвой неподвижности. И откуда это «свободное стремление к совершенствованию» в комочке грязи, всецело подчиненном слепым силам, и что оно такое, как не жалкая иллюзия, роковым образом возникающая, как какая-то лихорадка в сером корковом веществе мозга? Стадо обезьян, научившихся ходить на задних *ногах* и одеваться в платье, в упоении собой поет хором: «достигнем мы освобождения – своею собственной рукой». Какое жалкое, смешное зрелище! Да ведь первый ливень разгонит этих обезьян, заставит их выть от холода и страха, и ничего они не «достигнут», кроме того, что подохнут, как дохнет в положенный срок все на свете, и мировой вихрь из их костей и праха родит новых обезьян, которые снова будут горланить свои песни, пока в свою очередь не подохнут.

Нет, кто не только болтает про свое уважение к науке, а кто действительно проникнут духом, образующим существо науки, – духом умственной честности и умственного бесстрашия, готовности до конца продумывать свои мысли, не прячась ни от каких выводов, если они логически необходимы, – тот скоро придет к неотразимому убеждению. Одно из двух: *либо* нужно поверить, что, кроме вихря мировой грязи и пыли, есть еще что-то на свете, есть мировой Разум и мировая Правда, на которые может опереться человек в своих исканиях и надеждах, *либо* же остается верить только в «дьяволов водевиль», и тогда человеку не на что надеяться, и единственное, что остается человеку, есть или тупая покорность бессмысленной судьбе, или самоубийство.

Но, скажут нам, как ни необходим этот печальный вывод, он совсем не убеждает нас в истинности религиозной веры и в ложности материализма и натурализма. Напротив, то же самое бесстрашие мысли требует, чтобы мы не веровали ни во что, что не доказано и не обнаружено воочию, и, следовательно, мы обречены, как бы трагично это ни было, не признавать ничего, кроме чувственной, эмпирической реальности, которая есть неустранимый факт, и все остальное считать пустой мечтой, необязательной для нашего разума. В задачу настоящей книжки не входит положительное обоснование истинности религии; это – большая тема, которой, в сущности говоря, посвящена вся философия. Ибо вся философия, осознавшая сама себя и свой предмет – начиная от древних греческих мудрецов – Гераклита, Сократа и Платона и кончая новейшей философией наших дней – есть религиозная философия, отыскание и разумное обоснование духовных первооснов бытия. (Недаром все атеисты и материалисты так ненавидят философию и боятся ее, хотя и скрывают свой страх и ненависть под маской презрения.) Но одно косвенное обоснование может быть здесь приведено – через усмотрение *логической противоречивости* материализма и натурализма.

Впрочем, разбирать материализм нет особенной надобности. Кто не верит на слово ходячим уличным идеям (или, вернее, словам) и хоть немного философски образован, тот должен знать, что материализм – убеждение, что, кроме материи, в мире ничего нет – есть бессмысленное учение, давным-давно опровергнутое, учение, о котором наука уже

перестала даже говорить. При сколько-нибудь отчетливом определении понятий все материалистические утверждения, вроде того, что «психического совсем не существует» или «что сознание есть продукт материи» и т. п., разоблачаются как явные недомыслия, с которыми науке, опирающейся на факты и ясные логические понятия, просто нечего делать. Да и ни один уважающий себя ученый не будет уже теперь называть себя материалистом. Впрочем, нельзя отрицать, что ряд других утверждений, производных от материализма или навеянных им, часто еще отравляет сознание и научно образованных людей. Нам нет, однако, нужды специально заниматься материализмом, ибо он есть лишь самая резкая и уродливая форма натурализма, и поэтому опровержение натурализма тем самым уничтожает и всяческий материализм.

С другой стороны, здесь нам не нужно пускаться в сложные обсуждения утверждений натурализма по существу; достаточно показать чисто формально то внутреннее противоречие, которое ему присуще и которое делает его учение *бессмысленным*. Дело обстоит очень просто. Натурализм утверждает, что мировое бытие исчерпывается совокупностью слепых стихийных сил природы и что и человеческое сознание, человеческий разум, совесть, все человеческие понятия и идеи, подобно всему остальному, суть лишь результат мировой эволюции. Но натурализм, подобно всякому вообще учению или утверждению, претендует сам на истинность, считая себя теорией, разумно обоснованной, а все, что ему противоречит, например религиозное сознание, – заблуждением. Следовательно, натурализм верит в абсолютное различие между истиной и заблуждением, между разумной и доказанной мыслью и бессмыслицей. Но как возможно для человека установить, где истина и где ложь, и как возможно даже *само понятие* «истины» и «разумности», если все на свете, в том числе и человеческая мысль, есть только продукт слепых сил природы и не имеет никакого высшего значения? Ведь если человеческая мысль есть только, так сказать, искорка, вспыхивающая в человеческом мозгу на основании некоторых природных свойств мозга, и человеческое различие между истиной и заблуждением есть тоже только естественное свойство или естественно возникающая мысль в человеческом сознании, то оно не имеет большего значения, чем различие между «приятным» и «неприятным», «вкусным» и «невкусным». *Человек так устроен*, что имеет такие-то представления; и он так устроен, что одним из этих представлений он «верит» (испытывает к ним чувство или настроение доверия) и называет их «истинными», другим – не верит и потому называет их «ложными». *Откуда мы можем знать*, что одни из этих представлений или мыслей *действительно* истинны, другие же – действительно ложны? Скажут: об этом свидетельствует опыт; те представления, которые дают возможность целесообразно действовать и хорошо ориентироваться в мире, истинны, а противоположные – ложны. Но опыт в этом смысле разве только показывает, что одни *представления полезны человеку, а другие – вредны*. Кто знает, не устроен ли наш мозг так, что все мы имеем превратные, «сумасшедшие» представления, и между теми представлениями, которые мы называем «истинными», и теми, которые мы называем «ложными», не больше разницы, чем между настроением мирных помешанных, которые могут жить, не нанося вреда самим себе, и настроением буйно помешанных, которые губят самих себя? Но более того: *какое право мы имеем вообще говорить об абсолютной истине, и какой смысл имеет это понятие?* «Абсолютная истина» предполагает «абсолютный *смысл*»; это есть оценка человеческих мыслей и утверждений с точки зрения какого-то высшего, уже не человеческого, а именно самодовлеющего, абсолютного критерия. Но если в бытии нет ничего, кроме слепых сил природы, то мысль о таком критерии, о такой последней оценке человеческих мыслей сама бессмысленная, и есть только остаток религиозного верования, веры в абсолютный смысл и разум. Но тогда натурализм побивает сам себя, содержа внутреннее противоречие. Сказать: «Я утверждаю, что в бытии нет ничего, кроме слепых сил природы, и что к ним принадлежу и я сам» – все равно, что сказать: «Я утверждаю как разумную и доказанную истину, что никакой истины нет» – или, что то же самое: «Я

утверждаю, что все на свете бессмысленно, *в том числе и это мое утверждение*». А это, собственно, значит: «Я утверждаю, что я ничего не могу разумно утверждать». Отрицать объективное, онтологическое значение разума и истины – значит утверждать абсолютный скептицизм, абсолютную бессмысленность всех человеческих утверждений. Другими словами: отрицать основную мысль религиозного сознания, что эмпирическое бытие подчинено высшему, абсолютному началу Правды и Разума *значит одновременно отрицать возможность и науки*, как системы разумно обоснованных мыслей, имеющих право считать себя подлинно истинными. Не натурализм, не вера в положительную науку, а только абсолютный скептицизм, неверие ни во что, ни в какое человеческое знание, и *даже неверие в свое собственное неверие* (как в разумную мысль), чувство абсолютной бессмысленности всего и беспомощное состояние головокружения от этого сознания – вот единственно *«последовательная»* позиция, которая остается тому, кто отрицает великое абсолютное, разумное начало в бытии. И этот наш вывод есть вовсе не итог какого-то замысловатого, искусственного рассуждения. Этот вывод *давно уже сделан* всеми последовательными позитивистами и атеистами. Начиная с английского позитивиста Юма и кончая современными «эмпириокритицистами» и «прагматистами» (Мах, Авенариус, Пуанкаре и др.), атеизм доходит до убеждения, что «наука» совсем не открывает нам «истину», что она не имеет никакого абсолютного преимущества над представлениями даже невежественного человека, а что она только научает нас сокращенным выражениям наших мыслей, дает систему значков, пользуясь которыми мы можем полезно действовать (и что в этом отношении нет никакой разницы между наукой и религией). Словом, последовательная атеистическая мысль в Европе давно уже дошла до того сознания, которое выражено в старых детских стишках: «Все на свете чепуха, чепуха и враки». И только в нашей наивной матушке – России господствуют еще люди, которые с умным видом верят, что, отрицая разум как абсолютную, высшую инстанцию, еще можно утверждать разумность науки и неразумность религиозной веры.

И это противоречие заключено не только в теоретическом взгляде на человека и на научное знание; оно с такой же остротой проникает и все практическое мирозерцание. Какой-нибудь инженер, гордящийся своим знанием и умением, уверенный, что он может силой своей мысли овладеть силами природы, заставить их служить человеку, разумно переустроить мир, – вместе с тем убежден, что и он, и вся его мысль есть только продукт и часть той же самой слепой природы. Если мысль человеческая, познавая истину, силою своего обладания истиной может подчинить себе мертвую природу, воздействовать на нее и переделывать ее, как можно отрицать власть разумного духа над телесным миром? И как можно тогда отрицать, например, власть духа над собственным телом человека, которую обнаруживает и осуществляет аскет в качестве, так сказать, инженера над своим собственным телом? Медицина, успехи которой, подобно успехам техники, суть замечательное свидетельство могущества разума над слепыми и бессмысленными силами природы, до последнего времени в Европе странным образом не верила в непосредственную власть духа над телом и умела только лечить лекарствами или хирургическим вмешательством. Но за последнее время и европейская медицина все более учитывает то, что знали всегда в древности, что хорошо знают восточные народы (например, индусы), – именно что человек есть не только раб своего тела, но и господин над ним, и что духовное усилие в деле выздоровления имеет часто огромное, принципиальное, неизмеримо большее значение. Та непосредственная власть духа над телом, которая из ежедневного опыта известна всякому здравомыслящему человеку и выражается в формуле: «Захочу и сделаю то и то» – и для отрицания которой в угоду материализма науке приходилось выдумывать искусственные и совершенно нелепые теории (вроде теории психофизического параллелизма, по которой влияние воли на движения тела только кажущееся, а не реальное), – эта самая власть духа над телом может выразиться и в формуле: «Захочу и буду здоров». А если вспомнить, что в основе этого лежит собственное сознание объективной, онтологической общебытийственной

значительности духа, т. е. представление, что единичный человеческий дух есть производное от некоего общего духовного начала, проявляющееся в мире, то отсюда – только один шаг до признания возможности чудесных исцелений через молитву, что для беспристрастного сознания подтверждается тысячекратным опытом. Ибо что такое есть это действие молитвы, как не укрепление человеческого духа через соприкосновение его с превышающим его общим источником духовных сил? Словом, или надо утверждать, что человек целиком и сполна есть только животное, и ничего более, – и тогда нельзя верить в то, что это животное называется «наукой», и в ее власть над слепыми животными силами, и человек обречен на бессилие перед лицом этих сил, образующих его собственное существо; или же человек на самом деле есть *не только* животное, а еще есть и нечто высшее – и тогда мы *уже* вступили в сферу религиозного сознания.

О том же противоречии в области нравственных и политических воззрений мы уже говорили выше. Тут оно так разительно, что можно только недоумевать, как люди, не лишенные ума и сообразительности, не замечают его. Его давно уже выразил Вл. Соловьев, резюмировавший миросозерцание материалистически мыслящей революционной интеллигенции в формуле: «Человек есть обезьяна, и *потому* должен жертвовать собой ради общего блага». Человек есть обезьяна, бессмысленное животное, руководимое одними страстями и животными инстинктами, и *потому* его «разум» утвердит общественный порядок, в котором будет царить справедливость, в котором все будут сыты и довольны, никто не будет обижать другого, и все будут помогать друг другу. Человек есть обезьяна, и *потому* все люди братья, и да здравствует третий интернационал, всемирное объединение обезьян! Говоря без шуток – одно из двух. Или вечная мечта человека о правде, добре, о разумной жизни имеет объективное основание, надежду на осуществление; тогда это значит, что добро и правда – не субъективная выдумка, а онтологическая реальность и сила, лишь обнаруживающаяся в нравственно-общественной воле человека; или же человек есть действительно только животное, и тогда он *обречен* на бессилие в общественной жизни так же, как и во всех других областях жизни.

Таким образом, вопреки распространенным представлениям, не только наука не противоречит религии, и вера в науку – вере в религию, но дело обстоит как раз наоборот: кто отрицает религию, по крайней мере основную мысль всякой религии – зависимость эмпирического мира от некоего высшего, разумного и духовного начала – тот, оставаясь последовательным, должен отрицать и науку, и возможность рационального мирообъяснения и совершенствования. И обратно: кто признает науку и вдумывается в условия, при которых она возможна, тот *логически* вынужден прийти к признанию основного убеждения религиозного сознания о наличии высших духовных и разумных корней бытия.

Но есть и еще один момент, который объединяет научное и религиозное сознание и отделяет их совместно от неверия. Если оба они сходятся в том, что признают некое сверхэмпирическое начало – разумный дух, постигающий бытие и воздействующий на него, то оба они, с другой стороны, сходятся и в том, что признают *глубинность, таинственность, непостижимую до конца беспредельность* бытия. Это утверждение может показаться особенно парадоксальным и невероятным. Обычно между наукой и религией в этом отношении усматривается, наоборот, коренная противоположность: наука все объясняет, раскрывает, сводит к рациональным началам, религия окутывает свой объект покровом непостижимой тайны и апеллирует к слепой вере, к покорному послушанию авторитету. Но это традиционное противопоставление совершенно ложно. Что касается «слепоты» религиозной веры, то всякий, знакомый с этой областью не только понаслышке и в особенности ознакомившийся с религиозными мыслителями, с литературой богословия, должен знать, что религия, при всем признании безмерности, таинственности, непостижимости до конца своего объекта, вместе с тем претендует *быть таким же строго объективным знанием*, как наука; ее отличие от «рациональных»

наук только в том, что в ней единственный источник знания есть *непосредственный опыт*, который не так легко и просто, как в других областях знаний, может быть выражен в системе понятий, и что этот опыт не может быть механизирован, не может получить помощи ни от какого телескопа или микроскопа, а требует развития, так сказать, личной остроты зрения – развития, необходимо связанного с целостным развитием и совершенствованием человеческого духа; поэтому стать «мастером», «знатоком» или «сведущим» в области религиозного знания гораздо труднее, чем научиться какому-либо иному знанию, и именно потому здесь естественно имеет большее значение авторитет «мастеров». Но главное, на что мы хотели бы обратить внимание, заключается в обратной стороне дела – в том, что наука, подобно религии, полна этого чувства тайны: непостижимости бытия до конца, ограниченности человеческого знания перед лицом его объекта.

Дело очень просто. В чем главный импульс научной работы, стремление науки к познанию, к открытиям? Он заключается именно в загадочности бытия для ученого, в чувстве «изумления» (как говорил еще Аристотель). Истинный, прирожденный ученый, творец научного знания, останавливается в глубоком недоумении перед лицом как будто общеизвестных и «понятных» фактов. Там, где средний человек довольствуется привычками, ходячими понятиями и где с их точки зрения ему все представляется простым и очевидным, ученый спрашивает: «Как это возможно? Почему это так?» Ученый хочет проникнуть глубже в реальность, чем это принято и чем это делает обычный человек; а это значит, что он всегда сознает скрытую, еще недоступную, ускользающую от обычного взора *глубину бытия*. Тот не ученый, не человек науки, для которого весь мир исчерпывается непосредственно видимым, кому кажется, что он обозревает всю реальность, что она лежит перед ним, как на ладони, и что очень легко и просто все узнать. Напротив, лишь тот ученый, кто чувствует таинственные глубины бытия, кто непосредственно, вместе с Шекспиром, знает: «Есть многое на свете, друг Горацио, что и не снилось нашим мудрецам». *Знание своего неведения*, выраженное в словах Сократа: «Я знаю только то, что я ничего не знаю», есть начало и постоянная основа научного сознания. Великий Ньютон, проникший в тайны строения и движения Вселенной, говорил о себе: «Не знаю, чем меня признают потомки, но себе самому я представляюсь маленьким мальчиком, который на берегу безграничного океана собирает отдельные ракушки, выброшенные волнами на берег, в то время как сам океан и его глубины остаются по-прежнему для меня непостижимыми». Неудивительно, что с научным гением он соединял религиозную веру. И напротив, наглая самоуверенность, высокомерное чувство: «Я все знаю, мне все ясно, и я презираю с высоты своей просвещенности всякие тайны и загадки, которых для меня уже больше нет», – это чувство, основа презрения к религиозному сознанию и насмешки над ним, есть характерная черта невежды – человека, который не только ничего как следует не знает, но и не знает *даже того, что он ничего не знает*.

В основе как религиозного чувства, так и научного сознания – в основе искания и творчества и в науке, и в религии – лежит одно и то же первичное отношение к бытию, отличающее творцов научной мысли и религиозного сознания от *обывателя*, от настроения косности и обыденщины, – словом, *от умственной ограниченности*; это отношение может быть названо *метафизическим сознанием* – сознанием значительности, полновесности, глубинности и безмерности бытия; и это сознание сопровождается необходимо определенным настроением *изумления и благоговения*. Когда мы из тесных комнат дома, из узких улиц города, загораживающих горизонт высокими строениями, вырываемся на простор поля или степи или когда мы, поднявшись на высокую гору, вдруг видим широкий, необъятный горизонт и имеем непосредственное сознание, что за всей этой видимой нам ширью еще лежит бесконечный мир, – тогда мы вдруг остро ощущаем, в какой тесноте и потому слепоте мы обычно живем, как ограничен наш обывательский горизонт, и нас охватывает, вместе с ярким сознанием нашего собственного ничтожества,

радостное чувство жизни, мощи и воли. Таково именно постоянное сознание как творцов научной мысли, так и религиозных людей. Это пребывание в атмосфере бесконечности, это дыхание свежим воздухом простора и черпание через него новых живительных сил отличает их обоих от обывателя, изнывающего и тупеющего в своей духоте и тесноте. *И потому эпохи веры суть всегда эпохи творчества, прилива новых сил, а эпохи неверия суть эпохи упадка, оскудения и застоя.*

В заключение поставим еще один вопрос, который хотя и не совпадает с рассмотренным нами вопросом об отношении между религией и наукой, но психологически стоит в некоторой близости к нему. Быть может, кто-либо из наших читателей, даже и убедившись всеми приведенными соображениями, все-таки скажет: «Пусть религия не противоречит науке и религиозные люди по своему духовному типу даже родственны ученым, людям науки; но, тем не менее, и те и другие очень отличны от основную, господствующего типа людей, которые, в конце концов, нужнее всего в жизни – от людей дела, живой практики и здравого смысла. И люди науки, как и религиозные люди, суть странные чудачки, совершенно ненормальные люди, без которых, быть может, и нельзя обойтись, но на которых мы не желаем походить: они смотрят на небо и не видят того, что делается у них под носом, и, по известному анекдоту, они постоянно падают в яму; настоящими же творцами жизни являются только люди *здорового смысла*, которые хотя и не видят бесконечности, но зато хорошо разбираются в ближайшей, окружающей их среде, и потому и сами лучше преуспевают в жизни, да и другим приносят больше пользы».

Это есть очень распространенное убеждение; и в особенности религиозно верующих людей часто считают полупомешанными и противопоставляют им людей «здорового смысла». Такие люди здравого смысла, именно в силу своего умственного здоровья, просто не могут интересоваться теми «далекими» и «широкими» вещами, к которым, вопреки требованиям практической жизни, приковано «ненормальное» сознание верующих. И все-таки это убеждение, как все ходячие оценки, поверхностно и в своем последнем выводе совершенно ложно. Конечно, существует различие между умами синтетическими и аналитическими, между людьми, стремящимися прежде всего уловить и осмыслить для себя *целое* жизни и мира, и людьми, умеющими хорошо разбираться в мелочах и частностях жизни. И, конечно, мечтательность, забвение непосредственной конкретной действительности, равнодушие к ней и неумение в ней ориентироваться есть недостаток, от которого все должны освободиться. Но усмотрение этого чисто относительного различия между двумя умственными типами, когда его превращают в абсолютное, ведет к затемнению и непониманию другого, гораздо более важного соотношения. Что значит хорошо ориентироваться в частностях? Это значит уметь расположить их в надлежащем, правильном порядке, соответствующем их действительному отношению. Но можно ли это сделать, не имея хотя бы некоторого представления о том целом, частями которого являются эти частности? «Здравый смысл» означает одновременно и остроту зрения в отношении всего частного, и обладание правильной *общей картиной*, и одно от другого совершенно неотделимо. И наоборот: в чем основной признак глупости, несообразительности и – в пределе – умственной ненормальности, отсутствия «здорового смысла»? Он заключается в неумении разбираться в отношениях между явлениями, располагать их в надлежащем порядке, учитывать подлинный вес и относительную значительность каждого явления, его настоящее место в общей картине действительности. И потому такая глупость, а также ее предельная форма – умственная ненормальность, идиотизм и помешательство – в конечном счете всегда определены одной основной чертой: ненормальным *сужением* духовного горизонта. Глупый человек, видя одно, забывает о другом и не умеет связать их вместе; он не пыллив, не сообразителен, не умеет возвыситься над частностью и поставить ее на надлежащее место в целом. А ненормальный человек – страдает ли он манией величия или манией преследования, или какой-либо другой манией – всегда *мономан*, всегда

одержим *одной* идеей и утратил естественное чувство разнообразия и полноты бытия. Он именно потому и душевно болен, что потерял здоровое сознание, что он сам есть только маленькая и зависимая часть (а отнюдь не центр) всей безмерной полноты жизни; здоровое чувство шири, многообразия, скрещения и переплетения множества сфер и интересов в нем заменено искусственным, ограниченным, маленьким мирком его собственного «я» и того немногочисленного, что интересует его и затрагивает; и вся бесконечная Вселенная для него просто отсутствует. И в этом смысле религиозное сознание – вопреки ходячему суждению – есть подлинно здоровое сознание, совпадает с настоящим *здоровым* смыслом; как бы часто религиозное сознание ни отвлекало человека от интереса к частностям, к эмпирическим мелочам жизни, в принципе оно обладает той *широтой* умственного кругозора, которая одна только гарантирует способность к правильной расценке явлений. И наоборот, неверующий, как бы часто он ни оказывался в ограниченном кругу умелым практиком и ловким дельцом, в принципе страдает ограниченностью умственного кругозора и лишен подлинного «здорового» смысла, ибо за пределами некоторого узкого круга он уже ничего не видит; расценить жизнь в целом он не в состоянии, поэтому он легко теряется в исключительных условиях, выведенный из привычной будничной обстановки. Он обладает большим самомнением и наглостью, преувеличивая свое значение и свои силы, и это часто его «вывозит», но ведь и сумасшедший тоже всегда думает только о себе, о своем значении и о своих планах и часто так же обнаруживает изумительную хитрость и ловкость – и все-таки в конце концов в силу узости своего кругозора пасует перед нормальным человеком, которому удастся поймать его и посадить в сумасшедший дом. Неверующий, подобно глупому и сумасшедшему, вопреки тому, что он сам о себе думает, есть всегда не хозяин, а раб жизни – может быть, хитрый раб, иногда надувающий своего господина, но все же раб; он не властвует над жизнью, а жизнь властвует над ним.

Посмотрите на высшие образцы *подлинных* «практиков» – на великих государственных людей; все они обладали широтой жизненного кругозора, даруемой религиозным пониманием жизни, и вся тайна их успеха заключалась в здоровой расценке и своих собственных сил, и сил внешних, в умении сочетать великое дерзновение с великим смирением, с покорностью перед высшими, непобедимыми силами – умении, которое тоже непосредственно вытекает из религиозного сознания и соответствующей ему широты и глубины понимания человеческой жизни. Напротив, сознание неверующее есть сознание *обнаглевшее* и потому потерявшее правильные перспективы и обреченное на гибель.

Таким образом, религия не только не противоречит науке, не только совместима с последней, но и родственна ей и проистекает из одного общего духа с ней; и этот дух в свою очередь не только не противоречит так называемому «здоровому смыслу», т. е. здоровому и практически плодотворному отношению к жизни, но при внимательном отношении к делу обнаруживается, как единственное условие подлинно здорового отношения к жизни, спасающее человека от всяческой ограниченности и слабости, от обывательского скудоумия и рабского бессилия. Как бессмысленно противопоставление науке здорового смысла, потому что научное знание есть подлинный здоровый смысл, а протест против него порожден именно больным и искаленным «смыслом», так же и по тем же основаниям бессмысленно противопоставление здорового смысла и религии. Как бы часто это ни делалось, это имеет не больше значения, чем упорное уверение помешанного и маньяка, что именно он умственно вполне здоров, и что те, кто противоречат его скудоумным фантазиям, – только глупые люди, не желающие его понять.

Вопросы к тексту:

1. Каково господствующее представление об отношении между религией и наукой? Как описывает его Франк?

2. Каков общий ответ Франка на вопрос о соотношении науки и религии?
3. Какие аналогии приводятся Франком для прояснения истинного соотношения между учениями науки и религии?
4. В каком аспекте изучает явления наука, и в каком ракурсе их рассматривает религия?
5. На каких примерах Франк показывает отсутствие противоречий между научным знанием и религиозной верой?
6. Почему вопрос о чуде имеет ключевое значение для понимания соотношения науки и религии?
7. Почему наука ничего не говорит о возможности или невозможности чуда?
8. Можно ли сказать, что наука заведомо *исключает возможность* чуда?
9. Почему истинная наука «всегда свободна от притязания на всемогущество»?
10. Что понимает Франк под *натурализмом*? В каком смысле материализм (и натурализм) есть особая, вненаучная вера?
11. В чем Франк усматривает источник ошибочного противопоставления науки и религии?
12. Почему идолопоклонство перед наукой, свойственное материалистам, не содержит в себе, согласно Франку, «ни грана научности»?
13. Как соотносятся «материализм» и «натурализм»?
14. В чём состоит логическая противоречивость натурализма?
15. Почему последовательный атеизм неизбежно приводит к девальвации, обесцениванию научной истины?
16. В чем состоит «основная мысль всякой религии»? Почему вера в науку, в возможности научного разума приводит к признанию этой мысли?
17. Почему чувство изумления и «знание своего неведения» есть общий знаменатель как научного знания, так и религиозной веры?
18. В каком смысле и почему религиозное сознание совпадает с настоящим здравым смыслом?

6. Франк С.Л. Планомерность и спонтанность в общественной жизни (1930)

Франк С. Л. Планомерность и спонтанность в общественной жизни (Государство и гражданское общество)

Общественная жизнь есть, как мы знаем, выражение, воплощение вовне духовной жизни. В этом смысле основу ее образует живая идея, или идейно оформленная жизнь, осуществление жизненными силами идеи, которая благодаря этому сама становится реальностью, действующей энтелехией. В этом лежит начало особой двойственности в составе общественной жизни. С социально-психологической стороны мы имеем здесь рассмотренную выше двойственность между идеальными и эмпирическими силами общественной жизни. В самой структуре общественного единства отсюда же возникает двойственность между моментами рациональности и иррациональности или – точнее – планомерности и спонтанности в общественной жизни. Форма и структура общественного единства и общественных отношений, будучи воплощением некоего идеального содержания, с одной стороны, предполагает сознательно-умышленное, планомерное осуществление идеи и, с другой стороны, должна быть неким спонтанным, непосредственно органически вырастающим выражением реального процесса жизни. Общество, с одной стороны, создается умышленно-планомерно и, с другой стороны, складывается и вырастает «само собой». Это соответствует тем двум сторонам эмпирического слоя общественной жизни, которые уже были кратко отмечены в отделе «Соборность и общественность»: он есть, с одной стороны, принудительная организация и, с другой стороны, стихийное, произвольное взаимодействие отдельных индивидов и частей общества.

Двуединство планомерности и спонтанности стоит в близкой связи... двуединством консерватизма и творчества, но не совпадает, а перекрещивается с ним; если планомерное действие, на что бы оно ни направлялось, по самому существу своему носит характер строительства, созидания и, в этом смысле, творчества, то спонтанность в общественной жизни может быть и охранением старого, и творением нового. Вместе с тем это двуединство стоит в теснейшей связи с... общими нормативными принципами солидарности и свободы: планомерность общественного единства есть не что иное, как выражение общественной солидарности в сфере умышленной общественной воли, тогда как спонтанность общественного единства есть его осуществление в стихии свободы. Эти два необходимых и соотносительных начала общественного бытия получают конкретное выражение в двух формах общественной жизни: в государстве и в гражданском обществе. Здесь они должны быть рассмотрены нами в их значении как нормативных принципов общественной жизни.

Смысл государства

Государство есть единство планомерно-устройющей общественной воли. Поскольку органическое первичное многоединство, образующее существо общества, осознает само себя, складывается в целостное общественное сознание, оно должно осуществлять себя и в форме сознательной, умышленной воли, планомерно строить и укреплять себя. Но так как многоединство как таковое в своем непосредственном существе не есть единый субъект, то оно способно к осуществлению планомерно-волевых действий лишь путем создания особого представляющего органа. Этот орган есть государственная власть, образующая средоточие и основу того действительного общественного единства, которое мы зовем государством. Проведение начала планомерности в общественном многоединстве требует той специфической связи, которая

дана в отношении власти и подчинения. Только через это отношение может осуществиться в обществе единство направляющей воли.

Государство поэтому генетически позднее общества как такового. Требуется особый творческий процесс, чтобы стихийное органическое многоединство общества оформилось в государственное единство, выделило из себя орган, который мог бы осуществлять планомерное общественное строительство. Известно, что на первых ступенях своего бытия общество живет под действием «обычного права». Формы общественных отношений нормируются правилами (как мы знаем, «образцовыми идеями»), которые никем сознательно не введены, а рождаются произвольно и имеют непосредственную религиозную санкцию; общественное право мыслится вечным, не зависимым от человеческой воли, самоочевидным выражением должного в человеческих отношениях. Такое общество не знает истории, ничего не творит, не созидает; оно просто длится, пребывает в лоне сверхвременного единства или растет и развивается произвольно, независимо от чьего-либо намерения и творческой воли. Из этого растительного своего состояния общество выходит обычно под влиянием внешней опасности: когда обществу грозит гибель от врага (а иногда и от внутренних раздоров), инстинкт самосохранения ведет к возникновению некоего органа защиты, требует сознательной организации и дисциплины. Таково обычно первое происхождение государства, которое первоначально имеет лишь ограниченное военно-административное значение и лишь позднее становится учреждением постоянным и объемлющим все стороны общественной жизни; как известно, право в качестве законодательства, т.е. выражения сознательной государственной воли, есть лишь позднейшая функция государства.

Это первое рождение государственной власти, и тем самым государства, всюду одно и то же: из политически неоформленной и косной среды, живущей родовым бытом, с его неподвижностью и пассивной подчиненностью обычному праву, выделяется – обыкновенно под влиянием внешней опасности – группа смельчаков, молодежи, одушевленной героической волей и объединяющейся вокруг своего естественного, самими своими природными дарованиями как бы предуказанного вождя. Этот вождь и окружающая его избранная группа – «князь», «герцог» и его «дружина», – спасая общество от внешних врагов (или от внутренней анархии), создавая ему прочную действительную организацию или объединяя в новое целое несколько разъединенных племен, тем самым возглавляет общество и становится носителем государственной власти (на наших глазах, после первой мировой войны, этот исконный процесс с необыкновенной типичностью повторился в возникновении из послевоенной анархии фашистской государственности с ее вождем в Италии).

Рассматривая этот генетический процесс как показатель систематического содержания природы государства, мы находим в лице государства выражение мужского, творческого начала общественной жизни в сфере закономерного общественного единства. Государство и его власть рождаются из начала личной инициативы, и первый источник власти есть всегда личная заслуга, успех в закономерном объединении и устройении общества. Этнография и сравнительная история права показали, что у всех народов земного шара господствует один обычай выделения мужской молодежи из остальной среды, как бы насильственного отрыва ее от материнского лона и превращения, через особый мистический обряд посвящения, в некий замкнутый орден, в особую социальную силу, противостоящую исконному стихийно сложившемуся обществу.

Властное водительство, как проводник планомерного общественного строительства, есть, таким образом, сама основа государственного объединения. В этом смысле можно было бы сказать, что тип цезаристской военной диктатуры, основанной на личном авторитете смелого, сильного волей и практически организационно умелого вождя, будучи генетически первоисточником государственной власти и, следовательно, государства, тем самым есть форма власти, адекватная самому существу и смыслу

государства. Не нужно, однако, забывать при этом, что государственная, как и всякая вообще внешняя общественная, организация необходимо опирается на внутренние духовные условия своего существования. Прежде всего всякая власть, основанная, как мы знаем, на авторитете, есть власть над душами; в ее основе лежит свободный акт веры в goodness и призванность властвующего, в правомерность его полномочий. В этом смысле властвование, как всякий социальный институт, есть отношение двустороннее: не один властвующий, но властвующий и подчиненный совместно входят в отношение властвования и активно его строят. Чисто механическая власть и абсолютно слепое повиновение (только «за страх», а не «за совесть») есть, собственно, *contradictio in adjecto*, ибо уничтожает само духовное существо власти; мы имеем тогда не государственную власть, а голое насилие. Приближающаяся к этому типу военная диктатура, с характерной для нее (максимально возможной) односторонностью властвования, есть поэтому не нормальная форма государственной жизни, а лишь некое зачаточное или переходное его состояние, необходимое в момент зарождения власти или в критические моменты общественных опасностей; она не может быть ни длительной, ни всеобъемлющей, не подрывая тем самого существа государства. Ее подлинное назначение состоит в том, чтобы, утвердив государственный порядок, сделать ненужной самое себя. С другой стороны, из соотносительного двуединства начал иерархизма и равенства как всеобщности служения следует, что отношение властвования не только двустороннее в том смысле, что и подчиненный принимает в нем активное участие, но вместе с тем должно быть принципиально универсальным; властвование осуществляется на всех ступенях иерархической лестницы, и каждый член государства на своем месте, в качестве активного соучастника служения, тем самым принимает участие во властвовании, несет определенные его полномочия. Лишь такая органическая структура государства, в которой каждый подчиненный есть вместе с тем в пределах исполняемой им функции и властвующий, наиболее полно и адекватно выражает природу государства как планомерного организационного единства общества.

Какова цель того планомерного общественного строительства, в котором состоит существо государства? Начиная с XVIII века, в ответе на этот вопрос мы встречаем борьбу двух воззрений, которые мы можем назвать отрицательной и положительной теорией государства. Отрицательная теория представлена в либерализме и «манчестерстве», крайним выражением которого является анархизм. Начало планомерного регулирования общественной жизни здесь вообще считается злом, которое должно быть либо, в качестве неизбежного зла, сокращено до минимума, либо же – как в анархизме – даже совсем уничтожено. Оставляя в стороне последний вариант, несостоятельность которого непосредственно очевидна из всего вышесказанного, остановимся лишь на первом, либерально-манчестерском взгляде на государство, согласно которому задача планомерного устройства общества ограничена целью охранения спокойствия и безопасности, внешней упорядоченности общественной жизни. Этот взгляд на государство как на «ночного сторожа» (выражение Лассаля) вытекает из индивидуалистического воззрения, согласно которому свобода, в отрицательном смысле нестесненности личного своеволия и самоопределения, есть идеал чисто внешний, механический акт, имеющий задачей устранить или ослабить трения и опасности разрушения, возможные при свободном взаимодействии личностей. Государство есть здесь как бы лишь внешний покров, не имеющий внутреннего органического отношения к обществу, мыслимому исключительно по типу гражданского общества как свободного взаимодействия личностей.

Ложность этого взгляда вытекает уже из ложности того индивидуалистического (или «сингуляристического») воззрения, которое лежит в его основе и критика которого составила исходную точку наших размышлений. Существо общества есть не внешнее взаимодействие обособленных индивидов, не столкновение атомистически мыслимых его элементов, а первично соборное многоединство. Это соборное многоединство имеет

вовне, в эмпирическом слое общества, два соотносительных выражения: свободное взаимодействие элементов множества и организационное единство целого. Механичность, внешняя принудительность государственного объединения есть лишь внешнее выражение свободного внутреннего, соборного единства общества. Государственное единство по своей основе, по своему внутреннему корню, столь же органично произрастает изнутри, а не накладывается извне, как и гражданское общество. Поэтому оно имеет не только отрицательную, но и положительную задачу: оно по своему существу есть не только ограждение, но и строительство, формирующая живая идея, образующая онтологическое существо общества, осуществляется не только в спонтанно складывающейся его структуре, но и в планомерно-умышленном, т.е. государственном, его оформлении. Выражаясь в традиционных терминах административного права, можно сказать, что задача государства не исчерпывается охранением безопасности, но и утверждением общественного благосостояния. Государство, как все вообще моменты общества, служит не какой-либо чисто внешней и утилитарной цели, а утверждению целостной правды, внутреннему, онтологическому, духовному развитию общества. Цель государства столь же универсальна, всеедина, как цель общества вообще. В этом смысле правда не на стороне отрицательной, а на стороне положительной теории государства.

Но в «либерализме» или «манчестерстве» есть практически и существенная доля правды, лишь философски обычно неправильно обосновываемая. Эту долю правды легче всего обнаружить через обнаружение ложности противоположной теории государства, которая в последнем усматривает как бы самое существо общества и потому приписывает ему некое беспредельное могущество. Традиционный политический консерватизм и – что весьма замечательно – еще в большей мере его политический антипод в других отношениях – социализм – исходят из утверждения, что общественная жизнь должна в максимальной мере быть опекаема, руководима и регулируема органом планомерной общественной воли – государственной властью. Компетенция государственной власти, высшей общественной инстанции, планомерно строящей и направляющей общественную жизнь, мыслится здесь в принципе безграничной; индивидуальная свобода и, следовательно, спонтанность общественных связей представляется как некий как бы иррациональный остаток, только терпимый и разрешаемый государственной властью – либо потому, что она находит, в известных ограниченных пределах, такую спонтанность полезной или, по крайней мере, безвредной, либо же потому, что она фактически не в силах справиться с задачей всеобъемлющего регулирования общественной жизни. Другими словами, это воззрение, в противоположность первому, мыслит гражданское общество, основанное на свободном взаимодействии индивидов, на спонтанном осуществлении общественного единства, в сущности неизбежным злом, которое по возможности должно быть ограничено, сведено к минимуму.

После опыта общественного и, в частности, хозяйственного развития XVIII–XIX веков и в особенности после пережитого нами эксперимента русского социализма несостоятельность этого воззрения опытно изобличена с предельной очевидностью. Систематическая его критика будет дана ниже, в анализе функций гражданского общества. Здесь достаточно указать, что из его ложности явственно вытекает сознание ограниченности функции государственной власти; в общей форме это можно выразить в утверждении, что государственная власть необходимо ограничена наличием самого гражданского общества и его неустранимостью; деятельность ее никогда не должна переходить пределы, в которых она совместима с самим гражданским обществом и нарушение которых угрожает самому бытию последнего.

Как совместить это утверждение необходимых пределов государственной власти с признанием универсальности и творческого характера самой ее задачи? Но ограниченность касается не задачи и последней цели государства, а именно его функции, путей и средств его деятельности. Планомерно-организационная деятельность предполагает вне себя тот спонтанный, органически возникающий и складывающийся

общественный субстрат, к которому она прилагается и из которого сама рождается. Все субстанционально-духовное рождается, как мы знаем, из свободы, творчество по самому существу своему спонтанно, оно рождается, а не планомерно делается. Отсюда прежде всего следует неприменимость государственных мер к той таинственной лаборатории общественного духа, в которой творится вера, идейно-духовный фундамент общественного бытия. Немыслима государственная организация веры, мысли, мировоззрения; где ее пытаются осуществить, там возникает кошмарная и субстанционально-бессильная попытка органическое заменить механическим, что практически равносильно разрушению самих субстанциональных основ общества. Городовой на своем месте, т.е. исполняя надлежащую свою функцию, не только необходим, но в известном смысле исполняет священное дело – ибо священо все, что входит в состав общественного служения; но городовой на страже мирозерцания – городовой, который не загоняет вора или пьяницу в участок, а загоняет людей в церковь (все равно – церковь Божью или церковь атеизма), – есть мерзость запустения. И так как вера, воплощаясь вовне, требует своего осуществления в спонтанно складывающихся отношениях между людьми, другими словами, так как нравственно-определенное, соборное единство прежде всего и ближайшим образом слагается в связи гражданского общества как эмпирического носителя общественной культуры, то этот эмпирический субстрат так же мало сам может твориться государством, быть планомерно организуем, как и сама духовная жизнь. Задача государства здесь состоит только в ограждении самой свободы внутренне растущей жизни, а не в созидании в реторте коллективного гомункула. Пределы государства состоят не в том, что планомерно-организационная деятельность не может ставить себе положительных задач содействия духовному росту общества, а в том, что – в силу всеединства духовно-общественного бытия – всякая организация есть именно организация свободы, планомерное формирование свободного, спонтанного сотрудничества. Государственность так же немыслима без своей естественной основы – гражданского общества с его самопроизвольно свивающейся тканью, – как последнее немыслимо без оформляющего его планомерного единства государственности. Эта связь уяснится нам ниже во всей ее глубине и интимности.

Гражданское общество и смысл собственности

В отличие от государственного единства, то, что мы называем «гражданским обществом», есть общественное единство, спонтанно слагающееся из вольного сотрудничества, из свободного соглашения воли отдельных членов общества. Его юридическая форма есть договор, соглашение, и известная «договорная» теория общества пыталась все общество как целостное единство и, в частности, его государственное единство истолковать по образцу именно «гражданского общества». При всей ложности этой теории в применении к государству не подлежит сомнению, что общество немыслимо без той спонтанно слагающейся его ткани, которая создается из взаимодействия и соглашения отдельных его элементов. Гражданское общество есть как бы молекулярная общественная связь, изнутри сцепляющая отдельные элементы в свободное и пластически-гибкое целое.

Подлинный смысл и общественная функция этого неустрашимого и фундаментального начала общественной жизни обыкновенно искажаются и его сторонниками, и его противниками. Индивидуалистическая, или «атомистическая», теория общества, считая теоретически общество (мыслимое именно по типу «гражданского общества») простым внешним комплексом онтологически обособленных друг от друга индивидов, практически и оценочно рассматривает такое сотрудничество и взаимную связь как средство к удовлетворению интересов и потребностей отдельных индивидов. Противоположная, социалистическая доктрина, требующая абсолютного «обобществления», коллективизации жизни, т.е. в принципе совершенного устранения

гражданского общества, исходит при этом, как уже было указано, из того же самого индивидуалистически-атомистического представления о природе гражданского общества: она требует его устранения именно потому, что не усматривает в нем подлинного общественного единства, а видит лишь искажающий подлинную цель общества механический агрегат единичных, своекорыстных, взаимно антагонистических сил.

В действительности, как теоретически было разъяснено нами выше, именно наличие молекулярной, спонтанно слагающейся связи между отдельными элементами общества есть свидетельство их органического исконного внутреннего единства. Индивиды суть не атомы, случайно сталкивающиеся между собой и имеющие свое подлинное бытие только в замкнутой сфере самих себя, а подлинны члены органического целого, как бы искони, по самой своей онтологической природе, предназначенные к единству в форме свободного взаимодействия и взаимосближения. Из этого онтологического существа вытекает и функционально-телеологический смысл гражданского общества. Оно есть не внешнее средство для удовлетворения интересов отдельных людей, а именно необходимая форма общественного сотрудничества, форма служения, осуществления объективной правды через вольное взаимодействие отдельных членов общественного целого. Индивидуалистический момент в структуре общества, согласно которому общество должно являться расчлененным на ряд отдельных, не зависимых друг от друга, частных центров активных сил, есть не цепь общественной жизни, а именно только функция – но функция необходимая – сверхиндивидуальной цели общества как единства. Свобода личности есть, как уже было указано, не ее прирожденное и первичное право, а ее общественная обязанность; она имеет не самодовлеющую, а функциональную ценность; как и всякое субъективное право вообще, она есть рефлекс обязанности, форма бытия, обусловленная и оправданная началом служения. Не интерес и право личности, а интересы служения правде требуют, в силу неустранимого функционального значения личной свободы, расчленения общества на отдельные, защищенные правом центры свободной активности и обеспечения каждому из них надлежащей сферы свободы. Независимость членов общества, самостоятельность каждого из них есть не их самоутвержденность, онтологически обоснована не на их собственной природе, а есть необходимая форма их взаимной связи, их общественного единства. Из природы общества как органического многоединства, из необходимого сочетания в духовной жизни, лежащей в основе общества, начал солидарности и свободы следует необходимость расчленения общества на отдельных субъектов прав, связанных между собой через свободное соглашение волей.

Отсюда же вытекает оправдание и подлинное обоснование института личной, или, как обыкновенно говорится, частной, собственности. Собственность, как всякое иное право, не есть абсолютное право личности и по самому содержанию своему не имеет значения абсолютной власти над определенной сферой благ, права по личному произволу «пользоваться вещами и злоупотреблять ими» (*jus utendi et abutendi*). Как всякое субъективное право, право собственности имеет лишь функциональное, служебное значение, есть форма, в которой осуществляется сотрудничество в служении. Собственник есть не абсолютный самодержец «Божьей милостью» над своим имуществом, он есть как бы лишь уполномоченный – правда, несменяемый и достаточно прочно обеспеченный в своем положении – управитель вверенного ему достояния, которое онтологически, в последней своей основе, есть «Божье» достояние и верховный контроль над которым принадлежит общественному целому. В интересах осуществления необходимой в служении свободы и нестесненности личностей или вообще молекулярной ячейки, из сотрудничества которых слагается общественное единство, необходимо обеспечение за каждой из них сферы приуроченных к ней материальных благ или природной среды, в связи с которой может наиболее производительно развиваться их деятельность. Поэтому частная собственность, будучи по своему внутреннему качественному содержанию неограниченным, полным, свободным властвованием

человека над определенной сферой материальных благ, по своему размеру, так сказать, в количественном отношении отнюдь не абсолютно и не безгранично. Оно ограничено интересами общественного целого, задачами наиболее плодотворного сотрудничества; государство имеет право и обязанность его регулировать, объективное право нормирует его и может ставить ему известные пределы и налагать на собственника определенные обязанности. Словом, право личной собственности, как одна из функций общественного сотрудничества, входит в состав системы общественного единства и в принципе подчинено последнему. Границы этого подчинения определены не какой-либо абсолютной и ненарушимой ценностью субъективных притязаний личности, а лишь непрерываемым функциональным значением начала личной свободы и нестесненности личной инициативы как необходимого принципа общественного сотрудничества.

Но именно в этом смысле, не как прирожденное абсолютное право личности, но как реальное условие осуществления начала свободы, как конкретный фундамент необходимого строения общества в форме гражданского общества, прочно утвержденное право личной собственности есть абсолютно необходимая и неустранимая основа общественной жизни, вне которой последняя вообще немыслима. Все романтические осуждения частной собственности как санкционирования личной корысти и эгоизма несостоятельны по той простой причине, что человек есть не чисто духовное, а духовно-телесное существо и что поэтому его телесность есть не только преграда, но, в основе своей, прежде всего орудие его духовности, так что само одухотворение и облагорожение личности идет не через голое отрицание ее телесности, а через постепенное подчинение ее духовному началу. Личность, в своем интуитивном существе стоящая в первичном соборном единстве с другими личностями, эмпирически существует, как было указано, лишь в форме телесного «я», по необходимости обособленного от других «я»; поэтому соборность эмпирически осуществляется в форме «внешней общности» как взаимодействия отдельных, телесно обособленных индивидов. Именно необходимость такого телесного выражения начала личности, как бы ее воплощения, вне которого она реально не существует, делает невозможной в земной жизни чистое осуществление соборности в ее духовной первооснове, а требует его выражения в форме внешней общности, в двуединстве внешней организации и внешнего взаимодействия индивидов. Но отсюда же вытекает необходимость начала частной собственности. Частная собственность по своему имманентному внутреннему существу есть необходимое расширение тела как органа духовной активности на внешнюю, ближайшую к человеку, природную среду. Всякий понимает, что человек, лишенный возможности управлять членами своего тела, – человек парализованный, связанный или лишенный рук, ног или глаз, – фактически лишен возможности осуществлять свою волю, действительно обнаруживать свою свободу. Но необходимые орудия труда, или почва, как точка приложения труда, или одежда и жилище, как неизбежная как бы дополнительная телесная оболочка человека, и, далее, все вообще, в чем органически нуждается человек, есть не что иное, как продолжение вовне его тела. Человек осуществляет себя не только через посредство своего тела, но и через посредство ближайшего окружающего его отрезка, предметного мира, той среды, в которой он живет и над которой властвует. Эта непосредственная власть человеческой воли над окружающей средой, эта интимная связь человеческого «я» с определенной сферой внешнего мира и есть подлинное существо собственности. Человек в своей внешней действительности не может поэтому быть подлинно свободным, он не может реально быть субъектом права, поскольку ему не обеспечена такая интимная связь его воли с известной долей внешнего материального мира. Частная собственность есть реальное условие бытия самого гражданского общества. А так как общественное строение в форме гражданского общества, как сотрудничества и взаимодействия свободно-индивидуальных центров активности, есть неустранимый момент интегральной природы общества, то институт частной собственности,

утвержденный на этом его функциональном значении, как условие общественного служения, есть неустранимая основа общественной жизни.

Общественная функция права

Система имущественных отношений, как и все вообще строение гражданского общества, находит свое оформление в системе права, в совокупности норм так называемого гражданского права, которые обеспечивают каждому участнику гражданского общества его субъективные права, т.е. защищенную сферу его интересов и деятельности, и налагают на него обязанности, соотносительные правам других членов общества. Но право как совокупность норм, издаваемых или, по крайней мере, защищаемых государственной властью, есть как бы рефлекс государственного начала в сфере самого гражданского общества. Гражданское общество как система свободного взаимодействия и соглашения частных волей опирается, таким образом, само на планомерную организацию целого и мыслимо лишь на ее основе. Элемент гражданского общества – субъект права – с приуроченной ему сферой притязаний и полномочий не есть абсолютное, на себе самом утвержденное начало, а через посредство права конституируется планомерной организацией, т.е. государственным началом общества. С другой стороны, однако, право, нормирующее структуру гражданского общества, не может всецело произвольно декретироваться государством, быть плодом планомерного устройства сверху всей совокупности общественных отношений. Право есть само рефлекс реальных, не зависящих от государства, отношений; государство может регулировать, исправлять и направлять их лишь в известных ограниченных пределах, а не сочинять или создавать по своему усмотрению; в основном своем содержании нормы права только фиксируют те отношения взаимных притязаний и повинностей, которые слагаются спонтанно из самих жизненных отношений и произвольно санкционируются интуитивным правосознанием, чувством «должного» или «уместного» их участников.

В лице права, рассматриваемого как форма гражданского общества, мы имеем, таким образом, некое промежуточное звено, в котором органически нераздельно слиты начала планомерности и спонтанности, государства и гражданского общества. Все планомерно устанавливаемое в нем непосредственно примыкает к спонтанно сложившемуся и сливается с последним в нераздельное единство, как и обратно, вся спонтанно слагающаяся ткань частных отношений кристаллизуется в планомерно нормами права утверждаемую и регулируемую систему.

Если выше мы утверждали соотносительную взаимозависимость государства и гражданского общества, каждое из которых предполагает вне себя другое, то теперь мы видим, что связь между ними еще более тесна: гражданское общество не только вне себя предполагает государство, но в лице права и само внутренне пронизано государственным началом. Но то же можно, с другой стороны, сказать и о самом государстве. Государство в его конкретности есть не только властно планомерно организующее единство общественной воли, оно не довлеет себе, по своему существу не самодержавно, оно есть вместе с тем плод и отражение сил и отношений, спонтанно вырастающих и складывающихся в обществе; единство государственной воли есть в конкретной реальности общественной жизни итог взаимодействия между отдельными силами и потенциями общественной жизни, между классами, национальностями, партиями, религиозными союзами, всякого рода частными объединениями. Эта внутренняя спонтанная основа государственного единства находит также свое выражение и оформление в системе права как совокупности публичных субъективных прав. Субъективное публичное право, будучи по существу своему ограждением свободы личности, т.е. условия ее творческого служения, тем самым есть и право на соучастие в государственной власти или – шире – в государственном строительстве. Система публичных прав дает отдельным членам общества – будь то индивиды или коллективные

органы – обеспеченную правом возможность свободного духовного творчества и, следовательно, возможность соучастия в государственной жизни, в планомерном строительстве общества. В силу этой системы права само государство есть не только верховное единство воли, но и система отношений, т.е. аналогичный гражданскому обществу комплекс спонтанно взаимодействующих отдельных центров активности. Таким образом, право вносит в сферу государственности начало, аналогичное началу гражданского общества. То, что было выше сказано о последнем, должно быть повторено и в отношении самого государства: государство также не только имеет вне себя, в качестве своей естественной основы или соотносительного противочлена, гражданское общество, но и изнутри пронизано моментом свободного сотрудничества элементов общества.

Образующее сущность общества конкретное всеединство обнаруживается, таким образом, здесь в том, что двойственность между планомерностью и спонтанностью, государством и гражданским обществом есть теснейшее их органическое двуединство, в котором каждое из двух начал не только связано с другим, но внутренне им проникнуто и пропитано. В лице права, которое по самому существу своему есть единство как бы «государственно-гражданское», единство планомерности и спонтанности или – что то же – единство общественного единства и общественной множественности, общественная жизнь имеет начало, возвышающееся над этой двойственностью и вносящее в нее момент органической целостности. Все попытки толковать и осуществлять право либо только как совокупность ничем не стесненных, определенных лишь произволом государственной власти норм, своевольно формирующих общественную структуру, как скульптор – глину, – т.е. утверждать абсолютный примат государства над обществом, – либо только как выражение свободного взаимодействия воли отдельных участников общества – т.е. утверждать обратный примат гражданского общества над государством – последовательно ведут либо к деспотизму, либо к анархии, т.е. к разрушению общества как органически целостного и расчлененно-упорядоченного единства. В силу этой верховной, примиряющей и согласующей функции права само различие в нем между «публичным» и «частным» правом не может быть абсолютным и резко отчетливым; как указано, всякое право есть начало «публично-частное», как все гражданские права и отношения должны иметь государственный смысл и государственное оправдание, вкладываться в высшие общие цели планомерного общественного строительства, так, с другой стороны, и планомерная государственная организация общества должна не деспотически властвовать над ним, подавляя и угнетая свободную активность его членов, а строиться на основе обеспеченной правом системы частных сфер влияний.

Право есть по своему существу, как мы знаем, осуществление должного, абсолютной правды в эмпирии общественной жизни. В нем обнаруживается, что общественная жизнь имеет свою основу в духовной жизни, в богочеловеческой природе общества. Именно в силу этого лишь в нем дано примирение, внутреннее согласование или, точнее, актуальное осуществление единства тех двух начал общественной жизни, которые, в форме онтологической двойственности между индивидом и обществом, были исходным пунктом наших размышлений и рассмотрение которых, в форме двойственности между спонтанностью и планомерностью, гражданским обществом и государством, завершает наше исследование.

Вопросы к тексту:

1. Какое определение дает Франк государственной власти?
2. В каком смысле властвование есть двустороннее отношение?
3. Что представляет собой «отрицательная» теория государства (либерализм, анархизм)? Почему эта теория представляется Франку неприемлемой?
4. В чем суть «положительной» теории государства? В чем правота и

неправомерности этой теории?

5. Почему «немыслима государственная организация веры, мысли, мировоззрения»?

6. Что понимает Франк под «гражданским обществом»?

7. В чем видит Франк «функционально-телеологический смысл гражданского общества»?

8. В чем видит Франк смысл частной собственности?

9. Каковы природа и основная общественная функция права?

7. Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре (1922)

Бердяев Н. А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н. А. Смысл истории (Опыт философии человеческой судьбы). - Париж: Умса-press, 1969. – 269 с.

В нашу эпоху нет более острой темы и для познания, и для жизни, чем тема о культуре и цивилизации, о их различии и взаимоотношении. Это — тема об ожидающей нас судьбе. А ничто не волнует так человека, как судьба его. Исключительный успех книги Шпенглера о закате Европы объясняется тем, что он так остро поставил перед сознанием культурного человечества вопрос о его судьбе. На исторических перевалах, в эпохи кризисов и катастроф приходится серьезно задумываться над движением исторической судьбы народов и культур. Стрелка часов мировой истории показывает час роковой, час наступающих сумерек, когда пора зажигать огни и готовиться к ночи. Шпенглер признал цивилизацию роком всякой культуры. Цивилизация же кончается смертью. Тема эта не новая; она давно нам знакома. Тема эта особенно близка русской мысли, русской философии истории. Наиболее значительные русские мыслители давно уже познали различие между типом культуры и типом цивилизации и связали эту тему с взаимоотношением России и Европы. Все наше славянофильское сознание было проникнуто враждой не к европейской культуре, а к европейской цивилизации. Тезис, что “Запад гниет”, и означал, что умирает великая европейская культура и торжествует европейская цивилизация, бездушная и безбожная. Хомяков, Достоевский и К. Леонтьев относились с настоящим энтузиазмом к великому прошлому Европы, к этой “стране святых чудес”, к священным ее памятникам, к ее старым камням. Но старая Европа изменила своему прошлому, отреклась от него. Безрелигиозная мещанская цивилизация победила в ней старую священную культуру. Борьба России и Европы, Востока и Запада представлялась борьбой духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией. Хотели верить, что Россия не пойдет путем цивилизации, что у нее будет свой путь, своя судьба, что в России только и возможна еще культура на религиозной основе, подлинная духовная культура. В русском сознании очень остро ставилась эта тема.

Но чужда ли она сознанию западному, не возвышалась ли и сама европейская мысль до ее постановки; один ли Шпенглер подошел к ней? Явление Ницше связано с острым сознанием этой роковой для западной культуры темы. Тоска Ницше по трагической, дионисической культуре — есть тоска, возникающая в эпоху торжествующей цивилизации. Лучшие люди запада ощущали эту смертельную тоску от торжества мамонизма в старой Европе, от смерти духовной культуры — священной и символической — в бездушной технической цивилизации. Все романтики Запада были людьми ранеными, почти смертельно, торжествующей цивилизацией, столь чуждой их духу. Карлейль, с пророческой силой, восставал против угашающей дух цивилизации. Пламенное восстание Леона Блуа против “буржуа” в его гениальных исследованиях “буржуазной” мудрости — было восстанием против цивилизации. Все французские католики — символисты и романтики бежали в средневековье, на далекую духовную родину, чтобы спастись от смертельной тоски торжествующей цивилизации. Устремленность людей Запада к былым культурным эпохам или экзотическим культурам Востока означает восстание духа против окончательно перехода культуры в цивилизацию, но восстание слишком утонченного, упадочного, ослабленного духа. От надвигающегося небытия цивилизации люди поздней, закатной культуры бессильны перейти к подлинному бытию, бытию вечному, они спасаются бегством в мир далекого прошлого, которого нельзя уже вернуть к жизни, или чуждого им бытия застывших культурных миров Востока.

Так подрываются основы банальной теории прогресса, в силу которой верилось, что будущее всегда совершеннее прошедшего, что человечество восходит по прямой линий к высшим формам жизни. Культура не развивается бесконечно. Она несет в себе семя смерти. В ней заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации. Цивилизация же есть смерть духа культуры, есть явление совсем иного бытия или небытия. Но нужно осмыслить этот феномен, столь типичный для философии истории. Шпенглер ничего не дает для проникновения в смысл этого первофеномена истории.

2

Во всякой культуре, после расцвета, усложнения и уточнения, начинается иссякание творческих сил, удаление и угашение духа, убыль духа. Меняется все направление культуры. Она направляется к практическому осуществлению могущества, к практической организации жизни в сторону все большего ее расширения по поверхности земли. Цветение “наук и искусств”, углубленность и утонченность мысли, высшие подъемы художественного творчества, созерцание святых и гениев — все это перестает ощущаться как подлинная, реальная “жизнь”, все это уже не вдохновляет. Рождается напряженная воля к самой “жизни”, к практике “жизни”, к могуществу “жизни”, к наслаждению “жизнью”, к господству над “жизнью”. И эта слишком напряженная воля к “жизни” губит культуру, несет за собой смерть культуры... Слишком хотят “жить”, строить “жизнь”, организовать “жизнь” в эпоху культурного заката. Эпоха культурного расцвета предполагает ограничение воли к “жизни”, жертвенное преодоление жадности к жизни. Когда в массах человеческих слишком распространяется жадность к “жизни”, тогда цель перестает полагаться в высшей духовной культуре, которая всегда аристократична, всегда в качествах, а не в количествах. Цель начинают полагать в самой “жизни”, в ее практике, а ее силе и счастье. Культура перестает быть самоценной, и потому умирает воля к культуре. Нет более воли к гениальности, не рождаются более гении. Не хотят уже незаинтересованного созерцания, познания и творчества. Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать. Она бессильна удержать свою высшую качественность. Начало количественное должно ее одолеть. Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры. Культура срывается и падает, она не может вечно развиваться потому, что не осуществляет целей и задач, зародившихся в духе творцов ее.

Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть — осуществление новых ценностей, все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Культура не есть осуществление, реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, могущества жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах; добро — в нравах, бытии и общественных установлениях; красоту — в книгах стихов и картинах, в статуях и архитектурных памятниках, в концертах и театральных представлениях; божественное — лишь в культе и религиозной символике. Творческий акт притягивается в культуре вниз и отяжелевает. Новая жизнь, высшее бытие дается лишь в подобиях, образах, символах. Творческий акт познания создает научную книгу; творческий художественный акт создает нравы и общественные учреждения; творческий религиозный акт создает культ, догматы и символический церковный строй, в котором дано лишь подобие небесной иерархии. Где же самая “жизнь”? Реальное преображение как будто бы не достигается в культуре. И динамическое движение внутри культуры с ее кристаллизованными формами неотвратимо влечет к выходу за пределы культуры, к “жизни”, к практике, к силе. На этих путях совершается переход культуры к цивилизации.

Высший подъем и высшее цветение культуры мы видим в Германии конца XVIII и начала XIX века, когда Германия стала прославленной страной “поэтов и философов”. Трудно встретить эпоху, в которой была бы осуществлена такая воля к гениальности. На

протяжении нескольких десятилетий мир увидел Лессинга и Гердера, Гете и Шиллера, Канта и Фихте, Гегеля и Шеллинга, Шлейермахера и Шопенгауэра, Новалиса и всех романтиков. Последующие эпохи с завистью будут вспоминать об этой великой эпохе. Виндельбанд, философ эпохи культурного заката, вспоминает об этом времени духовной цельности и духовной гениальности как об утерянном рае. Но была ли подлинная высшая “жизнь” в эпоху Гете и Канта, Гегеля и Новалиса? Все люди той замечательной эпохи свидетельствуют, что тогда в Германии “жизнь” была бедной, мещанской, сдавленной. Германское государство было слабым, жалким, раздробленным на мелкие части, ни в чем и нигде не было осуществлено могущество “жизни”, культурное цветение было лишь на самых вершинах германского народа, который пребывал в довольно низком состоянии. А эпоха Ренессанса, эпоха небывалого творческого подъема, — была ли в ней действительно высшая, подлинная “жизнь”? Пусть романтик Ницше, окруженный ненавистной ему цивилизацией, влюбленно влечется к эпохе Ренессанса, как к подлинной, могущественной “жизни”, — этой “жизни” там не было; “жизнь” там была ужасной, злой жизнью, в ней никогда не была осуществлена красота в земном ее совершенстве. Жизнь Леонардо и Микеланджело была сплошной трагедией и мукой. И так всегда, всегда бывало. Культура всегда бывала великой неудачей жизни. Существует как бы противоположность между культурой и ”жизнью”. Цивилизация пытается осуществлять “жизнь”. Она создает могущественное германское государство, могущественный капитализм и связанный с ним социализм; она осуществляет волю к мировому могуществу и мировой организации. Но в этой могущественной Германии, империалистической и социалистической, не будет уже Гете, не будет великих германских идеалистов, не будет великих романтиков, не будет великой философии и великого искусства, — все станет в ней техническим, технической будет и философская мысль (в гносеологических течениях). Метод завоевания во всем возобладает над интуитивно целостным проникновением в бытие. Невозможен уже Шекспир и Байрон в могущественной цивилизации Британской империи. В Италии, где создан раздавивший Рим памятник Виктора Эммануила, в Италии социалистического движения, невозможен уже Данте и Микеланджело. В этом — трагедия культуры и трагедия цивилизации.

3

Во всякой культуре, на известной ступени ее развития, начинают обнаруживаться начала, которые подрывают духовные основы культуры. Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть результат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль — все заключено органически целостно в церковном культе, в форме еще не развернутой и не дифференцированной. Древнейшая из культур — культура Египта началась в храме, и первыми ее творцами были жрецы. Культура связана с культом предков, с преданием и традицией. Она полна священной символики, в ней даны знаки и подобию иной, духовной действительности. Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу — она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями. Но в самой культуре обнаруживается тенденция к разложению своих религиозных и духовных основ, к низвержению своей символики. И культура античная, и культура западноевропейская переходит чрез процесс “просвещения”, которое порывает с религиозными истинами культуры и разлагает символику этом обнаруживается роковая диалектика культуры. Культуре свойственно, на известной стадии своего пути, как бы сомневаться в своих основах и разлагать эти основы. Она сама готовит себе гибель, отделяясь от своих жизненных истоков. Культура духовно истощает себя, рассеивает свою энергию. Из стадии “органической” она переходит в стадию “критическую”.

Чтобы понять судьбу культуры, нужно рассматривать ее динамически и проникнуть в ее роковую диалектику. Культура есть живой процесс, живая судьба народов. И вот обнаруживается, что культура не может удержаться на той срединной высоте, которой она достигнет в период своего цветения, ее устойчивость не вечна. Во всяком сложившемся историческом типе культуры обнаруживается срыв, спуск, неотвратимый переход в такое состояние, которое не может уже быть наименовано “культурой”. Внутри культуры обнаруживается слишком большая воля к новой “жизни”, к власти и мощи, к практике, к счастью и наслаждению. Воля к могуществу, во что бы то ни стало, есть цивилизаторская тенденция в культуре. Культура бескорытна в своих высших достижениях, цивилизация же всегда заинтересована. Когда “просвещенный” разум сметает духовные препятствия для использования “жизни” и наслаждения “жизнью”, когда воля к могуществу и организованному овладению жизнью достигает высшего напряжения, тогда кончается культура и начинается цивилизация. Цивилизация есть переход от культуры, от созерцания, от творчества ценностей к самой “жизни”, искание “жизни”, отдавание себя ее стремительному потоку, организация “жизни”, упоение силой жизни. В культуре обнаруживается практически-утилитарный, “реалистический”, т. е. цивилизаторский, уклон. Большая философия и большое искусство, как и религиозная символика, не нужны более, не представляются “жизнью”. Происходит изобличение того, что представлялось высшим в культуре, верховным ее достижением. Разнообразными путями вскрывают не священный и не символический характер культуры. Перед судом реальной “жизни” в эпоху цивилизации духовная культура признается иллюзией, самообманом еще не освобожденного, зависимого сознания, призрачным плодом социальной неорганизованности. Организованная техника жизни должна окончательно освободить человечество от иллюзий и обманов культуры; она должна создать вполне “реальную” цивилизацию. Духовные иллюзии культуры поражены были неорганизованностью жизни, слабостью ее техники. Эти духовные иллюзии исчезают, преодолеваются, когда цивилизация овладевает техникой и организует жизнь. Экономический материализм — очень характерная и типичная философия эпохи цивилизации. Это учение выдает тайну цивилизации, обнаруживает внутренний ее пафос. Не экономический материализм выдумал господство экономизма, не учение это виновно в принижении духовной жизни. В самой действительности обнаружилось господство экономизма, в ней вся духовная культура превратилась в “надстройку” и разложились все духовные реальности раньше, чем экономический материализм отразил это в своем учении. Сама идеология экономического материализма имеет лишь рефлекторный характер по отношению к действительности. Это — характерная идеология эпохи цивилизации, наиболее радикальная идеология этой цивилизации. В цивилизации неизбежно господствует экономизм; цивилизация по природе своей технична, в цивилизации всякая идеология, всякая духовная культура есть лишь надстройка, иллюзия, нереальность. Призрачный характер всякой идеологии и всякой духовности изобличен. Цивилизация переходит к “жизни”, к организации могущества, к технике, как подлинному осуществлению этой “жизни”. Цивилизация, в противоположность культуре, не религиозна уже по своей основе, в ней побеждает разум “просвещения”, но разум этот уже не отвлеченный, а прагматический разум. Цивилизация, в противоположность культуре, не символична, не иерархична, не органична. Она — реалистична, демократична, механична. Она хочет не символических, а “реалистических” достижений жизни, хочет самой реальной жизни, а не подобий и знаков, не символов иных миров. В цивилизации, и в капитализме, как и в социализме, коллективный труд вытесняет индивидуальное творчество. Цивилизация обезличивает. Освобождение личности, которое как будто бы цивилизация должна нести с собой, смертельно для личной оригинальности. Личное начало раскрывалось лишь в культуре. Воля к мощи “жизни” уничтожает личность. Таков парадокс истории.

Переход культуры в цивилизацию связан с радикальным изменением отношения человека к природе. Все социальные перемены в судьбе человечества связаны ведь с новым отношением человека к природе. Экономический материализм подметил эту истину в форме, доступной сознанию цивилизации. Эра цивилизации началась с победного вхождения машин в человеческую жизнь, жизнь перестает быть органической, теряет связь с ритмом природы. Между человеком и природой становится искусственная среда орудий, которыми он пытается подчинить себе природу. В этом обнаруживается воля к власти, к реальному использованию жизни в противоположность аскетическому сознанию средневековья. От резиньяции и созерцания человек переходит к овладению природой, к организации жизни, к повышению силы жизни. Это не приближает человека к природе, к внутренней ее жизни, к ее душе. Человек окончательно удаляется от природы в процессе технического овладения природой и организованного властвования над ее силами. Организованность убивает органичность. Жизнь делается все более и более технической. Машина налагает печать своего образа на дух человека, на все стороны его деятельности. Цивилизация имеет не природную и не духовную основу, а машинную основу. Она, прежде всего, технична, в ней торжествует техника над духом, над организмом, в цивилизации само мышление становится техническим, всякое творчество и всякое искусство приобретает все более и более технический характер. Футуристическое искусство так же характерно для цивилизации, как символическое искусство — для культуры. Господство гносеологизма, методологизма или прагматизма так же характерно для цивилизации. Самая идея “научной” философии порождена цивилизаторской волей к могуществу, желанием приобрести метод, дающий силу. В цивилизации побеждает начало специализации, в ней нет духовной цельности культуры. Все делается специалистами, от всех требуется специальность.

Машина и техника порождены еще умственным движением культуры, великими ее открытиями. Но эти плоды культуры подрывают ее органические основы, умерщвляют ее дух. Культура обездушивается и переходит в цивилизацию. Дух идет на убыль. Качества заменяются количеством. Человечество духовное падает в своем утверждении воли к “жизни”, к мощи, к организации, к счастью, ибо без аскезы и резиньяции не может быть высшей духовной жизни. Такова трагедия исторических судеб, таков рок. Познание, наука превращаются в средство для осуществления воли к могуществу и счастью, в исключительное средство для торжества техники жизни, для наслаждения процессом жизни. Искусство превращается в средство для той же техники жизни, в украшение организации жизни. Вся красота культуры, связанная с храмами, дворцами и усадьбами, — переходит в музеи, наполняемые лишь трупами красоты. Цивилизация — музейна, в этом единственная связь ее с прошлым. Начинается культ жизни вне ее смысла. Ничто уже не представляется самоценным. Ни одно мгновение жизни, ни одно переживание жизни не имеет глубины, не приобщено к вечности. Всякое мгновение, всякое переживание есть лишь средство для ускоряющихся жизненных процессов, устремленных к дурной бесконечности, обращено к всепожирающему вампиру грядущего, грядущей мощи и грядущего счастья. В быстром, все ускоряющемся, темпе цивилизации нет прошлого и нет настоящего, нет выхода к вечности, есть лишь будущее. Цивилизация — футуристична. Культура же пыталась созерцать вечность. Это ускорение, эта исключительная устремленность к будущему созданы машиной и техникой. Жизнь организма более медлительна, темп не столь стремительный. В цивилизации жизнь выбрасывается изнутри вовне, переходит на поверхность. Цивилизация эксцентрична. Цивилизация есть подмена целей жизни средствами жизни, орудиями жизни. Цели жизни меркнут, закрываются сознание людей цивилизации направлено исключительно на средства жизни, на технику жизни. Цели жизни представляются иллюзорными, средства признаются реальными. Техника, организация, производственный процесс — реальны.

Духовная культура не реальна. Культура есть лишь средство для техники жизни. Соотношение между целями и средствами жизни перемешивается и извращается. Все для “жизни”, для ее нарастающей мощи, для ее организации, для наслаждения жизнью. Но для чего сама “жизнь” имеет ли она цель и смысл? На этих путях умирает душа культуры, гаснет смысл ее. Машина получила магическую власть над человеком, она окутала его магическими токами. Но бессильно романтическое отрицание машины, простое отвержение цивилизации, как момент человеческой судьбы, как опыт, умудряющий дух. Невозможна простая реставрация культуры. Культура в эпоху цивилизации всегда романтична, всегда обращена к былым религиозно-органическим эпохам. Это — закон. Классический стиль культуры невозможен среди цивилизации. И все лучшие люди культуры в XIX веке были романтиками. Но реальный путь преодоления культуры лишь один — путь религиозного преображения.

5

Цивилизация — “буржуазна” по своей природе в глубочайшем, духовном смысле слова. “Буржуазность” и есть цивилизованное царство мира сего, цивилизаторская воля к организованному могуществу и наслаждению жизнью. Дух цивилизации — мещанский дух, он внедряется, прикрепляется к тленным и преходящим вещам; он не любит вечности. “Буржуазность” и есть рабство у тлена, ненависть к вечному. Цивилизация Европы и Америки, самая совершенная цивилизация в мире, создала индустриально-капиталистическую систему. Эта индустриально — капиталистическая система не была только могущественным экономическим развитием, она была и явлением духовным явлением истребления духовности. Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, истребителем святынь. Капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизации. Ответственность за преступление Богоубийства лежит на ней, а не на революционном социализме, который лишь усвоил себе дух “буржуазной” цивилизации и принял отрицательное ее наследие. Правда, индустриально-капиталистическая цивилизация не совсем отвергла религию: она готова была признать прагматическую полезность и нужность религии в культуре религия была символической, в цивилизации религия была прагматической. И религия может оказаться полезной и действенной для организации жизни, для нарастания мощи жизни. Цивилизация вообще ведь прагматична. Не случайно прагматизм так популярен в классической стране цивилизации — в Америке. Социализм отверг этот прагматизм религии; он прагматически защищает атеизм, как более полезный для развития жизненного могущества и жизненного наслаждения больших масс человечества. Но прагматически-утилитарное отношение к религии в мире капиталистическом было уже настоящим источником безбожия и духовной опустошенности. Бог, полезный и действенно-нужный для успехов цивилизации, для индустриально-капиталистического развития, не может быть истинным Богом. Его легко разоблачить. Социализм отрицательно прав. Бог религиозных откровений, Бог символической культуры давно уже ушел из капиталистической цивилизации, и она ушла от него. Индустриально-капиталистическая цивилизация далеко ушла от всего онтологического, она антионтологична, она механична, она создает лишь царство фикций. Механичность, техничность и машинность этой цивилизации противоположна органичности, космичности и духовности всякого бытия. Не хозяйство, не экономика — механичны и фиктивны, хозяйство имеет подлинно бытийственные, божественные основы, и есть у человека долг хозяйствования, императив экономического развития. Но отрыв хозяйства от духа, возведение экономики в верховный принцип жизни, предание всей жизни вместо органического характера технической, превращает хозяйство и экономику в фиктивное, механическое царство похоть, лежащая в основе капиталистической цивилизации, создает механически фиктивное царство. Индустриально-капиталистическая система цивилизации

разрушает духовные основы хозяйства и этим готовит себе гибель. Труд перестает быть духовно-осмысленным и духовно-оправданным и восстает против всей системы. Капиталистическая цивилизация находит себе заслуженную кару в социализме. Но социализм так же продолжает дело цивилизации, он есть другой образ той же “буржуазной” цивилизации, он пытается дальше развивать цивилизацию, не внося в нее нового духа. Индустриализм цивилизации, порождающей фикции и призраки, неизбежно подрывает духовную дисциплину и духовную мотивизацию труда и этим готовит себе крах.

Цивилизация бессильна осуществить свою мечту о бесконечно возрастающем мировом могуществе. Вавилонская башня не будет достроена. В мировой войне мы видим уже падение европейской цивилизации, крушение индустриальной системы, изобличение фикций, которыми жил “буржуазный” мир. Такова трагическая диалектика исторической судьбы. Ее имеет культура, ее имеет и цивилизация. Ничего нельзя понять статически, все должно быть понято динамически. И лишь тогда обнаруживается, как все в исторической судьбе имеет тенденцию переходить в свою противоположность, как все чревато внутренними противоречиями и несет в себе семя гибели. Империализм — техническое порождение цивилизации. Империализм не есть культура. Он есть оголенная воля к мировому могуществу, к мировой организации жизни.

Он связан с индустриально-капиталистической системой, он техничен по своей природе. Таков — “буржуазный” империализм XIX и XX века, империализм английский и германский. Но его нужно отличать от священного империализма былых времен, от священной Римской Империи, от священной Византийской Империи, которые символичны и принадлежат культуре, а не цивилизации. В империализме видна непреодолимая диалектика исторической судьбы. В империалистической воле к мировому могуществу различаются и расплываются исторические тела национальных государств, принадлежащих эпохе культуры. Британская империя есть конец Англии как национального государства. Но в пожирающей империалистической воле есть семя смерти. Империализм, в безудержном своем развитии, подрывает свои основы и готовит себе переход в социализм, который так же одержим волей к мировому могуществу и мировой организации жизни, который означает лишь дальнейшую ступень цивилизации, явление нового ее образа. Но и империализм и социализм, столь родственные по духу, означают глубокий кризис культуры. В индустриально-капиталистическую эпоху саморазлагающегося империализма и возникающего социализма торжествует цивилизация, но культура склоняется к закату. Это не значит, что культура умирает. В более глубоком смысле — культура вечна. Античная культура пала и как бы умерла. Но она продолжает жить в нас как глубокое наслоение нашего существа. В эпоху цивилизации культура продолжает жить в качествах, а не количествах, она уходит в глубину. В цивилизации начинают обнаруживаться процессы варваризации, огрубения, утраты совершенных форм, выработанных культурой. Эта варваризация может принимать разные формы. После эллинской культуры, после римской мировой цивилизации началась эпоха варварского раннего средневековья. Это было варварство, связанное с природными стихиями, варварство от прилива новых человеческих масс с свежей кровью, принесших с собой запах северных лесов. Не таково варварство, которое может возникнуть на вершине европейской и мировой цивилизации. Это будет варварство от самой цивилизации, варварство с запахом машин, а не лесов, — варварство, заложенное в самой технике цивилизации. Такова диалектика самой цивилизации. В цивилизации иссякает духовная энергия, угашается дух — источник культуры. Тогда начинается господство над человеческими душами не природных сил, сил варварских в благородном смысле этого слова, а магического царства машинности и механичности, подменяющей подлинное бытие. Цивилизация родилась из воли человека к реальной “жизни”, к реальному могуществу, к реальному счастью в противоположность символическому и созерцательному характеру культуры. Таков один из путей, ведущих от культуры к “жизни”, к преображению жизни, путь технического преобразования жизни. Человек должен был

пойти этим путем и раскрыть до конца все технические силы. Но на пути этом не достигнется подлинное бытие, на пути этом погибает образ человека.

6

Внутри культуры может возгореться и иная воля к “жизни”, к преобразению “жизни”. Цивилизация не есть единственный путь перехода от культуры, с ее трагической противоположностью “жизни”, к преобразению самой “жизни”. Есть еще путь религиозного преобразования жизни, путь достижения подлинного бытия. В исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преобразование. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, это — разные направленности человеческого духа. Но одно из этих состояний в ту или иную эпоху преобладает. В эллинистическую эпоху, в эпоху господства римской мировой цивилизации, должна была родиться из глубины воля к религиозному преобразению. И тогда в мир явилось христианство. Оно явилось в мир прежде всего как преобразование жизни, оно окружено было чудом и совершало чудеса. Воля к чуду всегда связана с волей к реальному преобразению жизни. Но, в исторической судьбе своей, христианство прошло через варварство, через культуру и через цивилизацию. Не во все периоды своей исторической судьбы христианство было религиозным преобразованием. В культуре христианство было, по преимуществу, символично, оно давало лишь подобия, знаки и образы преобразования жизни; в цивилизации оно стало, по преимуществу, прагматичным, превратилось в средство для возрастания процессов жизни, в технику духовной дисциплины. Но воля к чуду ослабела и начала совсем угасать на вершине цивилизации. Христиане эпохи цивилизации продолжают еще исповедовать тепло-прохладную веру в былые чудеса, но чудес более не ждут, не имеют верующей воли к чуду преобразования жизни. Но эта верующая воля в чудо преобразования жизни, не механико-технического преобразования, а органически-духовного, должна явиться и определить иной путь от угасающей культуры к самой “жизни”, чем тот, который испробован цивилизацией. Религия не может быть частью жизни, загнанной в далекий угол. Она должна достигать того онтологически-реального преобразования жизни, которое лишь символически достигает культура и лишь технически достигает цивилизация. Но нам предстоит еще, быть может, пройти через период воздушной цивилизации.

Россия была страной загадочной, непонятной еще в судьбе своей, страной, в которой таилась страстная мечта о религиозном преобразении жизни. Воля к культуре всегда у нас захлестывалась волей к “жизни”, и эта воля имела две направленности, которые нередко смешивались, — направленность к социальному преобразению жизни в цивилизации и направленность к религиозному преобразению жизни, к явлению чуда в судьбе человеческого общества, в судьбе народа. Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры. У русских всегда было недовольство культурой, нежелание создавать срединную культуру, удерживаться на срединной культуре. Пушкин и александровская эпоха — вот где вершина русской культуры. Уже великая русская литература и русская мысль XIX века не были культурой; они устремлены к “жизни”, к религиозному преобразению. Таков Гоголь, Толстой, Достоевский, таков В. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров, таковы новейшие религиозно-философские течения. Предания культуры у нас всегда были слишком слабы. Цивилизацию мы создаем безобразную. Варварская стихия всегда была слишком сильна. Воля же наша к религиозному преобразению была поражена какой-то болезненной мечтательностью. Но русскому сознанию дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада. В душе русского народа, быть может, сохранилась большая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преобразования жизни. Мы нуждаемся в культуре, как и все народы мира, и нам придется

пройти путь цивилизации. Но мы никогда не будем так скованы символикой культуры и прагматизмом цивилизации, как народы Запада. Воля русского народа нуждается в очищении и укреплении, и народ наш должен пройти через всякое покаяние. Только тогда воля к преобразению жизни даст ему право определить свое призвание в мире.

Вопросы к тексту:

1. Как трактует Бердяев символическую природу культуры? Как связаны «культура» и «творчество»?
2. Как осуществляется переход от «культуры» к «цивилизации»?
3. Как можно истолковать слова Бердяева: «культура всегда бывала великой неудачей жизни»? В чем видит Бердяев «трагедию культуры и трагедию цивилизации»?
4. Как соотносятся «культура» и «культ»?
5. В чем видит Бердяев противоположность культуры и цивилизации?
6. С чем связывается переход от культуры к цивилизации?
7. Как описывает Бердяев «машинную», механическую природу цивилизации?
8. Какой смысл вкладывает Бердяев в понятие «буржуазности»? В каком смысле всякая цивилизация «буржуазна»?
9. Возможна ли альтернатива цивилизации, понятой как техническое преобразование жизни? Что может представлять собой такая альтернатива?
10. Как можно истолковать слова Бердяева о том, что «великая русская литература и русская мысль XIX века не были культурой»?

8. Алексеев Н.Н. Собственность и социализм (1928)

Алексеев Николай Николаевич (1879 – 1964) – русский правовед, философ, идеолог евразийства.

Глава II. Существо собственности

Наиболее распространенный среди юристов взгляд на собственность исходит из предположения, что собственность есть одно из установлений, изобретенных человеком для известных общественных целей. Человек установил собственность так, как он установил обычаи, приличия, нравы, моду и т. и. В природе собственности, взятой самой по себе, не лежит никакого объективного отношения, которое обнаруживало бы внутреннюю необходимость, лежащую за внешней произвольностью ее установленных форм. Такое объективное, чисто физическое отношение лежит в основании того явления, которое может иногда совпадать с собственностью, но может и не совпадать, – в основании фактического обладания человека вещью или фактического владения вещью. Для того, чтобы существовало обладание или владение, необходима физическая связь между человеком и вещью; собственность же, напротив, вовсе не предполагает такой связи, собственность может быть голым правом, не связанным с обладанием; украденная вещь, например, не находится в обладании собственника, однако право собственности тем самым не прекращается. Собственность есть право, т.е. особо установленный способ признания за некоторыми лицами положительной возможности распоряжения и господства над вещами и охраны такой возможности от посягательства со стороны третьих лиц. В основе такого права нет ничего объективного; содержание его исчерпывается тем, что фактически установлено и признано в данном государстве и не признано в другом. Оттого ошибочно считать в основе собственности какие-либо объективные отношения и спрашивать, на чем она основывается и каковы ее объективные признаки и отличия. Основы, признаки и отличия содержатся в правовых установлениях, в законах, в нормах, определяющих в каждом государстве существо собственности и ее отличительные черты. Нельзя дать какое-либо отвлеченное, философское определение собственности, помимо того, которое уже дано в законах, в положительном праве. Законы в различных государствах различны, следовательно, могут быть различными и определения существа собственности. Кроме того, законы эти могут изменяться, следовательно, может изменяться и существо собственности. Исходя из этих предположений, можно неизбежно прийти к выводу, что принципиально возможным является и полная отмена собственности. Тот, кто ее установил, может и уничтожить ее, отменить, как отменяются рукопожатия и другие правила человеческого обихода.

Хотя указанные воззрения и разделяются многими юристами, положительной задачей которых является защита института собственности, однако в них, как и во всякой теории произвольного установления, содержится значительная доля разрушительного скептицизма. Из взгляда на собственность как на историческое установление, как на историческую "идеологию" исходят и многие современные отрицатели собственности. "Понятие "собственности", – говорят они, – есть только рефлекс, только продукт условий государственной и общественной жизни и, естественно, понятие это подчиняется, вместе с означенными условиями, постоянным изменениям. Современное понятие собственности иное, чем понятие собственности в прошедшем, как настоящее государство и общество иные, чем были ранее. Поэтому всего более курьезно и всего более противоречит историческому развитию рассуждать о каком-то постоянном "принципе собственности", который внедрен в центр политического и социального мира, как солнце, которое приводит в движение землю и другие планеты. Понятие собственности зыбко, как песок, и тот, кто полагается на вечность института современной частной собственности, строит

свое здание на песке. Мы видим, что конечные последствия воззрений юристов и современных отрицателей собственности в значительной степени совпадают. Собственность, сведенная к произвольному установлению и лишенная всякой идейной или объективной основы, становится институтом зыбким, лишенным всякой подлинности и всякого внутреннего существа.

Стремления отыскать доправовые, сверхъюрисдикционные (в смысле положительного права) основы собственности были искони свойственны человеческой мысли, и этими стремлениями вдохновлялись старые учения естественного права. Согласно естественно-правовым воззрениям, происхождение института собственности сводилось к тому первоначальному договору, который заключали между собой люди в естественном состоянии и в результате которого вообще возник организованный порядок – положительное право, общественная власть, государство. Как люди согласились между собою повиноваться избранным ими властям, – и таким образом произошло государство, подобным же образом люди согласились взаимно уважать общие имущественные интересы, – и таким образом произошел гражданский порядок общежития, основой которого является личная собственность. Было время, когда эти естественно-правовые воззрения были чрезвычайно распространены преимущественно на Западе, – но в настоящее время их приходится считать совершенно устарелыми. Развитие исторических знаний показало, что подобных договоров в действительности не существовало, а если их считать простыми фикциями, построенными для объяснения существа социальных институтов, то в конце концов они ничего не объясняют. Чтобы договориться о том, что является "моим" и что – "твоим", нужно уже обладать идеей собственности. Общественный договор равным образом предполагает понятие собственности, а не объясняет его. И сами теории естественного права чувствовали этот свой недостаток, пытаясь отыскать, помимо договора, другие доправовые основы собственности. Основание собственности усматривали в труде (английский политик и философ Локк), в первоначальном завладении или оккупации (Руссо) и т. д.

По нашему мнению, существование доправовых основ собственности не подлежит никакому сомнению, вопрос только заключается в том, как их можно определить. Определение доправовых основ собственности лучше всего приурочить к основным категориям права, предполагаемым каждым правовым институтом, поскольку мы мыслим его как установление правовое. Существует четыре таких правовых категории: 1) правовой субъект; 2) правовой объект; 3) правовое содержание; 4) правовое отношение. Это значит в применении к собственности, что 1) нельзя мыслить этот институт без того, чтобы не предположить некоторое лицо, которое является собственником; 2) нельзя мыслить собственности без предположения некоторого предмета, на который установлена собственность; 3) нельзя мыслить указанный институт без предположения, что отношения вышеуказанного лица к предмету имеют определенное содержание, складываются из особых имеющих определенное значение действий; 4) нельзя мыслить, что отношения собственника к предмету собственности не затрагивали бы правовых отношений других лиц и их бы не предполагали. Положительное право в качестве необходимой основы установленной собственности и предполагает существование определенного "кто" (субъект), определенного "что" (объект), определенного отношения того и другого (содержание), определенного отношения к обществу, возникшего по поводу вышеуказанного отношения субъекта к объекту (правоотношение). Исследуем теперь, к чему сводится в действительности формально определенное нами доправовое строение собственности.

а) Субъект собственности

Очевидно, субъектом собственности может быть только такое существо, которое живет в мире оформляемой им материи и обладает нуждами и потребностями. Существо, которое бы обладало способностью безусловного творчества, не может иметь никакого

интереса к собственности. Кто ни в чем не нуждается, не нуждается также и в собственности. Поэтому нельзя считать Бога, понимаемого как начало абсолютного творчества, как *actus purus*, собственником того, что им сотворено. Бог как бесконечный творческий акт не может унизиться до того, чтобы быть большим помещиком в мире и считать созданные им вещи своей собственностью. Это означало бы, что Бог творил из лишения, из недостатка, в нужде и в бессилии. Мы, конечные существа, считаем вещи своими потому, что мы не творили этих вещей: мы находим материю в пространстве и времени и можем только придавать ей ту или иную необходимую нам форму. Мы нуждаемся в определенной форме вещей, и эта нужда заставляет нас считать вещи своими, делиться вещами, заведывать ими, присваивать их. Даже тогда, когда дело идет о предмете нашего наиболее свободного творчества, мы присваиваем его продукты, именно, по нашей ограниченности, по нашей неспособности творить бесконечно. Мы считаем "своими" произведения нашего ума, таланта, изобретательности только потому, что мы можем написать определенное количество ученых книг, стихов или романов, сделать несколько определенных изобретений. Продукты нашего творчества не текут из нас, как из рога изобилия, оттого мы ими дорожим, как редкостями, считаем их за уникамы, – и закрепляем за собой, присваиваем.

Изложенным выше мыслям о субъекте собственности можно придать и другую формулировку: субъектом собственности может быть не личность вообще, но та личность, которая обладает телесной природой, следовательно, субъектом права может быть физический индивидуум. В опытном, воспринимаемом нашими чувствами мире мы и не знаем о существовании других индивидуумов, кроме физических, однако с разумом нашим мы можем без противоречия мыслить такую личность, в которой нет земной телесности, – духовную личность, действительное существование которой утверждается не только религиозным сознанием, но и многими философскими теориями. Нет основания утверждать, что такая духовная личность может быть субъектом собственности. Чистый, бесплотный дух не нуждается ни в одежде, ни в пище, ни в доме, ни в участке земли. Ему чужды потребности в нашем, физическом смысле этого слова. Поэтому и нельзя считать собственность необходимым свойством каждого духовного существа и нельзя считать ее категорией права.

б) Объект собственности

Объектом собственности являются не все вещи вообще, но только те из них, которые встречаются в природе в некоторой ограниченности. Причем под ограниченностью этой следует понимать прежде всего фактический недостаток необходимых человеку вещей, экономическую скудость; и, далее, под ограниченностью следует понимать индивидуальный характер вещей, их единственность, редкость, своеобразие. Первое есть свойство вещей заменимых, массовых; второе – свойство вещей незаменимых, единичных.

Предположением идеи собственности, таким образом, является некоторое лишение, некоторая бедность, т. е. отношения, лежащие в чисто фактическом бытии. Вывод этот находит неопровержимое подтверждение в воззрениях на первоначальные (оригинальные) способы приобретения собственности, которые составляют не только предмет рассуждения юристов, но и глубоко заложены в человеческом сознании народов различных культур и различных эпох. Существует два способа приобретения собственности – это оккупация или захват и обработка предмета, истраченный человеческий труд. Оккупация есть завладение, основанное на борьбе за вещи, бороться же имеет смысл только тогда, когда подлежащих вещей мало или просто они единичны. Когда первоначальный заимщик земли облюбовывал свой участок и ставил на нем свой знак, вырубленный на дереве, или свою вежу, он действовал в том соображении, что таких участков мало, а может быть, просто нет. Он имел дело с единичной, неизменной вещью, которой нельзя не дорожить. Редкость и составляет здесь основу интереса к

собственности. И сюда тотчас же присоединялся труд. Выкорчевав лес и обработав участок, заимщик тем более имел основание считать его своим. То, что мы говорим здесь, не есть плод теоретических рассуждений. Право заимки есть право, глубоко вложенное в сознание нашего крестьянина, – и достаточно ознакомиться с обычным правом русского народа, чтобы убедиться, что захват и труд – таковы были в его убеждении первые титулы собственности. На убитом звере на охоте, которого нельзя было донести, ставился знак, и знак этот считался всяким другим охотником: зверь был чужой, присвоенный. Добытчик зверя был собственником, а на чем же основывалось право добытчика? Реальным его основанием была борьба со зверем, его захват, оккупация и труд, потраченные при добыче. Добывать же можно только предметы, имеющиеся в некоторой, хотя бы относительной скудости. Предметы, которых безгранично много, не добывают, как не добывают воздуха. Не встречающиеся в изобилии вещи не достаются человеку легко. Для добычи их нужны усилия, та или иная затрата энергии. Даже если такая вещь достается человеку чисто случайно, без особой затраты труда, то и здесь человек не может не учитывать благоприятности такого случая, приравнивая его к возможному труду, который необходимо было бы потратить на добывание данной вещи и условиях обычных. Благоприятный случай является здесь эквивалентом известных трудовых затрат. Чувство собственности есть, таким образом, одно из последствий попятного каждому человеку принципа траты и труда и сбережения сил. Цени свой труд, человек не может и не оценить всего того, для добывания чего необходимо бороться и трудиться.

Однако идея собственности отнюдь не охватывает отношений человека ко всем возможным, не встречающимся в абсолютном изобилии вещам. Существуют вещи отношения, обладание которыми не означает собственности даже тогда, когда дело идет о приложении человеческого труда и человеческих усилий. Сюда относится, прежде всего, мое тело, мои душевные качества, а также другие живые люди, другие личности с физической и душевной стороной их жизни. В истории философии права издавна существует теория, пытавшаяся отыскать принцип собственности в свойствах самой человеческой личности. Теория эта часто не вполне отделялась от теории трудовой и излагалась совместно с этой последней одними и теми же мыслителями. Однако названная теория преимущественно имеет происхождение римское и возникла в странах, находящихся под влиянием римского права. Она не раз была формулирована выдающимися романистами, учившими, что собственность, строго говоря, есть некоторое свойство самой личности, продолжение или часть личности, правовая мощь лица, наполняющая природу вещи. Когда в 1848 году Тьер выступил в защиту потрясенных революцией основ собственности, он не нашел других соображений, как только что приведенные. "Посмотрим на нас самих, – говорил он, – и на то, что находится вблизи нас. Я чувствую, я мыслю, я хочу: эти чувства, эти мысли, эти волнения – все они относятся ко мне самому. Первая из моих собственности и есть моя, я сам. Будем двигаться теперь дальше из моего внутреннего мира, из центра моего я. Мои руки, мои ноги – разве они не мои без всякого спора и сомнения. Вот, следовательно, первый вид собственности: я сам, мои способности, физические или интеллектуальные, мои ноги, руки, глаза, мой мозг, словом, мое тело и моя душа". За этим первым видом следует второй, именно то, что не составляет частей моего тела и моей души, но что с ними непосредственно связано. Что составляет как бы их продолжение. Орудие, которое я держу в руках, составляет как бы продолжение моею я, – я считаю его своим, принадлежащим мне, моей собственностью. Я распространяю на него те представления, которые возникли у меня при наблюдении отношений моих к самому себе, к своему телу и к своему духу.

Если рассматривать вопрос чисто психологически, то возможно предположить, что понятие собственности возникло в результате перенесения некоторых представлений, заимствованных из нашего телесного и душевного мира, на область отношений людей к окружающим их вещам. Однако такое перенесение имеет всегда характер некоторой символики, далеко не выражающей подлинного смысла подлежащих явлений. В качестве

уподобления можно сказать, что "воля" мне "принадлежит" так же, как "принадлежит" моя одежда; но, по существу дела, совершенно различен внутренний смысл явлений, покрываемых здесь одним понятием "принадлежность". То, что "принадлежит" к существу моего телесного и душевного "я", связано с ним такой близкой и интимной связью, что отчуждение "принадлежащего" может рассматриваться как более или менее решительное уничтожение меня самого в моем собственном бытии. Человеческой личности принадлежат такие "свойства", как, например, характер, отчуждение которого равносильно метаморфозе самой личности. Но существуют и другие "принадлежности" личности, лишение которых, если и не ведет к превращению, то во всяком случае лишает основных жизненных благ, даже прекращает жизнь. Таков человек без ног, без глаз, без головы. Это делает так называемые "принадлежности" личности свойствами неотчуждаемыми, тогда как "принадлежности" в смысле собственности принципиально могут отчуждаться, и возможность их отчуждения может быть ограничена, но не отрицается принципиально. Сознание этого существенного различия достигалось людьми далеко не всегда. Идеи корни общераспространенного института рабства заложены в недостаточно отчетливом сознании неотчуждаемости того, что принадлежит к телесно-душевной сфере человека. Рабское сознание покоится на убеждении, что отношение человека к своей личности и к другим личностям принципиально не отличается от отношения к другим вещам, которые могут стать нашей собственностью. Отсюда вытекает, что можно отчуждать свою личность и можно приобрести чужую или часть ее путем оккупации (первоначальный военный плен) или обработки (воспитание рабов). В истории правовых установлении рабское сознание иссякает тогда, когда в отношениях людей к самим себе и к другим людям идея собственности уступает место идее договора. Человек может располагать своим душевным и физическим миром, не отчуждая его, как собственность, следовательно, он может договориться об услугах, может отдать себя в распоряжение, но не безусловное, может вступить в отношения с другими людьми, но не вещные. Как ни проникнута этими идеями современная Цивилизация, однако в отдельных ее понятиях все еще имеются следы старых, рабских воззрений. Говорят, что Рабочий является "собственником" своей рабочей силы; но сила человека принадлежит ему именно на основе неотчуждаемости. Поэтому рабочий не может по современному праву отчуждать свою рабочую силу, как может отчуждать свою одежду. Договор о найме для рабочего может быть очень тягостным, но он принципиально не есть договор об отчуждении собственности, иначе рабочий действительно бы становился рабом. Капиталистическая эксплуатация не есть рабство – и не в смысле меньшей тягости ее, – рабу, может быть, жилось даже вольготнее, легче, но в смысле принципиальных – идейных основ, на которых покоятся означенные явления.

Мы приходим, таким образом, к следующему выводу: понятие собственности охватывает совокупность, возможность отношений человека к вещам, встречающимся в природе в некоторой ограниченности, – за исключением отношений человека к самому себе и к другим людям.

в) Отношение субъекта собственности к объекту (содержание института)

Содержание института собственности определяется понятием господства и распоряжения, которыми обладает субъект над объектом. Причем, повторяем, дело здесь идет не о фактическом господстве и распоряжении, а о праве, следовательно, о возможности господствовать и распоряжаться, признанной не только самим субъектом собственности, но и тем обществом, в котором он живет. По вопросу о характере этой власти собственника над вещью нельзя не отметить существенного расхождения, которое наблюдается между новым европейским мирозерцанием и старым религиозным, отдельные черты которого и до сей поры свойственны народам евразийской культуры. Новое европейское мирозерцание с эпохи ренессанса построено на исключительном утверждении прав самочинной человеческой личности. Высшее проявление свое это

настроение нашло у некоторых протестантских философов, у которых сам товарный мир, сама материя превращены были в произведение субъекта, в пределе своем отождествляемого с человеческой личностью. Само собою разумеется, что такой субъект не мог не быть абсолютным собственником материи и вообще всего мира. "Единственный и его собственность" – таково было последнее слово этой философии в ее крайнем выражении. Но если и не касаться этих крайних выражений, то новому западному человечеству и вообще был широко привит взгляд, что право его господства над миром – естественно и безусловно. Если старая религиозная философия учила, что Бог есть собственник мира, а человек только его владелец, то новая философия все права собственности с Бога перенесла на человека. Как ни несовершенны были религиозные воззрения на Бога как на мирского хозяина-собственника, но в них содержалась одна существенная мысль: именно сознание, что присвоение мира человеком есть, в сущности, присвоение не сотворенного человеком, Божьего. Современный западный человек забыл, что он живет в мире оформляемой им и данной ему материи, он привык считать мир исключительно своим, душа его питается жаждой беспредельного завладения миром и господства над ним. Он – царь природы, который имеет безусловные права властвовать и присвоять. Он – единственный, а мир – его исключительная собственность.

Восточному человеку гораздо более доступно понимание истины, что не человек сотворил мир и что потому человеку и не принадлежит право безусловного присвоения мира.

В русской философии права установлено различие между двумя родами властных отношений – между властями хозяйскими и властями служебными. Хозяйская власть есть власть над тем, что является только средством и что односторонне используется человеком. Таковой и является власть собственника. Служебная власть (или власть социального служения) есть власть над тем, что есть не только средство, но и цель в себе, что имеет, следовательно, особую, высшую ценность. Таковы властные отношения над людьми, в семье, в обществе, в государстве. Различие это может быть в общем удержано для характеристики отличий господства и распоряжения собственника над вещами, – с теми только оговорками, которые нами сделаны ранее. Следует иметь в виду, что 1) и хозяйская власть над вещами есть власть над данной нам, а не сотворенной нами материей; 2) процесс хозяйствования есть социальный процесс, в который входят другие люди и в качестве непосредственных деятелей хозяйства, и в качестве частей общехозяйственного организма. Потому и власть хозяина-собственника не может не быть известной службой или функцией. Иными словами, различие между хозяйской властью и властью служебной не может иметь характера безусловного. В хозяйской власти дело идет не о вполне безразличных в ценностном отношении объектах, не только о низших ценностях по сравнению с теми, над которыми устанавливается власть социального служения.

Мы приходим, таким образом, к выводу, что собственность есть принадлежащее физическому субъекту право господства и распоряжения такими, встречающимися в природе в ограниченности, вещами, которые в порядке ценностной иерархии являются ценностями низшими.

г) Правоотношение, связывающее собственника с другими субъектами права

В области общественных отношений встречаются такие связи, которые соединяют определенное количество определенных лиц, и связи, которые соединяют всех людей данного общества в целом, "всех вообще". В зависимости от этого и поведение людей может иметь строго определенное личное направление и может направляться на всех вообще и ни на кого в частности. Так, можно быть любезным по отношению к кому-либо, но приличным и неприличным человек может быть не только по отношению к другому человеку, но и ко всем людям. Неприличный поступок задевает не только того, на кого он был направлен, но и способен оскорбить "всякого другого", все общество в целом. Потому

направление моего поведения в смысле любезности или нелюбезности всецело лежит в моих руках, но законы приличия и неприличия зависят от нравов, установленных в общественном целом. Там, где общественные связи связывают всех вообще, где они предполагают общественное целое, там можно говорить об отношениях всеобщих (или абсолютных); там же, где они связывают только определенных лиц, следует говорить об отношениях частных (или относительных). Всеобщие и частные общественные связи наблюдаются в разных областях социальной жизни, и, в частности, мы можем наблюдать их и в праве. Договор между двумя людьми есть типичный пример частного (относительного) правоотношения. Типичным примером всеобщего (абсолютного) правоотношения является собственность. Кто приписывает себе право собственности на данное имение или иной предмет, тот считает, что всякий другой человек, общество в целом имеют обязанность воздерживаться от того, чтобы вмешиваться в его власть над вещью. Институт собственности предполагает равным образом идею целокупности, в которой нет членов оторванных и ушедших в себя, в которой каждый является членом некоторого идеального организма. Собственность поэтому не есть индивидуальное отношение лица к вещи или, через посредство этой вещи, к другому определенному лицу (например, к покупщику). Собственность по существу своему есть социальное отношение. Робинзон, живущий на необитаемом острове, если он считает свое имущество собственностью, то только мысля неопределенное количество каких-то лиц, обязанных уважать его право, не вмешиваться в него, терпеть господство и распоряжение принадлежащими ему объектами.

Теперь мы можем сделать и более полное и исчерпывающее определение понятия собственности: собственность есть такое отношение между людьми, при котором праву собственности на господство и распоряжение над встречающимися в ограниченности и не принадлежащими к высшим ценностям предметами соответствует универсальная обязанность других людей терпеть власть собственника и не вмешиваться в ее определенные проявления.

Глава III. Отрицание собственности

Последовательное и полное отрицание собственности есть явление, довольно редко встречающееся в истории человеческой мысли. Различные отрицатели собственности обычно отрицают не собственность вообще, а только известные ее формы, например, частную собственность, или собственность личную, или собственность коллективную и т.д. Однако, встречаются мировоззрения, подвергающие отрицанию самую идею собственности в ее существе, – и такое отрицание исходит или из отвержения ограниченности окружающих человека вещей, или же из признания, что эта ограниченность, хотя и существует, однако же призвание наше заключается в том, чтобы ею пренебрегать, с ней не считаться, поставить себя выше нужды и потребности. Первый путь есть путь крайнего коммунизма, второй путь – путь аскетического нестяжательства. Пути эти обычно смешивают, забывая, что первый учит об идеалах богатства и изобилия, второй же – об идеалах нищеты и бедности. Если оба пути и приходят к отрицанию собственности, то исходя из совершенно разных предположений и приходя к совершенно различным выводам на правильную и праведную человеческую жизнь.

В основе коммунизма новейшего западного типа лежит проповедь наслаждения и материального благополучия в этом мире. Один из первых новых коммунистов, Томас Мор, учил, что существует три основных правила человеческого поведения: 1) любовь к Богу, соединенная с благодарностью, что Он дал нам блаженную жизнь; 2) стремление к наиболее беззаботной и наполненной радостью жизни; 3) стремление доставить такую жизнь другим людям. Последующие коммунисты первую норму совсем упразднили, и остались две вторые, которые и составляют до сей поры нравственную основу большинства коммунистических и социалистических учений: стремление к беззаботной

жизни и к наслаждению. Основным условием материально блаженной и предающейся наслаждениям жизни является наличие материальных благ, материальное богатство, поэтому современный коммунизм и социализм и суть учения о богатстве. Но наслаждаться богатством можно и тогда, когда оно находится в личной собственности, и когда оно находится в собственности общей. Почему же тогда отрицать собственность, стремиться к ее упразднению? Крайние коммунисты отрицают собственность потому, что считают возможным существование безграничного богатства и бесконечного количества благ. Так думал, например, Томас Мор, описывая экономическое состояние своей "Утопии". Обилие вещей в изображаемом им государстве доведено до такой степени, что идея собственности никого уже более не интересует.

Мы подходим к характеристике второго пути отрицания собственности – пути аскетического нестяжательства, который часто смешивается с коммунизмом в современном понимании, хотя между ними очень мало общего. Коммунизм есть учение о богатстве, как мы это говорили, а нестяжательное отрицание собственности есть учение о бедности как высшем человеческом идеале. Собственность всегда обнаруживает приверженность к земным вещам, любовь к ним, ценение их. И кто хочет отрешиться от такого ценения земного, тот последовательно должен ничего не считать своим. Можно с известным правом говорить, что такое отношение к миру считает все общим, однако, обобществление исходит в данном случае из обнаружения полного ничтожества каких-либо земных привязанностей. С такой точки зрения ограниченность окружающих нас вещей вовсе не оправдывает стремления к обладанию и к захвату. И в то же время последовательный отказ от материального мира умеряет стремление к излишней затрате труда в целях производства и обработке материальных вещей.

Аскетический идеал безразлично относится к началу организованного человеческого труда, направленного на обработку вещей в целях их присвоения. Таков смысл известной нормы: не сеять, не собирать в житницы, жить, как птицы небесные. Ошибочно думать, что это есть идеал лени: истинная аскеза требует самой напряженной работы, но работа направлена вовнутрь, на овладение духовным миром, на духовную дисциплину и духовный опыт, а не на производство материальных благ. Аскетический идеал, как мы сказали, не есть идеал богатства, но идеал материальной нищеты.

Идеалы восточного нестяжательства нашли широкое распространение в жизни русского монашества. И у наиболее замечательных представителей этого направления у нас в России идеалы эти были истолкованы вовсе не в смысле общности имущества и коммунизма, но в смысле воздержания от стремления к приобретению и богатству. Примечательно, что один из русских основоположников учения о нестяжательстве, Нил Сорский, во главу угла социально-экономической программы иночества поставил норму: "не делая бо, да не ест". Но он учил, что всякий труд похвален в интересах общих и "упорен" в интересах частных, личных. В то же время труд должен быть применяем не для производства излишнего, но только необходимого.

Аскетическому идеалу нестяжательства иногда делают упреки, что он, хотя и нашел жизненные воплощения, однако неспособен был объединить значительные массы людей, не мог, следовательно, оказать влияние на общество в целом и неспособен был произвести широкую общественную реформу. Но ведь это и не было задачей идеала нестяжательства. Его основные цели сводились к личному совершенствованию, а не к общественному переустройству. Однако нужно помнить, и особенно в наше время, которое живет почти исключительно идеалами стяжательства, нужно помнить, что нормальный общественный порядок не может быть установлен до тех пор, пока люди не познают ценности идеалов умеренности и нестяжания. Здесь и открывается положительный смысл аскетического

отрицания собственности, который нелишне было бы напомнить многим современным поклонникам этого института.

Глава IV. Виды собственности

Последовательное отрицание института собственности, как мы уже сказали, есть явление довольно редкое. Большинство современных коммунистических и социалистических учений отрицают не собственность вообще, но только некоторые виды собственности, стремясь заменить эти виды другими. Причем по вопросу о том, что отрицается и что предлагается взамен, – по этому кардинальному вопросу у современных коммунистов и социалистов царствует полная путаница понятий. Можно даже с некоторым нравом утверждать, что всякая проблема новейшего социализма в корнях своих и в своих основаниях покоится на этой путанице, и, если бы ее не было, если бы современные реформаторы точно уяснили бы, чего же они хотят, тогда и самая проблема социализма потеряла бы всякую заманчивость и некого стало бы прельщать. Объяснение такой неясности правовых понятий, на которых покоится социализм, нужно искать не только в том, что социалисты пренебрегали до сей норы наукой о праве. Надо признать, что и в самой современной юриспруденции вопрос о видах собственности не является вполне разработанным.

...

Для уяснения критики современных установлений собственности и для понимания проектов преобразования современных институтов необходимо тщательно продумать учение о видах собственности и построить возможно полную их классификацию. Подобная классификация должна исходить из некоторых общих начал, и эти начала даны были уже нами в вышеизложенном учении об основных категориях права. Виды собственности следует различать сообразно этим категориям: 1) по субъектам; 2) по объектам; 3) по содержанию действий, связывающих субъект с объектом; 4) по характеру правоотношений, в которых собственник состоит с другими членами общественного целого.

а) Различия по субъектам

Существеннейшее значение для классификации видов собственности имеет вопрос о том, кому она принадлежит: субъекту ли единоличному (физическому лицу) или многоличному, коллективному (например, семье, роду, товариществу, кооперативу и т. д.). В зависимости от этого собственность может быть личной или общей (коллективной). Личную собственность обычно смешивают с собственностью частной, между тем их следует строго различать. Частной собственностью может быть не только собственность, принадлежащая одному физическому лицу, но и собственность, принадлежащая коллективам, следовательно, общая собственность. В современной жизни капиталистических обществ личная собственность есть вовсе не преобладающий институт. Собственность принадлежит ныне торговым и промышленным компаниям, товариществам и акционерным обществам. Члены акционерных обществ, владельцы акций, очень часто даже не знают, где находится объект их собственности. Ведь акционерное общество есть частный собственник, однако же не собственник личный, а собственник коллективный. Мы увидим впоследствии, что различение собственности личной и коллективной и смешение личной собственности с собственностью частной составляет основание для многих недоразумений, в которые впадают и защитники современную строя, и его противники. Будь этот вопрос выяснен, не было бы многих споров между сторонниками буржуазного хозяйства и хозяйства социалистического.

...

б) Различия по объектам

Деление видов собственности по объектам восходит к самым древним юридическим представлениям. Таково, прежде всего, различие собственности на движимые вещи и на вещи недвижимые. Там, где, как мы увидим впоследствии (в следующем пункте), преобладают воззрения на собственность как на абстрактный институт, там деление это не приобретает принципиального характера, распространение же воззрений на собственность как на институт конкретный связано с установлением принципиальных различий на виды собственности в зависимости от ее объектов. В пределе своем воззрение это устанавливает столько видов собственности, сколько имеется различий в объектах, и каждому виду соответствует особое содержание прав и обязанностей, вытекающих из института собственности. Получается, строго говоря, не одна собственность, а несколько собственности, как различных установлений. Принципиальное значение такое деление приобретает в национальных представлениях германского гражданского права, которое и после рецепции римского права все построено на утверждении особого положения движимостей и недвижимостей. Такое же деление не чуждо и русскому праву. Особое значение оно приобретает в современном советском праве, в котором нет единой собственности, но есть ряд собственности в зависимости от тех или иных объектов. Следует иметь в виду, что принятое в современной юриспруденции деление собственности по ее объектам вытекает из интересов юридической практики и часто лишено бывает значения теоретического. Поэтому им далеко не всегда можно воспользоваться в тех исследованиях, которые имеют в виду не столько практические цели юриста, сколько цели теоретика и политика права. С точки зрения положения института собственности в современном социальном движении важно выдвинуть следующие виды собственности по ее объектам: 1) собственность на землю; 2) собственность на орудия производства; 3) собственность на потребляемые вещи. По отношению к этим видам собственности и различаются основные типы современных социалистических теорий: коммунизм хочет "обобществления" всех названных видов собственности, социалисты удовлетворяются "обобществлением" земли и орудий производства, наконец, некоторые более умеренные социальные реформаторы требуют "национализации" или "социализации" земли.

в) Различие по содержанию

По содержанию тех действий, к которым управомочиваются собственники, собственность может быть или отношением абстрактным, или же отношением конкретным. Понятие о собственности как абстрактном отношении более всего свойственно римскому праву и послереволюционному французскому праву. Абстрактный взгляд на собственность представляет одинаковым всякое отношение собственности, независимо от того, каковы его субъекты. Право господства и распоряжения потребляемыми вещами, например, имеет такое же содержание, как и право собственника на господство и распоряжение землею. Совокупность этих прав может быть выражена в одной отвлеченной формуле, которой может пользоваться каждый собственник, независимо от того, чем он владеет и на каком основании владеет. Напротив, германские национальные представления считают собственность конкретным отношением, которое может приобретать иное содержание в зависимости от различных объектов. По германским представлениям, существуют "степени" прав и обязанностей собственника в зависимости от того, владеет ли он землею, домом или движимыми вещами. Взгляд на собственность как на конкретное отношение свойствен также и русскому праву – и в законодательстве империи, и особенно в народных представлениях.

С точки зрения социально-политической нужно подчеркнуть, что абстрактное понятие собственности более всего свойственно тому социальному порядку, который не знает ограничений собственности и который построен на полной свободе оборота, следовательно, буржуазному хозяйству в его чистом виде. Всякие попытки частичной социализации общества необходимо требуют установления особых ограничений для

отдельных видов собственности, следовательно, имеют последствием своим превращение воззрений на собственность как на абстрактный институт и воззрения на нее как на институт конкретный.

2) Различие по характеру правоотношений

Наконец, в зависимости от характера правоотношений между собственниками и другими членами общества следует отличать безусловную (абсолютную) собственность от собственности ограниченной (относительной или функциональной). Идея безусловной собственности родилась преимущественно на римской почве, усвоена была народами романской культуры и в значительной степени чужда и германцам, и славянам, и народам восточных культур. Она предполагает, что власть собственника над вещью совершенно безгранична и является выражением отношений между лицом и вещью. Таким образом, право собственности есть исключительное право господства над вещью, которое, так сказать, насквозь пропитывает вещь и исключает возможность оказания на нее какого-либо постороннего влияния. Подобному праву собственника соответствует столь же безусловная обязанность всякого третьего лица, будь то лицо частное или будь то лицо публичное, терпеть всевозможные действия собственника на свою вещь и воздерживаться от всякого вмешательства во власть собственника. Безусловность власти собственника может быть ограничена только в том случае, когда пользование вещью нарушает интересы других собственников. В таком случае собственник должен уже поступиться своими неограниченными нравами, отступающими перед столь же неограниченными правами другого собственника. Границей собственности может быть только другая собственность, иными словами, ограничения собственности могут быть установлены только и целях ее утверждения.

В противоположность абсолютной собственности относительную собственность можно определить как наиболее обширное или наименее ограниченное право на вещь; или как такое вещное право, которое объектом господства имеет вещь в целом, применяясь, однако, к различным свойствам вещей и изменяя характер господства в зависимости от этих свойств. Германисты считают, что такое относительное понятие собственности свойственно древним правовым представлениям германского народа. По германским представлениям, собственность есть не исключительное право господства над вещью, но одно из вещных нрав, существующее рядом с другими вещными нравами. Оно шире других вещных нрав, которые составляют как бы отдельные моменты собственности (например, право залога, сервитута и т. п.). Относительная собственность включает в себя идею границы и потому выносит различные ограничения. И прежде всего она включает момент публично-правовой ограниченности, т. е. предполагает целый ряд социальных обязанностей, которые лежат на собственнике и его связывают. Подобному праву отнюдь не соответствует безусловная всеобщая обязанность терпеть любые действия собственника. Напротив, в случае явного злоупотребления своим правом, наносящим вред общественному целому, или в случае неисполнения лежащих на собственнике обязанностей государство может вмешиваться в права собственника, может ограничить его свободу и даже лишить его права.

Выражая отличие между абсолютной и относительной собственностью в других понятиях, можно сказать, что первая представляет одностороннюю связь прав и обязанностей, вторая же – связь двустороннюю. В абсолютной собственности с одной стороны – права собственника, с другой стороны – обязанности других лиц. В относительной же собственности на собственнике, помимо его права, могут лежать и обязанности, а другие лица обременены не только обязанностями, но и наделены правами. Это обстоятельство придаст в относительной собственности обязанностям, лежащим на других лицах, не только отрицательный, но и положительный характер: существуют не только обязанности терпеть и не вмешиваться, но возможно существование и

положительной обязанности влияния на собственника в определенном направлении. Возможность такого влияния и создает ограниченный характер прав собственника.

Вопросы к тексту:

1. Как описывает Алексеев господствующее среди юристов представление о сущности собственности? В чем он усматривает уязвимость этого представления?
2. Признаёт ли Алексеев правомерность стремления теоретиков естественного права найти *доправовые (сверхюридические)* основания собственности?
3. Какие компоненты включает в себя «доправовое строение собственности»?
4. Почему доправовое понятие собственности необходимым образом связано с категориями *потребности* и *нужды*?
5. Как Алексеев обосновывает тезис о том, что субъектом собственности может быть только «личность, которая обладает телесной природой»?
6. Что *может* и что *не может* являться объектом собственности, согласно Алексееву?
7. Может ли тело человека рассматриваться как его *собственность*?
8. Почему отношения человека к самому себе и другим людям не укладываются в рамки понятия собственности?
9. В чем усматривает Алексеев сущность новоевропейского правосознания?
10. В чём различие между *всеобщими* и *частными* общественными связями и правоотношениями?
11. В чём различие между *коммунистическим* и *христианско-аскетическим* путями отрицания идеи собственности?
12. Каковы мотивы аскетического отрицания собственности?
13. В чем различие между *личной* и *частной* собственностью?
14. В чем различие между собственностью как *абстрактным* и собственностью как *конкретным* правоотношением?
15. Чем отличается *относительное* понятие собственности от *абсолютного* (безусловного)?

9. Райл Гилберт. Понятие сознания (1949)

РАЙЛ (Ryle) Гильберт (19 августа 1900, Брайтон – 5 октября 1976, Оксфорд) – английский философ, представитель аналитической философии, ведущая фигура в «оксфордской школе» анализа языка.

Глава II. «Знание как» и «знание что»

(1) Предисловие

В этой главе я постараюсь показать, что, когда мы описываем людей как обнаруживающих определенные способности сознания, мы не обращаемся к скрытым эпизодам, следствием которых являются внешне наблюдаемые поступки и высказывания; мы обращаемся к самим этим поступкам и высказываниям. Конечно, между описанием бессознательно совершенного действия и описанием физиологически сходного с ним действия, но выполненного целенаправленно, с расчетом или со сноровкой, существуют принципиальные для нашего исследования различия. Однако эти различия в описаниях не заключаются в отсутствии или наличии имплицитной отсылки к некоему призрачному действию, скрыто предваряющему внешний акт. Напротив, они заключаются в отсутствии или наличии определенного рода поддающихся проверке объяснительно-предсказывающих суждений.

(2) Умственные способности и интеллект

Свой анализ понятий, описывающих ментальное поведение, я начну с концептуального семейства, обычно обозначающего «умственные способности» (intelligence). Вот некоторые из наиболее характерных прилагательных этой группы: «умный», «здравомыслящий», «осторожный», «методичный», «изобретательный», «благоразумный», «проницательный», «логичный», «остроумный», «наблюдательный», «критичный», «опирающийся на опыт», «сообразительный», «расчетливый», «мудрый», «рассудительный», «скрупулезный».

Когда человек имеет недостаток умственных способностей, он описывается как «глупый» или же, посредством более характерных эпитетов, как «тупой», «бестолковый», «невнимательный», «неметодичный», «неизобретательный», «беспечный», «недалекий», «нелогичный», «лишенный чувства юмора», «ненаблюдательный», «некритичный», «игнорирующий факты», «несообразительный», «наивный», «неумный» и «безрассудный».

Очень важно сразу же отметить, что глупость и незнание — это вещи различного сорта. Между хорошей информированностью и глупостью нет несовместимости, а ловкий в спорах и шутках человек может с трудом уместить в своей голове элементарные истины. Значимость этого различия между обладанием умственными способностями и владением знанием следует подчеркнуть, а частности, потому, что как философы, так и простые люди склонны расценивать интеллектуальные операции как ядро ментального поведения. Иначе говоря, они склонны определять все другие понятия, описывающие ментальное поведение, с точки зрения когнитивных понятий. Они полагают, что главное дело сознания заключается в нахождении ответов на вопросы, а все другие его занятия суть лишь применения находимых при этом истин или даже тем, что, к сожалению, отвлекает человека от размышления над ними. Греческая идея о том, что бессмертие предначертано теоретизирующей части души, была подвергнута порицанию, но не искоренена христианством.

Когда мы говорим об интеллекте или, точнее, об интеллектуальных способностях и действиях людей, мы обращаемся главным образом к особому классу операций, конституирующих теоретизирование. Цель этих операций заключается в обретении знания истинных высказываний и фактов. Математика и зрелые естественные науки предстают образцовыми достижениями человеческого интеллекта. Древние теоретики, естественно, размышляли над тем, что составляет особое преимущество теоретических наук, развитию которых они способствовали и были свидетелями. Они были склонны считать, что именно способность к точной теории лежит в основе превосходства людей над животными, цивилизованных людей над варварами и даже Божественного разума над разумом человека. Таким образом, они завещали нам идею о том, что способность к познанию истин является определяющим свойством сознания. Другие человеческие способности могут быть определены как ментальные только в том случае, если они каким-то образом управляются этим интеллектуальным схватыванием истинных суждений. Быть рациональным — означало быть способным распознавать истины и связи между ними. Действовать рационально — значило, поэтому в своем жизненном поведении ставить под контроль способности к распознаванию истин свои нетеоретические склонности.

Главная задача этой главы состоит в демонстрации того, что существует много видов активности, в которых непосредственно предстают свойства сознания и которые, тем не менее, не являются ни интеллектуальными операциями, ни даже их последствиями. Интеллектуальная практика — не падчерица теории. Напротив, теоретизирование является одной из практик наряду с другими и само по себе может быть осуществлено разумно или глупо.

Существует и другая причина, по которой важно внести поправки в исходные принципы интеллектуалистской доктрины, стремящейся определить интеллект с точки зрения способности к схватыванию истин, вместо того чтобы установить значение этой способности в свете интеллекта. Теоретическое рассуждение — деятельность, которую большинство людей могут (обычно так и происходит) производить в молчании. Они артикулируют в предложениях построенные теории, однако большую часть времени эти предложения не высказываются вслух. Люди проговаривают их сами с собой. Или же они выражают свои мысли в виде диаграмм и картин, но далеко не всегда фиксируют их на бумаге. Они «видят их мысленным взором». Наш обычный мыслительный процесс большей частью протекает в форме внутреннего монолога или беззвучной беседы с самим собой, сопровождаемых, как правило, неким мысленным кинематографическим рядом визуальных образов.

Эта хитрая способность беззвучно говорить с собой приобретает не столь быстро и не без усилий; необходимым условием ее освоения является то, что прежде мы должны научиться разумно говорить вслух и уметь понимать других людей, делающих это. Умение скрывать и удерживать мысли внутри себя — утонченное достижение. Вплоть до средних веков люди еще не учились читать, не прибегая к чтению вслух. Сходным образом ребенок должен учиться читать вслух до того, как он научится читать шепотом, и громко болтать до того, как он будет способен лепетать про себя. И тем не менее, многие теоретики полагают, что безмолвие, в котором большинство из нас приучилось думать, является определяющей принадлежностью мысли. Платон считал, что в момент мышления душа ведет разговор сама с собой. Однако безмолвие, хотя оно часто и удобно, не является здесь существенным, как, например, и ограничение аудитории одним слушающим.

Сочетание двух допущений, во-первых, того, что теоретическое рассуждение является важнейшей деятельностью сознания, и, во-вторых, что оно по своей сути есть приватная, безмолвная или внутренняя операция, остается одной из главных опор догмы о духе в машине. Людям свойственна тенденция отождествлять свое сознание с «местом», где они вынашивают тайные помыслы. Они даже склонны представлять, что

есть какая-то тайна в том, каким образом мы публично выражаем свои мысли, вместо того чтобы осознать, что мы используем специальные ухищрения для удержания их при себе.

(3) «Знание как» и «знание что»

Когда человека описывают при помощи того или иного эпитета, обозначающего умственные способности, например «умный» или «глупый», «благоразумный» или «опрометчивый», то такая дескрипция приписывает ему не знание или неведение какой-то истины, а способность или неспособность проделать ряд действий определенного рода. Теоретики были столь поглощены задачей исследования природы, оснований и рекомендаций принятых ими теорий, что по большей части игнорировали вопрос о том, что значит для кого-то знать, как выполнять задание. Напротив, в повседневной жизни, впрочем, как и в особом деле обучения, мы гораздо чаще сталкиваемся со способностями и действиями людей, нежели с их когнитивным арсеналом и теми истинами, которые они узнают. В самом деле, даже когда мы сталкиваемся с выдающимися интеллектуальными способностями или недостатками людей, нас меньше интересует запас освоенных и хранимых ими истин, чем их возможность открывать эти истины, а также применять и развивать их после того, как они установлены. Часто мы замечаем, что человек не знает какого-то факта только потому, что следствием этого неведения оказываются глупые поступки, о которых ему приходится сожалеть.

Существует как определенный параллелизм между «знанием как» и «знанием что», так и некоторые различия. Мы говорим об обучении тому, как играть на музыкальном инструменте, аналогично тому, что нечто является фактом; говорим о том, как постригать деревья, и о том, что римляне встали лагерем в определенном месте. Мы говорим, что позабыли, как вязать рифовый узел, и что по-немецки «Messer» значит «нож». Мы можем интересоваться как, а можем стремиться узнать — действительно ли.

С другой стороны, мы никогда не говорим о человеке, что он верит или полагает как, и, хотя было бы правильно спросить об основаниях или причинах принятия кем-либо некоторого утверждения, подобный вопрос не может быть поставлен о чьем-либо мастерстве играть в карты или умении вкладывать капитал.

Что же содержится в наших описаниях людей в качестве знающих как шутить, как оценивать шутки, как грамматически правильно говорить, как играть в шахматы, рыбачить или вести спор? Отчасти имеется в виду, что, когда они выполняют эти действия, они склонны делать их хорошо, т. е. либо корректно, либо эффективно, либо успешно. Их действия соотносятся с определенными стандартами и удовлетворяют определенным критериям. Но этого мало. Хорошо отрегулированные часы показывают точное время, а выдрессированный цирковой тюлень безупречно выполняет трюки. Но мы не считаем их «разумными». Мы приберегаем эту характеристику для людей, которые ответственны за свои поступки. Быть разумным означает не просто удовлетворять критериям, но и применять их; не просто быть хорошо координированным, но и быть в состоянии выверять свои действия. Действие человека описывается как точное или умелое в том случае, если в своих операциях он готов отслеживать и исправлять промахи, повторять успешные достижения и совершенствоваться в них, уметь извлекать пользу из примеров других людей и т. д. Он применяет критерии, действуя критично, т. е. пытаясь все сделать правильно.

Обычно это выражается в распространенной формуле, утверждающей, что действие является разумным, если и только если действующий субъект думает над тем, что он делает в момент совершения действия, и думает таким образом, что ему не удалось бы совершить действие хорошо в случае, если бы он не размышлял над ним во время его совершения. К этой расхожей идиоме иногда апеллируют как к свидетельству в пользу интеллектуалистской легенды. Поборники последней склонны приравнивать «знание как» к «знанию что», используя тот аргумент, что действие, совершенное разумно, включает в

себя соблюдение правил или применение критериев. Из этого следует, что операция, охарактеризованная как разумная, должна предваряться осознанием этих правил или критериев. Это значит, что действующий субъект сперва должен пройти через внутренний процесс явного признания для себя определенных утверждений (иногда они называются «максимами», «императивами» или «регулятивными принципами») о том, что предстоит сделать, и только после этого он может осуществить свое действие в соответствии с этими установками. Он должен проинструктировать себя прежде, чем он может начать практику. Повар должен пересказать самому себе рецепты, прежде чем приступить к приготовлению блюд; герой должен уловить внутренним слухом соответствующий моральный императив до того, как он бросится спасать тонущего человека, шахматист должен мысленно пробежать по всем релевантным для данной ситуации правилам и тактическим максимам прежде, чем он сможет сделать корректные и мастерские ходы. Делать что-либо, думая над тем, что делаешь, означает, согласно данной легенде, всегда делать две вещи. Во-первых, принимать во внимание определенные, соответствующие сути дела утверждения или предписания и, во-вторых, практически осуществлять то, что включают в себя эти утверждения и предписания. Это значит сначала делать теоретический, а затем практический ход.

Бесспорно, мы не только часто размышляем перед действием, но и размышляем для того, чтобы действовать правильно. Шахматисту может понадобиться некоторое время, чтобы спланировать свои ходы, прежде чем их сделать. И все же общее допущение, что действие, совершаемое разумно, требует предварительного обдумывания соответствующих утверждений, звучит неправдоподобно даже тогда, когда, за неимением лучшего, допускается, что требуемое обдумывание может протекать очень скоротечно и совершенно незаметно для действующего субъекта. Я намерен доказать, что интеллектуалистская легенда ложна и что, когда мы описываем действие как разумное, это не влечет за собой описания двойной операции обдумывания и исполнения.

Прежде всего, существует много видов действий, в которых проявляются разумные способности, но отсутствуют сформулированные правила или критерии. Если мы попросим остряка изложить те максимы или каноны, в соответствии с которыми он придумывает и оценивает шутки, то он будет в затруднении сформулировать ответ. Он знает, как создать хорошие шутки и как определить плохие, но он не сможет представить нам или себе самому какой-то рецепт их создания. Таким образом, практика остроумия не является клиентом теории остроумия. Подобным же образом каноны эстетического вкуса, правила хорошего тона или изобретательской деятельности могут оставаться не обсужденными, что не будет помехой осмысленной реализации этих способностей и дарований. Аристотель был первым, кто вывел правила корректного рассуждения, но люди знали, как избегать и замечать ошибки в рассуждениях, уже до того, как усвоили его уроки. И после аристотелевских работ люди, включая самого Аристотеля, обычно приводили свои аргументы без каких-то внутренних обращений к его формулам. Они не составляли схем своих аргументов до того, как приводили их. Ведь если бы им пришлось планировать то, что думать, прежде, чем думать, то они не могли бы думать вообще, ибо само это планирование оказалось бы непродуманным заранее.

Действенная практика предваряет описывающую ее теорию; методология предполагает применение методов и их критическое исследование. Именно потому, что Аристотель обнаружил в себе и в других умение рассуждать то разумно, то бестолково, и именно потому, что Исаак Уолтон обнаружил у себя и у других способность удить рыбу иногда успешно, а иногда нет, они оба смогли передать ученикам максимы и предписания своего умения. Поэтому вполне возможно, что люди разумно совершают определенного рода действия, когда они еще не в состоянии учитывать какие-либо утверждения, указывающие на то, как эти действия должны выполняться. Некоторые разумные действия не контролируются предшествующим осознанием принципов, применяемых в них.

Решающее возражение против интеллектуалистской легенды состоит в следующем. Понимание утверждений само по себе является операцией, выполнение которой может быть более или менее разумным или бестолковым. Однако если для осмысленного исполнения любого действия необходимо, чтобы была исполнена, причем разумно, предваряющая его теоретическая операция, то окажется логически невозможным когда-либо разорвать этот порочный круг.

Давайте рассмотрим ряд характерных аспектов, из-за которых может возникнуть этот регресс. Согласно рассматриваемой легенде, когда бы действующий субъект ни совершал что-либо разумное, его действие предваряется и направляется другим, внутренним, действием понимания регулятивного утверждения, которое соответствует его практической задаче. Однако что заставляет его рассматривать именно эту единственную подходящую максиму, а не какую-то из многих тысяч других, не относящихся к делу? Почему упомянутый выше герой-спасатель не обнаруживает себя вызывающим в своем сознании кулинарный рецепт или правило формальной логики? Возможно, это происходит, но тогда в отношении интеллектуальных процессов его следует охарактеризовать как слабоумного, а не здравомыслящего. Разумная рефлексия над тем, как действовать, помимо прочего, включает обдумывание того, что в данной ситуации уместно, и игнорирование того, что не имеет отношения к делу. Должны ли мы тогда сказать, что для того, чтобы рефлексия субъекта над поступком была разумной, он должен прежде отрефлексировать то, как наилучшим образом размышлять над тем, как действовать? Бесконечность подразумеваемого здесь регресса показывает, что применение критерия соответствия не влечет за собой появления процесса обдумывания этого критерия.

Далее, если все еще предполагается, что для того, чтобы действовать разумно, я должен прежде обмозговать разумное основание своего действия, то возникает вопрос: каким образом мною достигается подходящее применение этого основания к специфической ситуации, в которой мое действие должно осуществиться? Ибо это основание или максима неизбежно являются утверждениями некоторой степени общности. Они не могут содержать в себе особенности, приспособленные к каждой детали определенного состояния дел. Очевидно, повторяюсь еще раз, что я должен быть здравомыслящим и неглупым, и это здравомыслие само по себе не может быть продуктом интеллектуального подтверждения какого-либо общего принципа. Военный не станет хитрым полководцем только потому, что он одобряет стратегические принципы Клаузевица, он также должен быть компетентным в их применении. Знание того, как применять максимы, не может быть редуцировано к принятию тех или иных максим, оно также не выводится из них.

В общих чертах абсурдность допущения интеллектуалистской легенды состоит в том, что любое действие наследует все свои права на статус разумного от предварительной внутренней операции планирования того, что предстоит делать. Часто мы действительно проходим через такой процесс, и если мы туповаты, то наше планирование глупо, а если умны, то разумно и оно. Хорошо известна возможность разумно планировать и глупо действовать, т. е. пренебрегать наставлениями в своей практике. Следовательно, согласно исходному аргументу, наш интеллектуальный процесс планирования должен наследовать право называться разумным от другого внутреннего процесса — от планирования планирования, а этот процесс, в свою очередь, может быть толковым или бестолковым. Этот регресс бесконечен, что редуцирует к абсурду теорию, утверждающую, что, для того чтобы действие было разумным, оно должно порождаться и направляться предварительной интеллектуальной операцией. Различие между рациональными и глупыми действиями заключается не в их родословной, а в методе их осуществления, и это относится к интеллектуальному действию не в меньшей степени, чем к действию практическому. «Разумное» не может быть определено в терминах «интеллектуального», а «знание как» — в терминах «знания что». «Думать над тем, что я

делаю», не означает «и думать, что делать, и делать это». Когда я делаю что-либо разумно, т. е. думая над тем, что я делаю одну вещь, а не две, мое действие имеет не особые antecedentes, а особую манеру или методику осуществления.

(4) Мотивы интеллектуальной легенды

Почему люди, несмотря на свой повседневный опыт, столь привержены вере в то, что осмысленное выполнение действия должно заключать в себе два процесса: поступок и рассуждение? Частично ответ заключается в том, что они породнились с догмой о духе в машине. Поскольку поступок зачастую является внешним мускульным делом, он описывается просто как физический процесс. Из допущения антитезы между «физическим» и «ментальным» следует, что мускульное действие само по себе не может быть ментальной операцией. Поэтому это действие может получить характеристики «умелый», «хитрый» или «обладающий чувством юмора» только через их перенесение от другого дополнительного действия, происходящего не «в машине», но «в духе», ибо слова «умелый», «хитрый» и «обладающий чувством юмора», несомненно, являются ментальными предикатами.

Разумеется, совершенно верно то, что, когда мы характеризуем какой-то фрагмент внешнего поведения как остроумный или тактичный, мы не имеем в виду лишь наблюдаемые нами телесные движения. Попугай может произнести фразу, подобную той, которую в похожей ситуации сказали бы и мы, но несмотря на это, мы не наделяем его чувством юмора; бестактный человек может сделать нечто в точности как джентльмен, однако мы не подумаем, что он тактичен. Однако если одно и то же речевое выражение у юмориста будет шуткой, а у попугая — простым звукоподражанием, то возникает соблазн сказать, что мы приписываем остроумие не тому, что мы слышим, а чему-то еще, чего мы не слышим. Соответственно, мы склонны говорить о том, что одно слышимое и видимое действие является остроумным, а другое, сходное с ним видимое и слышимое действие не является таковым потому, что первое предварялось иным, неслышимым и невидимым действием, которое и есть подлинное проявление остроумия. Однако признать (а это нам приходится делать), что, возможно, не существует никакой видимой или различимой на слух разницы между галантными и бесцеремонными поступками или остроумными и лишенными юмора фразами, — еще не значит признать, что это различие устанавливается через выполнение или невыполнение неких таинственных и скрытых актов.

Умение и ловкость клоуна могут выражаться в его кувырках и падениях. Он оступается и падает точно так же, как это делают неуклюжие люди, с той лишь разницей, что клоун выполняет свои кульбиты умышленно, после множества репетиций, делает их в самый подходящий момент, там, где их могут увидеть дети, и так, чтобы не пострадать самому. Аплодируя его мастерству казаться неуклюжим, зрители, однако, аплодируют не неким полностью скрытым действиям, совершаемым «в его голове». Они восхищаются его видимыми действиями, причем не потому, что эти действия явились следствием каких-то скрытых внутренних причин, а потому, что они есть проявление его мастерства, умения. Ясно, что умение не является действием. Поэтому оно не является ни наблюдаемым, ни ненаблюдаемым актом. Для того чтобы определить, что некий поступок представляет собой проявление умения, ему нужно дать оценку в свете фактора, который не может быть в отдельности зафиксирован фотокамерой. Однако причиной того, почему мастерство, воплощенное в действии, нельзя зафиксировать на фотографии, заключается не в том, что оно является таинственным, призрачным событием, а в том, что оно вообще не является событием, можно определить как диспозицию или комплекс диспозиций, причем диспозиция относится к факторам такого логического типа, о которых ошибочно говорить, что их можно увидеть или не увидеть, зафиксировать или не зафиксировать на снимке. Подобно тому, как привычка громко говорить сама по себе не является громкой или тихой, ибо она не входит в число предметов, по отношению к которым «громкий» или

«тихий» могут быть предикатами; подобно тому, как предрасположенность к головной боли сама по себе не является терпимой или невыносимой, так и навыки, вкусы и склонности, осуществляемые во внешних действиях, не являются внутренними или внешними, наблюдаемыми или недоступными для наблюдения. Традиционная теория сознания ошибочно истолковала типовое различие между диспозицией и действием как мифическую раздвоенность ненаблюдаемых ментальных причин и их наблюдаемых физических следствий.

Падения и кувырки клоуна суть проявления работы его сознания, поскольку это его шутки, но зрительно схожие с ними падения и кувырки неуклюжего человека не будут действиями сознания этого человека. Ведь он падает ненамеренно. Умышленное падение — одновременно и телесный, и ментальный процесс, однако это не два процесса, а именно: один процесс — намерение упасть, другой процесс, как следствие первого, — падение. И тем не менее старый миф так просто не сдастся. Мы все еще склонны утверждать, что если выходки клоуна демонстрируют внимательность, здравый смысл, разумение и оценку настроений зрителей, то в голове клоуна должно совершаться действие, которое дополняет действие, происходящее на манеже. Если он обдумывает то, что он делает, то под его загримированной физиономией должна происходить когнитивная, остающаяся в тени, не наблюдаемая нами операция, соответствующая доступным для нашего наблюдения телесным движениям и регулирующая их бесспорно, мышление является основной деятельностью сознания, и также бесспорно, что процесс мышления невидим и неразличим на слух. Но как же тогда видимые и слышимые действия клоуна могут быть работой его сознания?

Отдавая должное этому возражению, нужно сделать уступку, связанную с употреблением языка. Относительно недавно общеупотребительным стал особый смысл слов «ментальный» и «ум» (mind). Мы говорим о «счете в уме», о «чтении мыслей», о дебатах, проходящих «в уме», и, разумеется, все это случаи, когда ментальное оказывается ненаблюдаемым. Говорят, что мальчик «считает в уме» тогда, когда, вместо того чтобы записать или произнести вслух числовые символы, с которыми он производит операции, он проговаривает их про себя, совершая вычисления в ходе безмолвной беседы с самим собой. Подобным же образом про человека говорят, что он читает мысли другого, когда он верно описывает те слуховые или визуальные образы, которые существуют в представлении другого человека. Легко показать, что такие употребления понятий «ментальный» и «ум» являются особыми. Ибо мальчик, производящий расчеты вслух или на бумаге, может рассуждать корректно и выстраивать свои действия методично. Его вычисления не станут менее тщательной интеллектуальной операцией из-за того, что они будут произведены публично, а не приватно. Таким образом, его действие является применением ментальной способности в обычном смысле термина «ментальный».

Отсюда ясно, что вычисление не приобретает статуса подлинного мышления, если человек производит его, сомкнув губы и засунув руки в карманы. В определение мышления не входит, что нужно держать рот на замке. Человек может думать, говоря громко или вполголоса; он может думать молча, но все же достаточно заметно двигая губами, так что умеющий читать по губам человек сможет прочесть его мысли. Он также может, как большинство из нас делают это с детского возраста, думать молча, не шевеля губами. Эти различия являются делом общественных и индивидуальных предпочтений, удобства и быстроты. В связность, убедительность и приемлемость выполненных интеллектуальных операций это вносит не больше различий, чем это делает писатель, предпочитая карандаш перу или чернила-невидимки обыкновенным чернилам. Глухонемой человек разговаривает при помощи изображаемых пальцами знаков. Возможно, когда он хочет остаться наедине со своими мыслями, он делает эти знаки, держа руки за спиной или под столом. Тот факт, что эти знаки могут случайно наблюдаться неким Полом Праем, не заставляет нас или делающего их человека сказать, что он не мыслит.

Особое использование слов «ментальный» и «ум», при котором они обозначают происходящее «в чьей-то голове», не может быть принято как доказательство в пользу догмы о духе в машине. Это не что иное, как вредное влияние этой Догмы. Особая манера осуществления мышления с помощью словообразов (word-images), не прибегая к речи, действительно обеспечивает сокрытость нашего мышления, ибо внутренняя речь одного человека невидима и неслышима для другого (впрочем, как мы потом убедимся, так же как и для него самого). Однако эта сокрытость не является сокрытостью, приписанной постулируемой картиной духа в машине с ее призрачными эпизодами. Это просто устраивающая человека уединенность, которая выражается в звуках, которые происходят в моей голове и вещах, которые я вижу мысленным взором.

Более того, тот факт, что человек проговаривает какие-то вещи про себя, еще не значит, что он думает. Он может бессвязно бормотать или повторять про себя созвучия точно так же, как он мог бы делать это вслух. Различие между осмысленной речью и бормотанием, между размышлением над тем, что говоришь, и просто говорением проходит иначе, чем граница между разговором вслух и разговором с самим собой. То, что делает вербальную операцию проявлением интеллекта, не зависит от того, что делает ее публичной или приватной. Арифметическое вычисление, выполненное при помощи карандаша и бумаги, может быть более разумным, чем математическое действие, совершенное в уме, а проделанные на людях кувирки клоуна могут оказаться более разумными, нежели те кувирки, которые он «видит» мысленным взором или же «чувствует» своими воображаемыми ногами, при условии что какие-то такие воображаемые трюки вообще имеют место.

(5) «В моей голове»

Теперь пора кое-что сказать о нашем повседневном использовании выражения «в моей голове». Когда я произвожу вычисления в уме, я, наверное, скажу, что числа, с которыми я произвожу действия, уже были «в моей голове», а не на бумаге. Если я слышал свист ветра или какой-то звук, то впоследствии я, возможно, скажу о себе, что я все еще слышу этот свист или звук как вертящиеся «в моей голове». Это «в моей голове» я перебираю историю королей Англии, решаю анаграммы и сочиняю шуточные стихи. Почему же эта метафора оказывается выразительной и подходящей? Ведь это не более чем метафора. Никто же не думает, что когда в моей голове вертится мелодия, то хирург может извлечь из моего черепа маленький оркестрик, или же что доктор, приставив к моей черепной коробке фонендоскоп, может услышать приглушенный мотив, так, например, как я слышу приглушенный свист своего соседа, если приложу свое ухо к стене, разделяющей наши комнаты.

Иногда высказывается мнение, что эта фраза берет начало в теориях о связях между мозгом и интеллектуальными процессами. Возможно, именно из таких теорий мы черпаем выражения типа «напрячь мозги, чтобы решить проблему», однако никто не похвастается тем, что решил анаграмму «в своем мозгу». Школьник иногда готов сказать, что он совершил простой арифметический расчет в голове, хотя он и не ломал над этим голову. Не требуется никакого интеллектуального усилия и сообразительности и для того, чтобы в голове вертелась мелодия. И, наоборот, арифметические вычисления, выполняемые с помощью бумаги и карандаша, могут требовать напряжения мозга, хотя и производятся они не «в голове».

Представляется, что в первую очередь о воображаемых звуках мы находим естественным говорить, что они имеют место «в наших головах» и что из этих звуков для нас имеют преимущество те, с помощью которых мы воображаем себя говорящими и слушающими. Слова, которые, как я представляю, я говорю себе же; мелодии, которые, как я воображаю, я сам себе напеваю или насвистываю, — это то, что прежде всего приходит на ум, когда задумываешься о жужжании этой внутрителесной студии. С

небольшой натяжкой выражение «в моей голове» иногда распространяется некоторыми людьми на все воображаемые шумы и даже переносится на описание тех вещей, которые я вижу в своем воображении. Впоследствии мы еще вернемся к вопросу о таком расширении значения этого выражения.

Что же понуждает нас описывать наши представления о нас самих, говорящих или напевающих что-то про себя, через указание на то, что говоримое или напеваемое имеет место в наших головах? Прежде всего, эта идиома обладает необходимой негативной функцией. Когда стук колес поезда заставляет вертеться в моей голове «Rule Britannia», то стук колес слышен для моих спутников, а «Rule Britannia» — нет. Ритмичное постукивание колес наполняет весь вагон, а мой «Rule Britannia» не наполняет ни это купе, ни даже какой-то его части. Таким образом, возникает желание сказать, что вместо этого мотив заполняет иное «купе», а именно то, которое является частью меня самого. Постукивание имеет своим источником колеса и рельсы, а что касается «Rule Britannia», то его источником не служит некий находящийся вне меня оркестр. Констатируя этот негативный факт, мы испытываем соблазн говорить, что источник этой музыки лежит внутри меня. Однако это объяснение само по себе еще не объясняет, почему я считаю естественным метафорически сказать, что «Rule Britannia» вертится в моей голове, а не в моем горле, груди или желудке.

Когда я слышу произносимые вами слова или мелодии, которые играет оркестр, у меня обычно возникает догадка, иногда неверная, относительно того, с какой стороны доносится звук и как далеко от меня расположен его источник. Однако когда я слышу слова, которые я сам произношу вслух, мелодии, которые я сам напеваю, звуки своего собственного дыхания, кашля или звуки, возникающие в то время, когда я что-нибудь жую, то ситуация оказывается совершенно другой. Ибо в данном случае не возникает вопроса о звуках, имеющих удаленный от меня и где-то вне меня расположенный источник. Мне не приходится вертеть головой, чтобы лучше услышать их, не могу я и приблизить свое ухо к источнику звука. Более того, хотя я могу изолироваться от звуков, приглушить ваш голос или мелодию оркестра, заткнув себе уши, тем не менее, это действие в случае моего собственного голоса дает обратный результат и только увеличивает его громкость и резонанс. Мои собственные высказывания точно так же, как другие шумы в голове, к примеру, пульсация, сопение, чихание и прочее, не являются передающимися по воздуху звуками, которые доносятся из более или менее удаленного источника. Они возникают в голове и доносятся из головы, хотя некоторые из них можно слышать также передающимися по воздуху. Если же я произвожу очень громкие или пронзительные звуки, то я могу почувствовать вибрацию или судороги в своей голове, почувствовать в том же смысле, в каком я чувствую в своей руке вибрацию камертона.

Теперь ясно, что такие шумы и звуки находятся в голове не метафорически, а буквально. Они действительно являются шумами внутри головы, которые врач может услышать через фонендоскоп. Однако смысл, который мы подразумеваем, говоря, что школьник проделывает мысленное арифметическое действие, располагая цифры не на бумаге, а в голове, является не буквальным, но производным от него метафорическим смыслом. Нетрудно видеть, что эти цифры на самом деле не слышны в его голове подобно тому, как он действительно слышит в своей голове собственный кашель. Ибо если он громко свистит или кричит, заткнув уши, то это может привести к тому, что он почти оглохнет или услышит в ушах звон. Если же, выполняя мысленную арифметическую операцию, он прокричит сам себе цифры, представляя, что его голос очень пронзителен, то ничего оглушающего не произойдет. Он не производит и не слышит каких-либо резких звуков потому, что он просто воображает себя производящим и слышащим эти звуки, а воображаемый визг не является визгом, так же как он не является и шепотом. И, тем не менее, школьник описывает цифры как находящиеся в его голове, точно так же как я описываю «Rule Britannia», звучащую в моей голове, потому что это естественный способ выражения того факта, что они живо представлены в нашем воображении. Тем не менее,

выражение «в моей голове» следует понимать помещенным в кавычки подобно глаголу «видеть» в выражениях типа «я и сейчас „вижу“, как было дело, хотя прошло уже сорок лет». Если бы мы и в самом деле делали то, что вызываем в воображении, а именно слышали самих себя что-то говорящими или напевающими, то тогда эти звуки были бы в наших головах, в буквальном смысле. Однако, раз мы не производим и не слышим звуки, а только воображаем, что делаем это, когда говорим, что числа и мелодии, производимые нами для самих себя в нашем представлении, находятся «в наших головах», то мы говорим это с характерной интонацией в голосе, предназначенной для выражения вещей, которые не следует принимать буквально.

Я уже говорил о том, что существует определенная склонность расширять употребление идиомы «в моей голове», чтобы охватить не только вызываемые в представлении нами самими производимые звуки и шумы внутри головы, но также и в целом воображаемые звуки и даже шире — воображаемые зрительные образы. Я думаю, что эта склонность (если я прав, предполагая ее существование) обусловлена следующим кругом хорошо знакомых нам фактов. Для всех органов чувств, расположенных на голове, мы обладаем либо набором естественных «заслонок», либо можем предложить их искусственные аналоги. Мы можем закрыть глаза с помощью век или ладоней; наши губы укрывают язык, а наши пальцы можно использовать, чтобы заткнуть уши или ноздри. Воспользовавшись этими заслонками, мы можем изолировать себя от того, что мы с вами видим, слышим, пробуем на вкус и нюхаем. Но вещи, которые я вижу мысленным взором, не исчезают, если я закрываю глаза. Когда я делаю это, я иногда «вижу» их даже более живо, чем раньше. И чтобы развеять страшную картину вчерашней автокатастрофы, мне даже лучше держать глаза открытыми. Все это наводит на мысль описывать различие между воображаемыми и реальными образами через указание на то, что воображаемые объекты находятся с внутренней стороны от этих заслонок, в то время как реальные объекты расположены снаружи от них. Последние находятся вне моей головы, а первые — внутри нее. Однако этот вопрос требует некоторого уточнения.

Зрение и слух — чувства, предполагающие дистанцию, тогда как обоняние, осязание и вкус таковыми не являются. Иначе говоря, когда мы в обычном смысле употребляем глаголы «видеть», «слышать», «смотреть», «слушать», «замечать», «подслушивать» и другие, то вещи, о которых мы говорим как о «видимых» и «слышимых», суть вещи, удаленные от нас. Мы слышим звуки поезда далеко к югу и замечаем высоко в небе планету. Поэтому мы испытываем затруднение, когда говорим о местонахождении пятен, которые плавают «перед глазами». Ибо хотя мы их и видим, их нет вне нас. В то же время мы не говорим об осязании или пробе на вкус вещей, находящихся на расстоянии, а если нас спрашивают, далеко ли и в каком направлении расположен предмет, мы не отвечаем: «Дайте-ка я прежде понюхаю или попробую на вкус». Конечно, мы можем ориентироваться тактильно или кинестетически, но, когда мы на ощупь находим на стене выключатель света, мы обнаруживаем, что он расположен там же, где находятся кончики наших пальцев. Предметы, которых мы касаемся рукой, оказываются там же, где и рука, тогда как вещи, которые мы видим или слышим, обычно оказываются в отдалении от глаза или уха.

Таким образом, когда мы хотим подчеркнуть тот факт, что в действительности нечто было нами не увидено или услышано, а только представлено как увиденное и услышанное, мы склонны доказывать его воображаемый характер через отрицание его дистанционности и, прибегая к сомнительным, но удобным оборотам, отрицаем его удаленность через признание его метафорической близости. «Не там, снаружи, а здесь, внутри; не вне органов чувств и их покровов и не в реальном мире, а по эту сторону этих покровов и нереальное», «не внешняя реальность, а воображаемая видимость». У нас нет подобных лингвистических уловок для описания того, как мы представляем самих себя осязающими, воспринимающими запахи или пробуемыми на вкус. Пассажир корабля чувствует раскачивание палубы под собой главным образом ступнями и икрами, а когда

он сходит на берег, он все еще испытывает ощущение в ступнях и икрах, будто земля качается под ним. Однако, поскольку кинестетическое ощущение не является дистанцированным, он не может третировать свои представляемые ощущения в ногах как иллюзорные, говоря, что покачивание локализовано только в них, а не в улице, ибо движение, которое он чувствовал на палубе равным образом ощущалось и в его ногах. Он не мог сказать: «Я чувствую, как качается другой конец судна». Не может он описывать иллюзорное движение тротуара как ощущение «в его голове», но только как «ощущаемое в ногах».

Поэтому я полагаю, что слова «в голове» предстают выразительной метафорой, приемлемой, в первую очередь, для живо представленных и лично произносимых звуков и, во-вторых, для любых воображаемых звуков и даже для воображаемых зрительных образов, поскольку в двух этих случаях отрицание дистанцированное путем утверждения метафорической близости подразумевается как придание знака мнимости. И сама эта близость относительна, она отсчитывается скорее не от расположенных в голове органов зрения и слуха как таковых, сколько от тех мест, где они прикрываются их наружными «затворами». Интересная деталь, связанная с языком, состоит в том, что иногда люди используют слова «мысленный» и «только мысленный» в качестве синонимов для «воображаемый».

Однако для моей общей аргументации неважно, верен этот филологический экскурс или нет. Он служит для привлечения внимания к тем видам предметов, о которых мы говорим, что они находятся «в наших головах», а именно это такие предметы, как представляемые слова, мелодии и, возможно, цепочки воспоминаний. Когда люди применяют идиому «в уме» («inthemind»), они обычно крайне запутанно выражают то, что мы привычно выражаем через менее сбивающее с толку метафорическое использование идиомы «в голове». Выражения «в уме» можно и нужно всегда избегать. Его употребление приучает говорящих к мысли, что сознания являются странными «местами», чье население оказывается фантомами, наделенными особым статусом. Одна из задач этой книги — демонстрация того, что проявление способностей сознания не происходит, за исключением *peraccidents*, «в голове» в обычном смысле этого выражения и что те, кто думают так, не имеют никаких преимуществ перед теми, кто отрицает это.

(6) Позитивное знание «знания как»

Как я надеюсь, мне удалось показать, что практическое проявление интеллекта не может анализироваться в качестве двойного действия: предварительного рассмотрения предписаний и последующего их выполнения. Мы также обсудили некоторые мотивы, которые подталкивают теоретиков к принятию подобного анализа.

Однако если поступать разумно — значит делать не два, а одно действие, и если разумный поступок должен удовлетворять критериям выполнения поступка как такового, то остается показать, как эта особенность характеризует те действия, которые мы считаем искусными, благоразумными, изящными или логичными. Ведь не существует видимой или различимой на слух разницы между действием, осуществленным разумно и умело, и действием, исполненным по простой привычке, безотчетному импульсу или в припадке безумия. Попугай может выкрикнуть «Сократ смертен» тотчас после того, как кто-нибудь выскажет посылки, из которых следует это заключение. Один мальчик может, мечтая о крикете и не понимая существа вопроса, дать такой же правильный ответ на очень трудную задачу, что и другой ученик, который думает над тем, что он делает. Тем не менее, мы не назовем попугая «мыслящим логично» и не скажем, что невнимательный ученик решил задачу.

Рассмотрим сперва ситуацию с мальчиком, который учится играть в шахматы. Ясно, что, до того как он узнал правила игры, он мог случайно сделать ход пешкой, который не

нарушает правил. И тот факт, что он делает правильный ход, не означает, что он знает правило, которое такой ход допускает. В свою очередь, и у стороннего наблюдателя нет возможности определить по тому, как мальчик делает этот ход, какой-то видимый знак, показывающий, что ход либо случаен, либо сделан вследствие знания правил. Однако представим теперь, что мальчик начинает добросовестно учиться играть, и это в основном заключается в подробном разъяснении ему правил. Возможно, он выучит их наизусть и будет готов процитировать наизусть, если кто-то попросит об этом. Во время первых своих игр мальчику, скорее всего, придется перебирать правила вслух или в голове и время от времени спрашивать, как следует применить их в той или иной особой ситуации. Но очень скоро он сможет соблюдать правила, не думая о них. Он будет делать разрешенные ходы и избегать запрещенных; он подметит и будет протестовать, когда его соперник нарушит правила. Но больше он не станет произносить про себя или вслух те формулы, в которых декларируются запреты и разрешения. Делать дозволенные ходы и избегать запрещенных станет для него второй натурой. На этом этапе он даже может утратить былую способность излагать правила. Если другой новичок попросит проинструктировать его, то может оказаться, что он уже забыл, как формулируются правила. Он станет показывать новичку, как нужно играть, демонстрируя на доске корректные ходы и пресекая неправильные ходы новичка.

Вполне возможно для ребенка научиться играть в шахматы, вовсе не слыша и не читая правил. Наблюдая, как другие передвигают фигуры, и замечая, какие из его собственных ходов были приняты или отвергнуты, он мог бы освоить искусство играть корректно, будучи, тем не менее, не в состоянии изложить правила при помощи терминов, которые определяют «корректность» и «некорректность». Подобным образом все мы научились правилам игры в прятки и «горячо — холодно», а также элементарным правилам грамматики и логики. Усваивая многое с помощью критики и примера, мы изучаем как на практике, зачастую без оглядки на какие-то теоретические уроки.

Следует заметить, что о мальчике не говорили бы, что он знает, как играть, если бы все, что он мог бы делать, ограничивалось точным изложением правил. Он должен уметь делать необходимые ходы. Про него скажут, что он знает, как играть, если, даже не умея сформулировать правила, он все-таки делает разрешенные ходы, избегает запрещенных сам и протестует, когда ходы его соперника оказываются неправильными. Его знание как проявляется прежде всего в ходах, которые он делает сам или признает правильными, которых он избегает и не допускает со стороны противника. Поскольку он соблюдает правила, нас не заботит, может ли он еще и сформулировать их. Именно то, что он делает на шахматной доске, а не в голове или при помощи языка, доказывает нам через наглядное умение применять правила, знает ли он их или нет. Аналогично этому иностранец может, подобно английскому ребенку, не зная, как говорить грамотно по-английски, несмотря на то, что он овладел теорией грамматики английского языка.

(7) Умственные способности в сравнении с привычками

Способность применять правила является результатом практики. Поэтому возникает соблазн считать умения и навыки всего лишь привычками. Конечно, они являются «второй натурой» или приобретенными диспозициями, однако из этого не следует, что они просто привычки. Последние относятся к одному виду, причем не единственному, этой второй природы, и в дальнейшем будет показано, что общее допущение о том, что все относящееся ко второй природе состоит только из привычек, затушевывает различия, имеющие кардинальную важность для наших исследований.

Способность правильно решать задачи на умножение, опираясь на механическое запоминание правил, в ряде важных аспектов отличается от способности решать их при помощи вычисления. Когда мы описываем кого-либо как совершающего некоторое действие исключительно по привычке, мы подразумеваем, что он выполняет его

автоматически, не отдавая себе отчета в том, что он делает. Он не проявляет внимания, бдительности или критичности. Научившись ходить, мы шагаем, не думая о том, куда поставить ногу. Но альпинист, совершая в темноте и при сильном ветре восхождение по обледеневшему склону, переставляет ноги и руки не по слепой привычке. Он думает над тем, что делает, он готов к опасности, бережет силы, пробует и экспериментирует. Короче говоря, в его восхождении угадывается определенная степень умения и рассудительности. Если он совершит ошибку, то постарается ее не повторять; если он обнаружит, что новый прием восхождения эффективен, он будет и дальше использовать и совершенствовать его. Он передвигается и одновременно обучает себя, как двигаться в подобных обстоятельствах. Когда одно действие оказывается точной копией других, предшествующих ему действий, то именно это является сутью практики «лишь по привычке». Сущность же разумной практики заключается в том, что действие меняется под влиянием предшествовавших ему действий. Действующий субъект при этом все еще продолжает учиться.

Различие между привычками и умственными способностями можно проиллюстрировать, обратившись к параллельному ему отличию в методах, используемых для привития двух этих видов второй природы. Наши привычки формируются посредством тренировки и муштры, а умственные способности мы развиваем в обучении. Тренированность или ее поддержание достигается наложением повторений. Рекрут осваивает манипуляции с винтовкой при команде «на плечо», многократно повторяя на счет все необходимые действия. Сходным образом ребенок изучает алфавит и таблицу умножения. Эти навыки считаются неосвоенными до тех пор, пока ответы ученика не станут автоматическими, пока не станет ясно, что он может «дать их во сне». Обучение, напротив, хотя и включает немало сущей муштры, не сводится к ней. Оно включает поощрение критического настроения и проявлений самостоятельности в суждениях ученика. Он обучается тому, как делать что-то, размышляя при этом над тем, что он делает. Таким образом, каждое выполненное им действие само по себе является для него новым уроком, показывающим, как сделать лучше. Солдату, который натренировался лишь вскидывать винтовку на плечо, придется еще обучаться, чтобы стать метким стрелком и профессионально читать карту. Навык обходится без разума, обучение его развивает. Мы не ожидаем от солдата, чтобы он был способен разобраться в карте даже «во сне».

Существует еще одно важное различие между привычками и интеллектуальными способностями, для прояснения которого необходимо сказать несколько слов об общей логике употребления понятий, описывающих диспозиции. Когда мы говорим, что стекло хрупкое, а сахар растворимый, мы употребляем диспозициональные понятия, логический смысл которых заключается в следующем.

Хрупкость стекла не состоит в том, что его в данный конкретный момент действительно разбили вдребезги. Стекло может быть хрупким, даже если его никогда не разобьют. Сказать, что оно хрупкое, значит сказать, что если по нему бьют или уже ударили, то оно разлетится или уже разлетелось на осколки. Сказать, что сахар растворим, — значит сказать, что он растворится, если будет помещен в воду.

Суждение, приписывающее предмету диспозициональное свойство, во многом, хотя и не во всем, сходно с суждением, подводящим предмет под действие закона. Обладать диспозициональным свойством не означает пребывать в определенном состоянии или претерпевать определенные изменения. Это, значит быть готовым или быть обязанным принять определенное состояние или же претерпеть определенные изменения тогда, когда реализуется определенное условие. То же самое справедливо и в отношении особых диспозиций человека, таких, как качества его характера. Из того, что я имею привычку курить, не следует, что я курю в данный момент. Это моя устойчивая склонность курить, когда я не ем, не сплю, свободен от лекций и не присутствую на похоронах и если я только недавно не выкурил трубку.

В обсуждении диспозиций полезно поначалу опираться на простейшие модели, такие, как хрупкость стекла или привычка человека курить. Ибо в описании этих диспозиций легко раскрыть гипотетическое утверждение, имплицитно передаваемое через приписывание диспозициональных качеств. Быть хрупким — значит просто быть готовым разлететься на осколки в таких-то и таких-то условиях. Быть курильщиком означает просто готовность набивать, зажигать и курить трубку в такой-то и такой-то ситуации. Это простые, сингулярные диспозиции, актуализация которых почти что единообразна.

Но, будучи первоначально плодотворной, привычка рассматривать такие простые образцы диспозиции может привести потом к ошибочным допущениям. Существует множество диспозиций, актуализация которых может принять широкое, возможно неограниченное, разнообразие форм. Когда тело описывается как твердое, мы не имеем в виду только то, что оно способно сопротивляться деформации. Мы также подразумеваем, что оно, к примеру, издает резкий звук при ударе, что при столкновении оно может причинить нам боль, что упругие тела отскочат от него и так далее до бесконечности. Если бы мы захотели раскрыть все то, что содержится в описании стадного животного, нам пришлось бы аналогичным образом приводить бесконечный ряд возможных гипотетических утверждений.

Теперь ясно, что диспозиции высшего уровня, которые относятся к людям и которые преимущественно рассматриваются в данном исследовании, как правило, не являются простыми, сингулярными. Это диспозиции, проявление которых предстает в неопределенном разнообразии форм. Когда Джейн Остин пожелала показать особый вид гордости, характеризующий героиню ее произведения «Гордость и предубеждение», писательнице пришлось представить ее действия, слова, мысли и чувства в тысяче различных ситуаций. Не существует ни одного стандартного типа действия или реакции, по поводу которых Джейн Остин могла бы сказать: «Разновидность гордости моей героини была просто тенденцией делать именно это всякий раз, когда возникала определенная ситуация». Наравне с другими людьми эпистемологи часто попадают в ловушку, ожидая, что диспозиции имеют единообразное проявление. Например, когда они осознают, что глаголы «знать» и «верить» обычно употребляются диспозиционально, они предполагают, что должны, следовательно, существовать однотипные интеллектуальные процессы, в которых эти когнитивные диспозиции были бы актуализированы. Пренебрегая свидетельством опыта, они, к примеру, утверждают, что человек, верящий в то, что земля круглая, должен время от времени проходить через некую единственную в своем роде последовательность познания, внутреннего пересмотрения и вынесения вердикта, порождающих чувство уверенности в том, что «земля круглая». На самом деле люди, конечно, не тянут подобную волюнку, но, даже если бы они так делали, а мы бы знали, что они так делают, для нас все же не было бы достоверным то, что они верят, будто земля круглая, до тех пор, пока мы не увидели, что они наряду с этим подразумевают, представляют, говорят и делают великое множество других вещей. Если бы мы обнаружили, что они подразумевают, представляют, говорят и делают все эти вещи, то мы уже не должны сомневаться в том, что они убеждены в круглой форме земли, даже в том случае, когда у нас есть веские основания думать, что внутренне они вообще никогда не прослеживали описанным выше образом исходное суждение. Напротив, сколь бы упорно и подробно ни доказывал нам и себе самому конькобежец, что лед на пруду достаточно прочен, он демонстрирует сомнения в своей правоте, если держится ближе к берегу, прогоняет детей с середины водоема, ни на минуту не забывает о мерах предосторожности или же подолгу рассуждает о том, что бы было, если бы лед проломился.

(8) Применение умственных способностей

В оценке того, является ли что-то действие разумным или нет, нам приходится, как это уже было отмечено, в некотором смысле заглядывать за контур этого действия как такового. Ибо нет каких-то особых внешних или внутренних действий, которых не могли бы случайно или «механически» совершить идиоты, лунатики, люди, находящиеся в панике, бреду или даже иногда попугаи. Однако, переводя внимание за план самого действия как такового, мы не пытаемся высмотреть некое скрытое дополнительное действие, разыгранное на предполагаемых тайных подмостках внутренней жизни действующего лица. Мы рассматриваем его способности и склонности, актуализацией которых стало данное действие. Наше исследование направлено не на причины (а fortiori не на скрытые причины), но на способности, умения, привычки, склонности и пристрастия. Мы наблюдаем, например, случай, когда солдат выстрелил быку точно в глаз. Что это удача или мастерство? Если это умение, то он может вновь попасть в глаз быка или где-то рядом, даже если усилится ветер, изменится дистанция и цель начнет двигаться. В случае если второй выстрел неудачен, его третий, четвертый и пятый выстрелы будут, возможно, ложиться все ближе и ближе к глазу быка. Ради этого он задерживает дыхание, как он обычно это делает перед тем, как нажать на спусковой крючок. Он готов дать своему соседу совет насчет поправок на ветер, рефракцию и т. д. Меткая стрельба является комплексом навыков, и вопрос о том, попал ли солдат в глаз быка по везению или потому, что он хороший стрелок, является вопросом о том, имел ли он навыки и если да, то использовал ли он их, чтобы произвести выстрел тщательно, с самоконтролем и вниманием к окружающим условиям, с учетом правил меткой стрельбы.

Чтобы решить, было ли его попадание счастливой случайностью или хорошим выстрелом, мы, да и он сам, должны принять в расчет не только этот его единственный успех. А именно: мы должны учесть его последующие выстрелы, его прошлые достижения в стрельбе, его объяснения или оправдания, тот совет, который он дал своему соседу, и множество других разнообразных свидетельств. Нет какого-то одного признака, свидетельствующего о том, что человек знает, как стрелять, однако не слишком большого набора разнородных действий обычно достаточно для того, чтобы установить, умеет солдат стрелять или нет. И только тогда, если это вообще возможно, мы решим, попал ли он в глаз быку по причине везения или же это произошло потому, что он достаточно меткий стрелок способный при желании поразить цель.

Пьяный человек делает за шахматной доской такой ход, который расстраивает стратегический план противника. Для зрителей несомненно, что это произошло благодаря везению, а не размышлению, в том случае, если у них не вызывает сомнения, что большинство ходов нетрезвого игрока нарушают правила игры или не имеют никакой тактической связи с позицией на доске, что, по всей вероятности, он не повторит этот ход в аналогичной ситуации, не оценит подобный ход, выполненный в такой же позиции кем-нибудь другим, не сможет объяснить, почему он пошел именно так, или даже описать ту опасность, в которой находился его король.

Для наблюдателей не является проблемой наличие или отсутствие тайно протекающих в душе процессов, проблема для них состоит в истинности или ложности определенных высказываний с глаголами «мог», «умел», «хотел», «стремился», а также некоторых особенностей их употребления. Ибо, грубо говоря, сознание не является предметом для множества недоступных проверке категориальных высказываний, но предметом для проверяемых гипотетических или полугипотетических высказываний. Различие между нормальным человеком и идиотом заключается не в том, что в нормальном человеке на самом деле содержится как бы два человека, в то время как в идиоте только один, а в том, что нормальный человек может сделать много такого, чего идиот сделать не в состоянии; и глаголы «мочь» и «не мочь» являются не просто случайными, а модальными словами. Конечно, при описании фактически сделанных пьяным и трезвым шахматистами ходов или звуков, произнесенных слабоумным и здравомыслящим людьми, нам приходится использовать не только выражения с «could» и

«would», но также и выражение с «did» и «didnot». Пьяный шахматист сделал ход, не размышляя и пренебрегая правилами, нормальный человек осознавал, что он говорил. В пятой главе я постараюсь показать, что коренные различия между такими событийными высказываниями, как «он сделал это неосознанно» и «он сделал это целенаправленно», должны быть прояснены не как различия между простыми и сложными событийными высказываниями, но совершенно иным способом.

Знание как, таким образом, является диспозицией, однако не сингулярной диспозицией наподобие рефлекса или привычки. Его реализации включают следование правилам, канонам или применение критериев, однако все это не является двойной операцией теоретического признания максим и последующего их практического применения. Далее, эти реализации могут быть явными или скрытыми, они могут быть реальными или воображаемыми поступками, словами, произнесенными вслух или только мысленно, картиной, написанной на холсте или стоящей перед мысленным взором. Либо они могут быть смесью того и другого.

Все эти моменты могут быть проиллюстрированы на примере рациональной аргументации. Есть особая причина для выбора этого примера, поскольку относительно рациональности человека было наговорено множество вещей. Частью (хотя лишь только частью) того, что люди понимают под «рациональностью», является «способность рассуждать убедительно».

Во-первых, отметим, что нет существенного различия в том, имеем ли мы в виду рассуждающего человека как аргументирующего самому себе или же выдвигающего аргументы вслух, выступающего, скажем, перед воображаемым или реальным судом. Критерии, в соответствии с которыми его аргументы признаются убедительными, ясными, относящимися к делу и хорошо построенными, одинаковы и для безмолвного, и для произнесенного вслух или написанного логического рассуждения. Осуществляемая в уме аргументация имеет практические преимущества сравнительной быстроты, скрытости, она не затрагивает социального окружения; устная или письменная аргументация, будучи предметом критической оценки слушающих и читающих, обладает достоинством большей основательности. Но в обоих случаях реализуются одни и те же способности интеллекта, за исключением того, что усвоение умения рассуждать в молчаливом монологе требует особой выучки.

Во-вторых, хотя в его аргументации и могут встречаться какие-то шаги, столь банальные, что человек делает их, особо над ними не задумываясь, все же большая часть доводов, по всей вероятности, никогда ранее не конструировалась. Человек встречается с новыми возражениями, дает интерпретации новым данным и устанавливает связи между элементами в ситуации, в которой они прежде не были согласованы. Короче говоря, ему приходится вносить инновации, и когда он это делает, то действует не по привычке. Он не повторяет затасканные ходы. Тот факт, что при этом он думает над тем, что он делает, очевиден не только благодаря тому, что он действует без прецедентов, но также и потому, что он готов переформулировать неясно изложенные выражения, бдительно избегает двусмысленностей или использует малейшие возможности для обращения их в свою пользу, заботится о том, чтобы не полагаться на опровержимые выводы, настороженно воспринимает возражения, не теряет основную нить рассуждения, непоколебимо следуя к своей конечной цели. Ниже будет показано, что все эти слова: «готов», «бдителен», «внимателен», «тверд» — являются полудиспозиционными, полуэпизодическими словами. Они не обозначают ни сопутствующее появление дополнительных, но внутренних операций, ни просто способности и склонности к совершению последующих действий в случае, если в них возникнет необходимость. Они обозначают что-то среднее. Опытный водитель в действительности не представляет себе и не планирует всех тех бесчисленных случайностей, которые могут неожиданно возникнуть. Нельзя также сказать, что он просто обладает способностью распознать и справиться с любой из этих случайностей, если она неожиданно возникнет. Он не предвидит, что дорогу перебежит

осел, и в то же время нельзя считать, что он к этому не готов. Его готовность совладать с подобными опасностями, если бы они возникли, проявила бы себя в совершенных им действиях. Но она также реально обнаруживает себя в образе его действий и самоконтроле даже тогда, когда ничего критического не происходит.

Существует основная черта, скрытая под всеми другими особенностями действий, совершаемых рационально рассуждающим человеком. Она заключается в том, что он рассуждает логично, т. е. избегает ошибок, приводит обоснованные доказательства и выводы, относящиеся к существу обсуждаемого вопроса. Он соблюдает правила логики точно так же, как нормы стилистики, судопроизводства, профессионального этикета и т. п. Однако вполне может быть, что, соблюдая правила логики, он не задумывается о них. Он не цитирует формулы Аристотеля себе или, например, суду. Он применяет на практике то, что Аристотель резюмировал в своей теории, описывающей подобные практики. Он рассуждает с помощью корректного метода, но не соотносится при этом с предписаниями какой-либо методологии. Правила, которые он соблюдает, становятся образом его мышления, это не внешние рубрики, посредством которых ему приходится упорядочивать собственные мысли. Короче говоря, он действует эффективно, а действовать эффективно не означает выполнять два действия. Это значит совершать одно действие, но особым образом или в определенном ключе, причем описание подобного *modus operandi* должно быть сделано в терминах таких полудиспозициональных, полуэпизодических эпитетов, как «бдительный», «внимательный», «критичный», «изобретательный», «логичный» и так далее.

То, что верно для рациональной аргументации, верно, с соответствующими модификациями, и для других осмысленных действий. Боксер, хирург, поэт и продавец применяют специфические критерии для выполнения своих особых задач, поскольку стремятся достичь надлежащих результатов. Их считают умными, умелыми, воодушевленными и проникательными не за то, как они обдумывают (если они вообще этим занимаются) предписания для выполнения своих особых действий, а за сам способ осуществления этих действий как таковых. Вне зависимости от того, планирует или нет боксер свои маневры, прежде чем их осуществить, его умение боксировать определяется в свете того, как он ведет бой. Если он Гамлет на ринге, то его заклеймят как плохого бойца, хотя, возможно, он является блестящим теоретиком бокса. Умение вести бой проявляется в нанесении и отражении ударов, а не в принятии или опровержении суждений об ударах, точно так же как и способность к рассуждению проявляется в приведении веских аргументов и обнаружении ошибок противника, а не в признании формул логиков. Аналогичным образом мастерство хирурга заключается не в его языке, высказывающем медицинские истины, но в его руках, совершающих точные движения скальпелем.

Все это было сказано не для того, чтобы поставить под сомнение или умалить ценность интеллектуальных операций, но только ради опровержения того мнения, что выполнение разумных действий влечет за собой дополнительное выполнение интеллектуальных операций. Ниже (в девятой главе) будет показано, что освоение любых, даже самых простых навыков требует определенных интеллектуальных способностей. Умение делать что-либо в соответствии с инструкциями обязательно требует понимания этих инструкций. Поэтому условием обретения любого такого умения является определенная пропозициональная компетенция. Однако из этого не следует, что применение этих умений требует сопутствующей реализации этой компетенции. Я не научился бы плавать брассом, если бы не был способен понять уроки, разъясняющие особенности этого стиля, однако теперь, когда я плаваю брассом, мне нет нужды воспроизводить эти уроки.

Человек не обладающий достаточными медицинскими знаниями, не может быть хорошим хирургом, но мастерство хирурга не тождественно знанию медицины и не является просто производным от него. Хирург, действительно, должен был узнать в процессе обучения или же собственных наблюдений и индукций огромное количество

истин, но он также должен был освоить на практике огромное количество частных случаев их применения. Даже там, где успешная практика оказывается преднамеренным применением продуманных предписаний, интеллектуальные способности, вовлеченные в применение этих предписаний на практике, не идентичны с теми способностями, которые участвуют в разумном понимании этих предписаний. Нет никакого противоречия или парадокса в том, что некий человек может характеризоваться как плохо делающий на практике то, чему он прекрасно обучает. Были вдумчивые и оригинальные литературные критики, которые отвратительным языком выражали замечательные каноны прозаического стиля. Были и другие, которые блистательным языком описывали глупейшие теории литературного письма.

Главный вопрос, который разрабатывается в этой главе, имеет существенное значение. Это фланговая атака, нацеленная на категориальную ошибку, являющуюся основанием догмы о духе в машине. Бессознательно полагаясь на эту догму, теоретики и простые люди одинаково толкуют прилагательные, с помощью которых мы характеризуем действия как «искусные», «мудрые», «методичные», «тщательные», «остроумные» и т. д., в качестве сигнализаторов местонахождения в чем-либо скрытом потоке сознания особых процессов, являющихся призрачными предвестниками или, более научно, скрытыми причинами охарактеризованных таким образом действий. Они постулируют внутренние тенеподобные действия в качестве реальных носителей разумности, обычно приписываемой внешнему акту, и полагают, что подобным образом они объясняют то, что делает этот внешний акт манифестацией умственных способностей. Они описывают внешнее действие как следствие ментального события, хотя и останавливаются, конечно, перед возникшим в этой связи вопросом: а что делает эти предполагаемые ментальные события проявлением разумности, а не ментальной неполноценности?

В противовес этой догме я доказываю, что при описании работы человеческого сознания мы не прибегаем к дескрипции вторичного комплекса неких призрачных операций. Мы описываем определенные фазы его единой деятельности, а именно те способы, которыми управляются элементы поведения человека. Мы «объясняем» сознательные действия не в том смысле, что выводим их из скрытых причин, а путем их отнесения к тем или иным категориям гипотетических или полугипотетических высказываний. Наше объяснение не имеет вида «стекло разбилось потому, что в него попал камень», а, скорее, принадлежит к другому типу: «стекло разбилось, когда в него попал камень, потому что оно хрупкое». В теоретическом плане нет никакой разницы, являются ли рассматриваемые нами действия молчаливо выполненными в голове субъекта, когда он, например, прилежно выучивает определенные теоретические операции, сочиняет шуточные стишки или решает анаграммы. Хотя, конечно, на практике разница существенна, поскольку, скажем, экзаменатор не может поставить оценку за операции, которые студент осуществляет только лишь в уме.

Однако, когда ученик произносит вслух осмысленные фразы, завязывает узлы, выполняет финты или лепит статуэтку, действия, свидетелями которых мы являемся, сами по себе показывают, что они совершаются разумно, хотя понятия, в терминах которых физик или физиолог описал бы действия ученика, не исчерпывают тех понятий, которые употребили бы его одноклассники или учителя для оценки логики, стиля или техники этих действий. Он активен и телесно, и ментально, однако это не значит, что он синхронно активен в двух разных «местах» или при помощи двух различных «двигателей». Существует только одна активность, но она такова, что допускает и требует более чем одного вида объяснительной дескрипции. Подобно тому, как нет различий в аэродинамическом или физиологическом смысле между описанием одной птицы как «летающей на юг», а другой как «мигрирующей», в то время как биологическая разница между этими описаниями велика, так нет нужды и в существовании физических или физиологических различий между описаниями одного человека как бормочущего и

другого как говорящего осмысленно, хотя риторические и логические различия здесь огромны. Возможное теоретическое истолкование в духе утверждения «сознание есть место самого себя» неверно, ибо сознание не является «местом» даже в метафорическом смысле. Напротив, шахматная доска, сцена, школьная парта, судебная скамья, сиденье водителя грузовика, мастерская и футбольное поле среди прочего являются его местами. Здесь люди трудятся и играют, глупо или разумно. «Сознание» не есть имя некой другой личности, которая работает или проказничает позади непроницаемого экрана; оно не название другого места, где совершается работа или устраиваются игры; оно также и не имя какого-то другого инструмента для совершения работы или другого инвентаря для организации игр.

(9) Понимание и непонимание

Через всю эту книгу проводится мысль, что, когда мы характеризуем людей с помощью ментальных предикатов, мы не делаем непроверяемых заключений относительно каких-либо призрачных процессов, протекающих в недоступных для нас потоках сознания. Мы описываем способы и манеры выполнения людьми элементов их по большей части публичного поведения. Верно, что при этом мы идем дальше их наблюдаемых действий и произносимых ими слов, но это движение вне, не есть движение «за» в смысле выведения следствий из скрытых причин; это продвижение в смысле принятия во внимание, прежде всего тех способностей и склонностей, осуществлением которых являются их действия. Но этот пункт требует дополнительных разъяснений.

Человек, не умеющий играть в шахматы, может, тем не менее, наблюдать за игрой. Он видит производимые ходы так же ясно, как видит их и его разбирающийся в шахматах сосед. Но ничего не понимающий в игре наблюдатель не может сделать то, что может его сосед, — оценить мастерство или его отсутствие у игроков. Так в чем же разница между простым наблюдением действия и пониманием того, что наблюдается? В чем, если взять другой пример, разница между выслушиванием того, что говорит оратор, и уяснением смысла услышанного?

<...>

Прежде чем мы завершим наше исследование понимания, необходимо сказать несколько слов о частичном понимании и о непонимании.

Мы уже обращали внимание на определенный параллелизм и определенное несоответствие между понятиями знания что и знания как. Сейчас нужно отметить еще одно проявление такого несоответствия. Мы никогда не говорим, что человек имеет частичное знание факта или истины, за исключением особого случая, когда он обладает знанием части корпуса фактов или истин. Мы можем сказать о мальчике, что он обладает частичным знанием о графствах Англии, если он знает некоторые из них и не знает остальные. Однако мы не можем сказать, что он имеет неполное знание о том, что Суссекс является английским графством. Или он знает этот факт, или нет. С другой стороны, вполне корректно и нормально говорить о том, что человек лишь частично знает то, как сделать что-либо, т. е. что он обладает определенным ограниченным умением. Обычный шахматист достаточно хорошо знает игру, однако чемпион знает ее лучше, но даже чемпиону можно еще многому научиться.

Это относится, как мы можем предположить, и к пониманию. Простой шахматист может отчасти проследивать тактику и стратегию чемпиона; возможно, после напряженных тренировок он будет полностью понимать методы, использованные чемпионом в конкретных партиях. Но он никогда не сможет полностью предугадать, как чемпион будет бороться в следующем турнире, и никогда не будет столь же быстро и уверенно интерпретировать ходы чемпиона, сколь быстро и уверенно их делает или поясняет сам чемпион.

Обучение как или совершенствование умения не похоже на обучение что или получение информации. Истины могут быть переданы, способы действия — только привиты; в то время как освоение этих способов суть постепенный процесс, передача информации может быть сравнительно внезапной. Имеет смысл спросить о том, в какой момент кто-то узнал некую истину, но не о том, в какой момент он освоил некое мастерство. «Отчасти натренированный» («part-trained») — значимое выражение, «отчасти проинформированный» («part-informed») — нет. Тренировка есть искусство постановки задач, с которыми ученики пока еще не справляются, но которые со временем станут для них разрешимыми.

Идея непонимания не вызывает общетеоретических затруднений. Когда тактика игрока в карты неправильно истолковывается его соперниками, то маневр, который, как они думают, они распознали, на самом деле является возможным маневром данной игры, хотя и не тем, что проводится игроком. Только тот, кто знает правила игры, может проинтерпретировать его игру как исполнение упомянутого маневра. Непонимание является побочным продуктом знания как. Лишь тот человек, который хотя бы частично владеет русским языком, может извлечь неверный смысл из русской фразы. Ошибки являются реализацией умений.

Неверные интерпретации не всегда возникают из-за отсутствия квалификации или внимания у наблюдателя; иногда они происходят из-за небрежности, а иногда — как раз из-за хитрости и ловкости исполнителя или рассказчика. Случается и так, что оба лица проявляют все надлежащие умения и навыки, но выполненные ими действия или высказанные слова оказываются в действительности составляющими двух или более разных предприятий. Например, первые десять движений, предпринятых для завязывания одного узла, могут быть идентичными первым десяти движениям, необходимыми для завязывания узла другого вида, а набор посылок, подходящих для одного заключения, может равным образом подходить для выведения другого заключения. В этом случае неверные интерпретации внешнего наблюдателя могут быть пронизательными и хорошо обоснованными. Их ошибка заключается только в поспешности. И притворство является искусством, эксплуатирующим эту возможность.

Очевидно, что там, где возможно непонимание, там возможно и понимание. Было бы абсурдно предполагать, что мы всегда неверно истолковываем действия, свидетелями которых являемся, ибо мы не могли бы даже научиться истолковывать неверно, если бы не учились вообще истолковывать, а этот процесс включает в себя обучение не делать неверных толкований. Неправильные интерпретации в принципе исправимы, и это является одной из ценностей полемики.

(10) Солипсизм

Современные философы обеспокоены проблемой нашего знания о сознании других людей. Связав себя догмой о духе в машине, они обнаружили, что невозможно найти какое-либо логически удовлетворительное доказательство, оправдывающее веру человека в существование других сознаний помимо собственного. Я могу быть свидетелем того, что делает ваше тело, но я не могу наблюдать за деятельностью вашего сознания, и мои претензии на то, чтобы делать заключения относительно работы вашего сознания на основании движений вашего тела, обречены на неудачу, ибо посылки для подобного рода заключений оказываются либо неадекватными, либо непознаваемыми.

Теперь мы можем наметить путь для выхода из этого мнимого затруднения. Я обнаруживаю, что другие сознания существуют, в понимании того, что говорят или делают другие люди. Придавая смысл тому, что вы говорите, оценивая ваши шутки, распознавая вашу шахматную стратегию, прослеживая ваши аргументы и выслушивая то, как вы находите бреши в моей аргументации, я не делаю выводов о работе вашего сознания, а отслеживаю ее. Конечно же, я не просто слышу производимые вами звуки и не

просто вижу совершаемые вами движения. Я понимаю то, что слышу и вижу. Однако это понимание не является выводом о скрытых причинах. Оно является оценкой того, как осуществляются действия. Обнаружить, что большинство людей обладают сознанием (хотя к идиотам и младенцам это не относится), значит просто установить, что они способны и склонны делать определенного рода вещи, и мы определяем это, будучи свидетелями того рода фактов. Реально мы не только обнаруживаем, что существуют другие сознания, мы узнаем то, какими особыми свойствами интеллекта и характера обладают конкретные люди. Фактически нам знакомы подобные характеристики задолго до того, как мы способны осознать такие общие высказывания, как Джон Доу обладает сознанием или что существуют другие сознания помимо нашего собственного. Точно так же мы узнаем о том, что камни твердые, а тесто мягкое, что котята теплые и активные, а картофелины холодные и инертные, задолго до того, как мы усваиваем высказывания о том, что котята суть материальные объекты или что материя существует.

Бесспорно, есть такие относящиеся к вам факты, которые я могу выяснить, только лишь (или лучше всего) услышав их от вас. Окулисту приходится спрашивать у своего пациента, какие буквы он видит правым и левым глазом и как отчетливо он их видит; врачу приходится спрашивать больного, где у него болит и на что эта боль похожа; психоаналитику нужно расспросить клиента о его снах и мечтаниях. Если вы не разгласите содержание своего безмолвного монолога и других ваших представлений, то у меня не будет какого-либо другого надежного способа, чтобы выяснить, что вы говорили или представляли про себя. Однако последовательность ваших ощущений и представлений — не единственное поле, на котором проявляются ваши способности и характер. Возможно, только для лунатиков это нечто большее, чем маленький уголок этого поля. Я могу установить большую часть из того, что я хочу знать о ваших способностях, интересах, пристрастиях, антипатиях, методах и убеждениях, наблюдая совершаемые вами внешние действия, из которых наиболее важны ваши высказывания и письменные документы. Вопрос же о том, как вы производите ваши представления, включая мысленные монологи, является вспомогательным.

Вопросы

1. Как в общих чертах решается вопрос о соотношении теории и практики у Райла?
2. В чём различие между «знанием как» и «знанием что»?
3. Что понимает Райл под «интеллектуалистской легендой»?
4. Какие возражения выдвигает Райл против «интеллектуалистской легенды»?
5. Должно ли разумное действие порождаться и направляться предварительной интеллектуальной операцией?
6. В чём суть традиционной теории сознания? В чём заключается её ошибочность, согласно Райлу?
7. «То, что делает вербальную операцию проявлением интеллекта, не зависит от того, что делает ее публичной или приватной». Как Райл поясняет эту мысль?
8. На чём основывается использование идиомы «в уме»? Почему такое словопотребление Райл считает неудачным?
9. На каких примерах Райл иллюстрирует различия двух типов знания — «знания что» и «знания как»?
10. В чём различие между привычками и умственными способностями?
11. «Человек не обладающий достаточными медицинскими знаниями, не может быть хорошим хирургом, но мастерство хирурга не тождественно знанию медицины и не является просто производным от него». О чём свидетельствует данный пример?
12. Правомерно ли видеть в действиях человека выражение его умственных способностей?

13. Чем отличаются друг от друга процесс постижения истины и процесс освоения мастерства?
14. В каком смысле и почему непонимание является побочным продуктом «знания как»?
15. Как соотносятся феномены *понимания* и *непонимания*?

10. Лопатин Л.М. Аксиомы философии (1905)

ЛОПАТИН Лев Михайлович [1(13) июня 1855, Москва – 8(21) марта 1920, там же] – русский философ и психолог.

Лопатин Л.М. Аксиомы философии (Научное мировоззрение и философия)

Предлагаемая статья представляет продолжение моих статей, помещенных в этом журнале² в 1903-1904 гг. под общим заглавием «Научное мировоззрение и философия». С тех пор различные обстоятельства отвлекли меня от исследования затронутых там проблем. Между тем некоторые из этих проблем представляются мне настолько важными, что мне не хотелось бы бросить их рассмотренными лишь наполовину. В особенности я не хотел бы, не кончив, бросить спор с проф. В.И. Вернадским по одному очень существенному пункту. Проф. Вернадский в своей замечательной статье «О научном мировоззрении», убежденно настаивая на равноправности мировоззрений научного, философского и религиозного в духовной жизни человечества, признает, однако, при этом, что только в некоторых частях научного мировоззрения содержатся обязательные для всех людей и необходимо признаваемые истины; что касается философии, то в ней никаких общеобязательных положений и выводов нет, – все содержание философских систем составляет плод личного вдохновения их авторов и, стало быть, в них все субъективно.

Я не могу примкнуть к сделанной проф. Вернадским оценке и выступил в моей последней статье защитником положения, что в философии существуют общепризнанные истины. При этом я старался прежде всего показать, что выражение общепризнанная истина может иметь разный смысл. В философии нет общепризнанных истин в том смысле, чтобы в них никому и никогда нельзя было сомневаться и поднимать против них возражения и споры. Таких истин нет и в науке, – сомневаться можно и в аксиомах математики, не говоря уже об индуктивных обобщениях из конкретных фактов. При сильном желании сомневаться можно положительно во всем и даже выставлять для того правдоподобные основания. Но в философии есть общепризнанные и общеобязательные истины в том значении слова, что они, несмотря ни на какие сомнения и споры, сохраняют свою внутреннюю убедительность для каждого ума и имеют над ним такую практическую власть, что даже те, кто в них сомневается, постоянно и невольно ими пользуются как непреложными критериями всех своих суждений, когда перестают упражнять на них свой скептицизм. Доказательство необходимости этих истин для нашего разума заключается именно в невозможности по отношению к ним серьезного и до конца проведенного сомнения. Такие истины, ввиду их непосредственного убедительного характера, я назвал аксиомами философии. Это не значит, что их надо принять на веру, без критики, как некоторые раз навсегда нам открытые неподвижные догмы. Напротив, я неоднократно настаивал, что они очень нуждаются в умозрительном анализе, в осторожном установлении их действительного смысла, в их рациональном оправдании против возможных нападений скептицизма. Я привел несколько примеров таких аксиоматических истин, разделив их на две группы. К первой группе относятся истины с очень общим содержанием, которые распространяются на все понимаемое нами. Сюда принадлежат: принцип тождества (всякая вещь есть то, что она есть, а не что-нибудь другое), закон причинности (всякое действие имеет причину и всякая причина обнаруживается в действии), принцип субстанциальности (во всяком действии, явлении и состоянии что-нибудь действует, является и испытывает состояния), принцип объективности нашей мысли (что с совершенной необходимостью мыслится о каком-

² Вопросы философии и психологии.

нибудь предмете ввиду его данных свойств и отношений, в самом деле принадлежит ему). Ко второй рубрике я отнес положения с более частным и конкретным метафизическим и психологическим смыслом. Таковы: признание нашего собственного бытия как сознающих существ; признание нашей способности действовать от себя, по собственному почину и по своей воле; признание других одушевленных существ, кроме нас, т.е. признание чужого одушевления; признание бытия внешнего мира или вообще отличной от нас и по отношению к нам самостоятельной действительности и нашей принудительной зависимости от нее.

Все перечисленные истины обнимаются одним общим признаком: каждая из них может служить образцом утверждений, в которых можно сколько угодно сомневаться на словах, но которых нельзя совсем отвергнуть. На целом ряде примеров я показал, как бесплодны были сделанные в истории философии попытки отказаться от некоторых из них. Я старался показать, далее, что, по крайней мере, по отношению к их большинству действительное отречение от них было бы полным самоуничтожением разума: такое отречение фактически немислимо, пока мы рассуждаем и думаем.

Против изложенных до сих пор выводов были высказаны некоторые возражения, из которых я остановлюсь на двух, потому что они относятся к самому существу дела. Во-первых, мне указывали, что многие из приведенных аксиоматических положений просто представляют собою законы нашего разума. Другое возражение, отчасти связанное с первым, является более серьезным. Его можно формулировать так: обязательность и убедительность для нас аксиом философии ничего не говорят за их объективную достоверность; ничто не мешает думать, и даже это приходится предположить прежде всего, что их значение чисто субъективное, хотя и общечеловеческое; все люди смотрят на вещи под их углом, но это вовсе не значит, что сами вещи, данные независимо от нас, подчиняются нашим углам зрения; итак, в этих аксиомах нельзя видеть принципы, способные лечь в основу нашего объективного знания и понимания мира.

Что касается первого возражения, то я не совсем понимаю, почему оно в этом случае может служить возражением? Ведь оно скорее является категорическим подтверждением моей оценки. Каждая аксиома тем более прочна и тем могущественнее ее обязательность для нашей мысли, чем глубже она коренится в самой организации нашего ума. Дело не в том, как мы назовем рассмотренные истины – аксиомами, законами разума или еще как-нибудь. Важно то, что эти предполагаемые законы разума с неизбежностью облекаются в теоретические формулы с определенным онтологическим и метафизическим содержанием.

По поводу второго возражения я скажу следующее. Мыслимость чисто субъективного значения приводимых аксиом должна быть отчетливо показана, а не утверждаема голословно. Я, с своей стороны, в предшествующих главах старался со всевозможной ясностью установить, какая наглядная несообразность получится в том случае, если мы все рассмотренные там аксиомы признаем только за субъективную иллюзию. Ведь среди них, между прочим, находится принцип объективности нашей мысли. Совсем от него отказаться явно невозможно – это означало бы отречься от самой мысли, от какой бы то ни было верности и правомерности наших суждений – все равно, в теоретической или практической области. Как я могу с сознательной серьезностью о чем-нибудь говорить или думать, когда в то же время я буду твердо уверен, что из моих речей и мыслей ничего выйти не может, кроме совершенно субъективного вздора? И вот я спрошу: что значило бы эту аксиому объективности нашей мысли признать только за наш хотя невольный, но все же совершенно субъективный угол зрения? Оценив ее так, разве мы не провозгласили бы тем самым ее решительного отрицания, – ведь весь смысл ее в том, что наша мысль не только субъективна. А попробуем действительно и до конца отречься от этой аксиомы! Аналогичные соображения относятся и к аксиомам о бытии чужого сознания, внешнего мира и т.д. Совершенно ясно, что принять их чистую субъективность – значит отрицать их.

На это, вероятно, ответят: субъективно мы вынуждены не только эту аксиому, но и многие другие принимать за объективные истины; но это все же не препятствует тому, что такая вынужденность имеет лишь субъективное значение и ничего не говорит за внемисленную объективную достоверность аксиом. Такое рассуждение можно было бы, пожалуй, признать

довольно тонким, если б оно так подозрительно не напоминало простое противоречие в словах. Одно должно считаться ясным: бремя доказательства подобных рассуждений всецело должно лежать на их защитниках; и это доказательство должно вестись вполне серьезно, ввиду огромной важности вытекающих из него заключений, – ведь им обосновывалась бы абсолютная иллюзорность разума.

Поэтому такое доказательство едва ли может ограничиваться элементарными соображениями о том, что из своей мысли мы выскочить не можем и что, стало быть, если она и обманывает нас сплошь, мы этого все равно не заметим.

Во-первых, подобные аргументы говорят только об отвлеченной возможности обманчивого характера нашей мысли, ничем не обосновывая его действительности или даже только вероятности. Во-вторых, и это имеет еще большее значение, они исходят из такой точки зрения, на которой кончаются все логические критерии. Субъективизм, так оправдываемый, совсем неуязвим ни для каких возражений. На самые убедительные и сильные доказательства против него он будет однообразно отвечать: все эти доказательства все-таки суть мысли и их убедительность есть убедительность мыслей, а мысль может нас обманывать. Такая неуязвимость составляет известное преимущество рассматриваемой аргументации, но она же выводит эту последнюю из ряда предметов, подлежащих философскому обсуждению. Мне уже неоднократно приходилось говорить, что не со всяким сомнением может иметь дело философия, а только с сомнением логически мотивированным. Если бессилие и призрачность человеческой мысли с логическим правдоподобием выводятся из предварительного исследования природы человеческого разума, такое выведение, конечно, имеет все права на философский суд; но если кому-нибудь просто в мысль не верится, как с таким человеком спорить? Здесь мы уже сталкиваемся с личным настроением; такой скептицизм есть явление патологическое, в иных случаях его, может быть, следует лечить, но какие-нибудь логические опровержения по отношению к нему едва ли будут целесообразны.

Поэтому я твердо стою на том, что выставлять субъективистический взгляд на разум как истину в себе обязательную есть прием логически недозволительный. Субъективная иллюзорность мысли в том широком и категорическом значении этого понятия, которое неизбежно получается, когда вопрос идет о чистой субъективности всех аксиом философии, должна быть оправдана и доказана, насколько здесь может идти речь о доказательствах, хотя бы в смысле наиболее вероятного предположения о природе нашего разума и об его отношении к познаваемой действительности. Однако и с этой последней уступкой проблема все же получает чрезвычайно прихотливый вид.

Показать, что принципы тождества, объективности мысли, достаточного основания и т.д. призрачны и ложны, опираясь, однако, во всем ходе аргументации на них же, потому что других принципов у нашей мысли нет и без них она не может сделать ни шага. Показать, далее, что только такой мир вероятен, который совсем немислим ни в каких отношениях, в котором нет ни вещей, ни свойств, ни причин, ни действий, ни связей, ни законов, ни сил, ни явлений, ни тел, ни сознаний, в котором вообще совсем нет ничего такого, что мы можем понять и представить. Показать, наконец, что в таком толковании разума и мира нет никакого логического противоречия, хотя ведь только в том мы и усматриваем логическое противоречие, что не согласуется с законами мысли. . . Вот в чем задача!

Тем не менее я еще раз должен обратить внимание читателя на то, что такая трудность последовательного проведения скептической и субъективистической точки зрения на аксиомы философии никак не освобождает нас от необходимости критически обосновать и оправдать их объективное значение и смысл. Если субъективизм, догматически провозглашаемый, требует доказательства, не менее требует доказательства и объективная оценка процессов мысли. Было бы легким, но едва ли уместным выходом из всех затруднений просто провозгласить аксиоматические положения философии объективными истинами только за их субъективную убедительность и за их неотделимость от организации нашего ума. Как я говорил раньше, если какая-нибудь истина вызывает против себя логически продуманное сомнение, она тем самым нуждается в обосновании; между тем все положения, приводимые нами в виде примеров

философских аксиом, в разные времена вызывали весьма обдуманые сомнения. Выставлять без дальнейших рассуждений догматическое требование покорной веры в эти положения – значило бы скорее дразнить скептицизм, чем успокаивать его. Так, по крайней мере, всегда бывало в истории мысли. Да если бы даже все согласилось на такое решение, немедленно возник бы далеко не шуточный вопрос: как именно формулировать естественные верования нашего разума? А при таком формулировании каким образом избежать исследования рассматриваемых истин по их существу и внутреннему смыслу, независимо от чьих-либо верований и мнений?

На проблеме причинности мы уже могли убедиться, что изложить со всею точностью, что именно признается всеми по отношению к каким-нибудь понятиям и принципам, – вещь вовсе не легкая. Мы все одинаково не можем мыслить ничего реального, не предполагая для него причины где-нибудь и в чем-нибудь; но когда философы начинают решать вопрос о том, что же обозначает это предположение – что именно в нем предполагается, – они выставляют объяснения, которые не только не представляются по себе очевидными для обыкновенного ума, но даже способны невольно повергнуть его в недоумение и смущение. По давно укоренившейся традиции, почти все философские школы сливают причинность с абсолютным единообразием в течении явлений природы, или, что приблизительно одно и то же, с роковой необходимостью всего происходящего на свете; причинность через это оказывается противоречащею противоположностью не только случайности, но и свободы. И простой человек с изумлением спрашивает себя: как же он до сих пор ни разу не заметил, что, предполагая для своих действий, так и для всяких других, причины и поводы, он тем самым мысленно лишал себя свободы и личной инициативы в своих поступках и обращал себя в беспомощную игрушку тяготеющего над ним внешнего рока?

Мне кажется, можно привести и другой пример подобного разногласия между общепризнанным смыслом принципа и его философской формулировкой. Я разумею принцип субстанциальности, по существу весьма близкий к причинности. Я убежден, что для всех понятный и всеми невольно признаваемый смысл этого принципа получает очень простое, хотя в то же время и очень общее выражение: во всяком действии, явлении, свойстве и состоянии что-нибудь действует, является, обладает свойством и испытывает состояние. Эта мысль о действующем, обладающем свойствами, являющемся и испытывающем состоянии есть неизбежная логическая категория, которая загорается в уме каждый раз, когда вдет речь о каких-нибудь действиях, свойствах, явлениях, состояниях. Она и обозначается термином субстанция в его общелогическом значении.

Действие, в котором, однако, никто и ничто не действует, реальное свойство, которое, однако, ничему не принадлежит, явление, в котором ничто и ничему не является, состояние, которое ничем не переживается и не испытывается, едва ли лучше уместаются в нашем уме, чем круглый квадрат, четырехугольный треугольник, деревянное железо и другие подобные ни с чем несообразные вещи. Субстанция и явление, субстанция и свойство, субстанция и состояние или действие суть соотносительные, взаимно подразумеваемые понятия, которые неотделимы друг от друга и которые теряют друг без друга всякий смысл. Именно с этим значением всеобщей логической категории выступило понятие субстанции и равносильное ему понятие сущности в истории философской мысли. Но вместе с распространением картезианских идей его постигла печальная судьба. Смысл его был беспощадно сужен и получил предвзятое метафизическое толкование. Декарт признал субстанцией только то, что для своего бытия не нуждается ни в чьей помощи. Лишь в несобственном и неточном значении соглашается он называть субстанциями тела и души, которые для своего существования нуждаются только в Боге. Как во многих других случаях, пример Декарта и в толковании этого термина оказал решающее действие: понятие о субстанции как о бытии, ни с чем не связанном и ни от чего не зависящем, перешло к окказионалистам, к Спинозе, к Лейбницу, пережило даже реформу Канта и глубоко отразилось на представлениях о субстанциальности в некоторых системах немецкого идеализма. В таком преобразовании термина самом по себе взятом не было еще большой беды. Дурно вышло то, что при этом в общей логике его ничем не заменили или, по крайней мере, не заменили последовательным и сознательным образом. Между тем субстанция, как общелогическая

категория, с точки зрения которой наш ум обо всем судит, не только не исключает зависимости одних существующих субстанций от других, а скорее необходимо предполагает такую зависимость. Ведь мы главным образом и прежде всего говорим о субстанциях там, где имеем свойства, действия, явления, состояния, а все подобное едва ли легко объяснить и понять без мысли о взаимодействии реальных центров бытия. Ввиду этого субстанция абсолютно независимая, бесконечная, божественная есть субстанция совсем особого рода, и, может быть, во избежание недоразумений было бы более целесообразно называть ее, по сравнению с субстанциями в общем смысле, бытием сверхсубстанциальным.

И вот всех этих необходимых различий сделано не было, или они делались в очень недостаточной и недоговоренной форме, и получалось нечто аналогичное тому, что мы видели на понятиях причинности и единообразия природы. Общелогическое значение понятия субстанции и его специально метафизическое значение смешались и спутались между собою. Хотя именем субстанции обозначали бытие абсолютное, божественное и возвышенное, но при этом все-таки держались старого логического и онтологического взгляда, что, кроме субстанций и их свойств, действий, состояний и т.д., в реальном мире ничего нет. А из этого сам собой возникал весьма решительный метафизический вывод: что не есть субстанция в абсолютном, высшем, божественном смысле, то может быть только свойством, явлением или состоянием чего-то другого. Система Спинозы представляет классический образец такого способа толковать действительность, не остановившегося ни перед такими заключениями. Для внимательного читателя «Этики» Спинозы должно быть ясным, как тесно связана вся его аргументация с его первыми определениями. Эти определения, в глазах Спинозы, суммируют логически самоочевидное и исчерпывающее различие основных возможностей бытия. Между тем в них резче, чем у кого-нибудь другого, выдвинут, как единственный, тот абсолютный смысл понятия субстанции, о котором я говорил сейчас, а все другое характеризуется как свойство или состояние такой субстанции. Этим все решалось заранее. И напротив, если отбросить совсем эти определения, тогда для превращения всех вещей в свойства и состояния одной бесконечной вещи, составляющего самый корень мироздания Спинозы, едва ли найдутся в его размышлениях другие столь же прочные и ясные основания.

И от подобного смешения в сущности далеких друг от друга понятий не всегда бывают свободны и мыслители нашего времени. Мне это пришлось испытать на себе самом лично. Я имею в виду споры, возникшие в Московском Психологическом обществе, а отчасти и в текущей литературе, по поводу моих психологических статей, в которых я пытался доказать субстанциальную природу нашей души как субъекта состояний нашего сознания. В отношении критиков к моим выводам сразу сказало издали идущее картезианское предубеждение, об источнике которого они думали менее всего и которое все-таки чрезвычайно мешало им стать на точку зрения противника. По большей части их возражения содержали одну и ту же мысль: наш дух не есть такой абсолютный субъект, который был бы независим от тела и вообще от внешних влияний и который сам от себя чистым творческим актом порождал бы весь состав нашей психической жизни; итак, он представляет собою лишь явление – по крайней мере, лишь таким мы его знаем; реальная субстанция нашего собственного духа никогда и ни в чем нами не воспринимается. Мои критики не замечали, что я употребляю слово субстанция в другом смысле, нежели они, и не вношу в него никаких картезианских ограничений. Я все время стою на той простой общелогической точке зрения, для которой никакое свойство немислимо без вещи, действие невозможно без деятельной силы, явление есть абсурд без выражающейся в нем реальной сущности. Поэтому для меня субстанция и ее акты и состояния суть понятия соотносительные в самом строгом значении слова: они не только не мыслятся врозь, но и не существуют врозь; как действия и состояния суть ничто без объединяющей их и переживающей субстанциальной основы, так и субстанция есть со-вершенное ничто вне своей жизни и деятельности; логически и реально они содержатся друг в друге, так что, воспринимая одно, мы тем самым непременно воспринимаем другое. Поэтому, далее, я смотрю на все попытки обособления каких бы то ни было субстанций от их собственных свойств и действий во что-то от них независимое и отдельное и в них не выражающееся как на плод фальшивой логической и

метафизической абстракции. Мне кажется, в пользу такой оценки рассматриваемых понятий я также могу сослаться на хорошую традицию: в объяснении субстанциальности нашего сознающего духа на авторитет самого Декарта, – в принципиальном толковании отношения понятий о субстанциальной и феноменальной действительности на лучших представителей немецкого идеализма после Канта. При этом, обращаясь к термину субстанция, я, конечно, дорожу не словом. Как бы ни были соотносительны понятия субстанции и явления, это все же разные понятия, каждое из которых имеет свою особую логику. В свете понятия субстанции получают смысл и обоснование внутреннее единство нашей психической жизни при многообразии ее содержания, пребывающая ее устойчивость при неудержимой текучести, захват сознанием в одну целостную картину прошлого и будущего рядом с настоящим, наконец, проникающий все изгибы психического бытия творческий и деятельный характер нашего духа. А ведь все это наиболее существенные черты душевной жизни. Напротив, абстрактное понятие чистого явления, оторванное от всех предположений о какой бы то ни было субстанциальной силе, находится с указанными особенностями психического существования в явном разногласии. И вот, наперекор всем данным психологического опыта понятие явления все же постоянно выставляется вперед в угоду метафизическим предрассудкам, соединенным с установившимся употреблением слова субстанция. И сколько можно было бы привести в истории философии других ошибок мысли, внушенных аналогичными злоупотреблениями терминологией.

Как мы сейчас видели, заблуждения могут коснуться даже аксиом, по крайней мере, насколько дело идет об их объяснении, обосновании и формулировке. Их значение для каждого ума этим, конечно, не уничтожается, но все же их неправильное и одностороннее изложение, внесение к их смысл произвольных и случайных ограничений неизбежно дают им вид спутанный, искаженный, оторванный от настоящих логических мотивов их признания. Естественным плодом такого извращения является скептицизм, питаемый и оправдываемый недостатками выработанной формы, но смело распространяемый и на самое ее содержание. Если так приходится говорить даже о наиболее общих аксиомах философии, которые по смыслу своему в самом деле тесно сливаются с основными законами нашего разума, то тем более это оказывается верным, когда вопрос идет о философских аксиомах с более конкретным содержанием. То, что я называю аксиомами философии, раньше иногда называли естественными верованиями разума. И вот приходится иметь в виду одно очень важное обстоятельство: эти верования далеко не в одинаковой степени отчетливы и ясны. Если это верования, – между ними есть очень смутные верования. И даже когда они не могут быть названы смутными, они все же по большей части имеют очень общий, а потому и несколько неопределенный смысл. В этом заключается постоянный источник соблазна для комментирующих их философов дополнять их из своей головы, соответственно заранее составленным понятиям о вещах. Такое пополнение происходит тем незаметнее, что философы обыкновенно бывают так же твердо убеждены в своих взглядах, так и в тех аксиомах, которые они стараются объяснить.

Возьмем аксиому внешнего мира, или нашу веру во внешний мир. В какой-нибудь внешний мир непременно верит каждый человек; невозможно со всею серьезностью выдержать и провести до конца убеждение, что, кроме меня и моих субъективных состояний, никого и ничего на свете нет, – об этом уже достаточно пришлось говорить в предыдущих главах. И тем не менее как поразительно различны человеческие представления о внешней действительности! Как не похожи взгляды на внешний мир дикаря и человека культурного. И, в свою очередь, у культурных людей как бесконечно разнообразны толкования одной и той же веры. Для картезианца во внешних вещах нет ничего, кроме пространства, для монадологиста в них нет никакого пространства; для материалиста в них нет ничего, кроме материи, для энергетиста – ничего, кроме энергии. Стронник заурядного натурализма отождествляет всю внешнюю реальность с бесчисленными телесными атомами, рассыпанными в необозримо огромном пространстве, – напротив, последователь Берклея думает, что вне его существуют только другие подобные ему духи и бесконечный Бог, созерцающий в себе чисто идеальную картину

вселенной и уделяющий отдельные отрывки этой картины сознанию конечных духовных тварей. Между тем все эти люди какой-то свой внешний мир признают. Что есть однородного в их признании и как формулировать их общую веру? И как провести рубеж между тем, что в их убеждениях есть одинакового, и тем, что каждый из них вносит на свой страх в свой умственный обиход? А ведь это непременно нужно сделать: только тогда мы будем знать, что есть действительно аксиоматического в этой неуловимой пестроте воззрений. Пускай верование, о котором идет речь, в своем естественном и непосредственном виде смутно и обще: мы его прежде всего должны формулировать именно таким, каково оно есть, во всей его смутности и общности. Лишь тогда мы будем знать, что в нем нужно уяснить, оправдать и оценить. И наоборот, если мы вместо его действительного содержания подставим свою собственную рациональную формулу, продиктованную предпосылками ранее усвоенного нами мировоззрения, мы будем иметь не его, а нечто совсем другое.

Или возьмем аксиому нашей самодеятельности, иначе – веру в свободу нашей воли. Эта вера также присутствует в каждом человеке: кто с абсолютной уверенностью убедился бы, что все его будущие поступки все равно непременно совершатся, и притом именно в том единственном виде, как они могут совершиться по непреложному ходу вещей, он, конечно, ничего бы не стал делать. И тем не менее как различно понимают люди свою свободу! Одни приписывают себе силу безразличного произвола, т.е. неограниченную способность действовать при всяких данных обстоятельствах и при каком угодно характере на всевозможные лады и в самых противоположных направлениях; другие видят в свободе присущую нравственной личности власть предпочитать веления разума темным внушениям чувства и страсти; для третьих свобода есть скрытое качество нашего умопостигаемого существа, которое никогда не превращается в эмпирически наглядные факты. Толкования веры могут быть очень разнообразны, но сама вера в нашу способность быть инициаторами своих действий все же является неизбежным достоянием каждого. Будет ли правильно, если мы эту веру сразу облечем, положим, в форму теории безразличного произвола? Мы на это в такой же мере не имеем права, как и отождествлять причинность с единообразным течением природы или субстанциальность с бесконечным божественным бытием.

Мы должны считать за общепонятные и общепризнанные истины разума только такие, которые действительно каждым признаются и понимаются, даже когда от них хотят отказаться и отделаться. Если эти истины иногда по содержанию своему неопределенны и общи, их надо брать в этой их неопределенности и общности, все-таки ничего не добавляя от себя. Но каким же пользоваться критерием при таком выделении действительного и первоначального содержания философских аксиом от невольных наслоений, привносимых к ним индивидуальной мыслью? Мне представляется, что этот критерий подсказывается самым существом дела: аксиомы суть истины очевидные; следовательно, в них надо оставлять только то, что в самом деле очевидно. Ведь очевидность есть критерий всяких аксиом, не только аксиом философии. Во всяком случае, в ней дается безошибочная отрицательная мерка: не вносить в аксиомы ничего, что не обладало бы непосредственно убедительным содержанием. Конечно, эта очевидность в приложении к аксиомам философии сама по себе составляет интересную и сложную гносеологическую и психологическую проблему. По отношению к некоторым более конкретным аксиомам она обладает скорее производным, чем первоначальным характером. Например, аксиома внешнего мира или аксиома существования чужого сознания находят свою логическую опору и рациональное обоснование в принципах причинности и субстанциальности и без них едва ли могли бы претендовать на объективную логическую достоверность. Тем не менее и их можно рассматривать как аксиомы, ввиду их безусловной общепризнанности и ввиду тех наглядных, гнетущих и для ума неуместимых несообразностей, к которым приводит их совершенное и до конца последовательное отрицание, хотя при логическом раскрытии этих несообразностей мы не обойдемся без помощи других аксиом и принципов. По этому поводу приходится сделать важное замечание: аксиомы философии не представляют из себя чего-нибудь абсолютно разрозненного, – напротив, они тесно связаны между собою и предполагают друг друга. И тем не менее каждая из них обладает своим особым содержанием и пользуется

общепризнанную убедительностью как таковая. Эта убедительность для большинства умов остается совершенно непосредственной и, так сказать, интуитивной. Но для философа ставится задача возвести ее в свет ясной мысли во всей полноте ее логических мотивов. Лишь тогда в общепризнанных истинах действительно отделится очевидное от только вероятного, а также и от таких предположений, которые, может быть, и верны сами по себе, но все же не коренятся в самоочевидных началах нашей мысли.

В таком уяснении, точном и адекватном выражении и всестороннем обосновании и оправдании общепризнанных истин разума о вещах заключается одна из существеннейших задач онтологии, т.е. той части философии, в которой исследуются наиболее общие и основные понятия и принципы нашего миропонимания. И действительно, подобную задачу умозрительная онтология всегда себе ставила и посильно решала. И если тем не менее указываемая проблема до сих пор не нашла себе решения полного и окончательного, – в этом отчасти можно видеть убедительное доказательство ее трудности, отчасти признак того, какую огромную роль в приговорах философов играют их предвзятые взгляды.

ТИПИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ ФИЛОСОФИИ (Научное мировоззрение и философия)

Выводами, изложенными в моей статье «Аксиомы философии», мой спор с профессором В.И. Вернадским кончается. Если я не ошибаюсь, я показал, что и в философском мировоззрении, как в научном, существуют истины общепризнанные и что все вероятности заставляют приписать им объективную достоверность, по крайней мере, когда мы дадим им точное и непредвзятое выражение. Почему же это мало замечают? Мне кажется, именно ввиду их общепризнанности, общепонятности и общеизвестности. Мы менее всего ценим то, что всегда перед нами, что давно нам знакомо и близко, что интимно вплетается во все наши представления и умственные операции и о чем мы поэтому всего менее думаем. Чтобы выделить и понять значение этих всегда в нас действующих факторов нашей умственной жизни, надо стать на очень отвлеченную точку зрения и серьезно задать себе вопрос: во что обратилось бы наше мирозерцание, если бы этих факторов совсем в нас не было?

Но, с другой стороны, если эти факторы в нас есть, это решительным образом подрывает тот взгляд, что всякие философские идеи, кому бы они ни принадлежали и как бы ни развивались, во всем своем составе представляют плод лишь субъективного настроения и личного вкуса. Нельзя в таком случае признать и логической равноценности различных метафизических теорий, что являлось бы довольно неизбежным, если бы весь смысл их существования заключался только в том, что каждая из них по-своему лирически выражает личную настроенность их авторов. В аксиоматических истинах разума лежит невольный суд над ними. Степенью их соответствия с этими истинами и верности толкования и применения таких истин определяется внутренняя цена самих теорий. Мы получаем, таким образом, возможность различать между *субъективным* и *объективным* в каждой данной философской системе, а это является в высшей степени важным, если иметь в виду, какое огромное место в философских построениях, как бы ни объясняли мы их происхождение в целом, принадлежит их чисто субъективным элементам.

Приходится, однако, ждать одного возражения: присутствие в различных философских теориях нескольких одинаковых, хотя очень разнообразно сформулированных утверждений едва ли само по себе способно дать им прочное логическое положение. Едва ли также эти одинаковые утверждения могут служить содержательным мерилем при суждении о философских мирозерцаниях по их существу. Ведь то, что раньше было названо аксиомами философии, представляет собою лишь самые общие места человеческой мысли. При изучении эволюции философских учений для нас едва ли могут быть интересны эти общие пункты, в которых они все совпадают между собою. Для нас важно то, что их разделяет и составляет своеобразную физиономию каждого из них. И вот в этом отношении едва ли можно говорить об объективном достоинстве философских теорий. Этому препятствует самая их многочисленность: в истории мысли их было неисчислимое множество, их следует ждать много

и в будущем. Каждая из них одинаково хорошо или одинаково дурно объясняет мир. Для предпочтения какой-нибудь одной из них всем другим объективного критерия нет никакого. Как же говорить об объективной достоверности в философии?

На такое рассуждение можно ответить многое. И прежде всего, совершенно ясно, что если вообще в философии содержится объективная истина, то она, конечно, всего скорее должна заключаться не в том, что в враждующих философских учениях есть особенного и разделяющего их между собою, а в том, что их объединяет.

Далее, если аксиомы философии называть «общими местами», то ведь с неменьшим основанием и правом можно назвать общими местами и всякие другие обобщения, бесспорные, всем известные и всеми признанные, с которыми мы встречаемся в других науках. Что солнце каждый день восходит и заходит, конечно, в этом смысле есть общее место. Но можно ли отрицать его великое значение как данного астрономии? Аксиомы геометрии также можно назвать общими местами, о которых не стоит много думать и разговаривать; а во что обратится геометрия, если их отбросить? Подобная же роль принадлежит и аксиомам философии: отрицать их способность являться весьма существенным критерием при оценке содержания философских построений было бы совершенно голословным приговором.

<...>

Но все равно, как говорить об общеобязательной истине в философии, когда философских учений такое огромное множество? Однако ведь и научных теорий и гипотез за историю науки возникало и возникает бесчисленное множество, – значит ли это, что никакого объективного достоинства в них нет и не было?

Однако здесь поднимается другой вопрос великой принципиальной важности: точно ли философских гипотез о вещах так много? Нет сомнения, если под философским мировоззрением каждого лица разуметь всю совокупность его мнений по каким бы то ни было вопросам – всю сумму его теоретических и практических взглядов, – философских мирозерцаний окажется столько же, сколько было философов. Но ведь то же самое придется сказать и о мирозерцаниях научных: если под ними понимать всю совокупность мнений каждого ученого о всевозможных научных предметах, то у каждого ученого будет свое особое научное мирозерцание, и таких мирозерцаний будет столько же, сколько было и есть ученых. Философское мировоззрение данного человека складывается из посильного решения всех проблем жизни и мысли; но далеко не все они и не в каждое данное время допускают законченное логическое и объективное решение. Поэтому в философское мировоззрение неизбежно входит много чисто субъективных элементов: предположений, чаяний, догадок, верований.

Мирозерцание действительно замечательного и оригинального мыслителя обыкновенно представляет из себя внутреннее нерасторжимое единство. Но это единство очень часто бывает скорее органическим и художественным, чем строго логическим. Оно даже иногда совмещается с бросающимися в глаза логическими противоречиями в окончательных концепциях, к которым приходит данный философ.

Тем не менее очень важно именно то, что мы, при серьезном критическом отношении, легко различаем логическое единство учения от его только художественного единства.

<...>

Итак, в воззрениях философов, кроме элементов чисто субъективных, всегда присутствуют элементы объективные. Если первым нет оснований приписывать обязательности для кого бы то ни было, вторые несомненно обладают объективной обязательностью, по крайней мере в том смысле, что *если мы усвоили посылки данной философской теории, мы тем самым обязаны принять и все логические следствия из нее*. В этом отношении отдельные философские теории можно сопоставить с гипотезами: их различие от гипотез отдельных наук, как мы это уже отчасти видели раньше, заключается только в степени общности поставленных задач. Научные гипотезы стремятся объяснить частные свойства, частные законы и частные отношения действительности в ее наблюдаемом конкретном строе, – иначе говоря, особенную природу отдельных групп наблюдаемых явлений. Напротив, философия ставит вопрос об общих

условиях и общих основах всякого бытия вообще и все частное рассматривает лишь в свете делаемых ею универсальных предположений и в связи с ними. Но судим мы и о философских теориях, и о научных гипотезах по одним и тем же критериям: 1) по логической обоснованности и внутренней связи входящих в их содержание положений, 2) по степени их пригодности для объяснения того, что они хотят объяснить.

И вот, если иметь в виду то, что я назвал внутренней логикой философских учений, т.е. выражающуюся в них связь определенных логических выводов с определенными универсальными принципами, то кажущееся неограниченное разнообразие философских идей в истории сведется к весьма немногим повторяющимся общим типам умозрительного миропонимания. Форма этих типических воззрений может очень меняться по приемам и методам их логического обоснования, по степени полноты, последовательности и законченности их развития, наконец, в зависимости от дополнительных предположений, заимствованных из религиозного или научного источника, которые в общем мирозерцании отдельных мыслителей часто сливаются в одно нераздельное целое с их онтологическими и метафизическими концепциями, – но типическое содержание этих основных философских воззрений в том, что оно имеет существенного, остается неизменным. Существование таких общих типов философского понимания давно замечено философами и историками, им дана более или менее определенная характеристика и классификация, для них неоднократно пытались установить обозначающие их термины. По отношению к этим общим типам приходится отметить еще одну очень важную особенность: на исторической сцене они возникают не случайно; они появляются в определенной последовательности, начинаясь от одних и потом постепенно, в более или менее устойчивом порядке переходя к другим.

В высшей степени характерно, что философская мысль и в древней Греции, и в новой Европе, несмотря на резкое несходство исторических условий ее возникновения, первоначально принимает форму *гилозоизма*, т.е. безразличного смешения определений духовных и вещественных в представлении о существующем, с признания за первую основу вещей начала столько же духовного, сколько и материального (напр., воздуха или эфира, который одновременно есть и вещественная стихия, из которой выделились все другие стихии, и верховный божественный разум, все направляющий соответственно высшим законам нравственной правды). Эта точка зрения, сначала общая у всех философов, в дальнейшем развитии мысли в своем чистом виде почти не повторяется – разве за исключением периодов явного упадка умозрительных интересов – и обыкновенно заменяется господством или *дуалистических* (основанных на признании абсолютно противоположной природы у материи и духа), или *материалистических* воззрений. Далее, в связи с сознанием внутренних логических противоречий в дуалистических и материалистических теориях обыкновенно приобретают силу *скептические учения* в последней инстанции всегда опирающиеся на предположение об абсолютной непостижимости настоящей сущности вещей (точка зрения *феноменизма* или *иллюзионизма*). И наконец, в эпохи наибольшего расцвета умозрительного творчества и наибольшей широты философских запросов, в напряженной борьбе с раньше пережитыми формами философской мысли, односторонность и недостаточность которых вполне понята и признана, начинают возникать попытки дать законченное идеалистическое или духовное толкование существующего.

Однако самый идеализм в своем последовательном развитии получает важные видоизменения и оттенки при постановке своих основных воззрений и задач: здесь прежде всего приходится иметь в виду противоположность *абстрактного идеализма*, или *панлогизма*, и *идеализма конкретного*, или *спиритуализма*. Панлогический идеализм полагает сущность бытия в формальном логическом принципе или идее, т.е. в универсальном умопостигаемом законе, который есть внутренний разум вещей и который, несмотря на свою совершенно отвлеченную природу, есть единственный источник и двигатель развития и разнообразия мировой и человеческой жизни. (Вполне последовательное выражение этот взгляд нашел себе только в философии Гегеля, хотя его зачатки можно указать еще в древности, отчасти в теории идей Платона, еще более в учении о форме Аристотеля.) Спиритуализм, напротив, если можно так

выразиться, признает *реальную духовность* существующего, независимую от наших отвлечений и логических обобщений: для него начало и основа вещей есть сила духовная в себе, внутренне живая и действенная до всякого воплощения в жизни природы и человечества. А через это для него и все вещи внутри себя духовны, потому что в окончательном итоге ничего нет, кроме духа. В новой философии так впервые учил Лейбниц, и к этому основному его воззрению так или иначе примыкали и примыкают все позднейшие представители идеализма *не панлогического*.

В древности идеализм, какие бы утонченные формы он ни принимал, никак не мог вполне эмансипироваться от дуалистических представлений: материя постоянно предносилась мысли его представителей как некоторая абсолютная и в то же время несомненно реальная противоположность духовному началу. Напротив, в новое время материя в целом ряде самых разнообразных систем без остатка сведена к чисто идеальным силам. В связи с этим находится другая важная особенность в развитии идеализма в новое время: в древности мы ни у кого не встречаем последовательно проведенной теории субъективного идеализма (признания всего материального мира за простое представление сознающего духа). Напротив, в новой философии субъективный идеализм находит очень видных и последовательных защитников, а в наши дни, благодаря широкому распространению теории познания Канта, его, пожалуй, нужно считать господствующим философским воззрением, хотя это не всеми ясно сознается.

Итак, исторически существовавшие философские учения распадаются на немногие основные типы философского понимания. Если мы отвлечемся от различия методологических приемов, помощью которых мыслители приходят к своим построениям (сравнительного преобладания у них рационалистических или, напротив, эмпирических тенденций) и ограничимся только коренными особенностями в самом содержании философских представлений о действительной природе вещей, мы получим следующие типические формы философских воззрений: 1) гилозоизм, 2) дуализм материи и духа, 3) материализм (учение о том, что истинно-сущее есть протяженно-непроницаемая, подвижная субстанция, имеющая только внешние – механические и физические – определения, но не обладающая никакими внутренними, духовными свойствами), 4) феноменизм, или агностицизм; иначе его можно охарактеризовать как *ноуменизм*, от кантовского термина *ноумен*, которым он обозначает непостижимые и ни в каком человеческом положительном понятии не выразимые *вещи в себе*. Феноменизм в своем скептическом основоположении: наше знание ограничено и призрачно, – мы знаем только явления, но никогда не знаем и не можем узнать сущностей или субстанций, – очевидным образом предполагает действительное существование каких-то непостижимых и на явления ни в чем не похожих субстанций; иначе для скептической оценки нашего познания не было бы никакого оправдания; 5) идеализм, или спиритуализм.

Это значит, что в философии существует всего пять коренных систем или типов понимания действительности. Однако едва ли мы можем остановиться и на этом числе. Ведь две из указанных систем имеют явно смешанный, сложный и производный характер, представляя сочетание начал, выставляемых в других системах в своей обособленности и исключительности. В самом деле, ясно, что дуализм представляет сочетание принципов спиритуализма и материализма *в их понятой противоположности* в одно целое, а гилозоизм – *смешение* этих принципов вследствие неясности их содержания для мысли. Таким образом обе системы составляют только различные ступени в развитии дуалистических представлений (бессознательную и сознательную). Но в этом заключается и суд над ними по их существу. Они находятся в явном противоречии с основной тенденцией мысли к единству понимания. Философия, стремящаяся понять бытие вещей в их действительности, не может успокоиться на непримиримой двойственности начал.

Итак, дуализм противоречит основной задаче философии – понять единство существующего. В философии может иметь место только дуализм относительный, но никак не абсолютный: в мире мыслимо действие лишь таких противоположностей, которые допускают происхождение от одного общего источника. Таким образом, только действительно монистические системы удовлетворяют нормальным требованиям философского понимания. Напротив, дуалистические учения, в форме ли гилозоизма, или дуализма материи и духа, или,

наконец, абсолютной двойственности еще каких-нибудь начал, несовместимы с самой задачей философии.

Поэтому основной и типический характер приходится приписать только чистым и монистическим системам: материализму, феноменизму и спиритуализму (поскольку всякий последовательный и до конца проведенный идеализм неизбежно получает спиритуалистический облик). Другими словами, мы имеем только *три* основных типа умозрительного понимания вещей. Легко видеть, что их не может и не должно быть больше: это ясно вытекает из самой психологии человеческого ума.

<...>

Допустим, что указанные сейчас три типические системы равноценны и одинаково хорошо (или дурно) объясняют мир. Они и в таком случае не теряли бы своего теоретического достоинства. Они все-таки оставались бы тремя единственными возможностями объяснять вещи. Мы не могли бы приписать ни одной абсолютной достоверности; но все же каждой из них принадлежала бы, при их полной равноправности, совершенно определенная вероятность. Что подобным вероятным построениям может принадлежать очень высокое теоретическое и научное значение, лучшее тому доказательство дает одна из наиболее образцовых по своей точности наук – геометрия. В самом деле, мы не имеем никаких действительных эмпирических данных, чтобы при объяснении реального пространства геометрическую систему Эвклида непременно предпочесть системе Лобачевского или систему Лобачевского поста- вить выше системы Римана. У нас нет оснований, чтобы одну из них признать за абсолютную истину, а две другие раз навсегда осудить как заведомые фикции. Все три системы приходят к заключениям весьма различным между собою. Тем не менее никто не скажет, что геометрические исследования представляют бесполезное занятие. То же самое должно относиться и к исследованиям метафизическим: если указанные три метафизические системы оказываются единственно возможными воззрениями на существующее, изучение их содержания и заключающихся в них неизбежных выводов должно вызывать глубокий теоретический интерес, совершенно помимо вопроса о том, обладает ли какая-нибудь из этих систем исключительной и абсолютной достоверностью.

Вопросы к тексту:

1. Против какого тезиса В.И. Вернадского выступает Лопатин?
2. В каком значении Лопатин использует выражение «общеобязательные истины» применительно к философскому и научному знанию?
3. Какова природа общеобязательных истин (аксиом) философии?
4. Какие две группы аксиом философии выделяет Лопатин?
5. Какие возражения могут быть выдвинуты против идеи аксиом философии, и как Лопатин отвечает на эти возражения?
6. Почему аксиомы философии, несмотря на свою общеобязательность, нуждаются в разъяснении и рациональном обосновании?
7. На каких примерах Лопатин иллюстрирует необходимость обоснования аксиом философии?
8. Какие понятия Лопатин называет *соотносительными*?
9. О чем свидетельствуют примеры различных толкований аксиом философии («естественных верований разума»)?
10. Что является, по Лопатину, критерием оценки всякий аксиом (в том числе и аксиом философии)?
11. Почему задача обоснования аксиом философии ещё не нашла окончательного решения? В чём трудность этой задачи?
12. Почему идея аксиоматических истин разума заставляет отказаться от признания логической равноценности различных метафизических теорий?

13. Какие аргументы приводит Лопатин в пользу идеи объективной достоверности философского знания?
14. В чём сходство и различие философских (метафизических) гипотез и гипотез научных?
15. Какие типы философских учений (умозрительного миропонимания) выделяет Лопатин?
16. Какие аргументы выдвигает Лопатин против философского *дуализма*?
17. Может ли признание логического равноправия трёх метафизических систем быть аргументом в пользу «субъективности» философии?

11. Риккерт Г. Ценность и действительность (1910)

РИККЕРТ (Rickert) Генрих (25 мая 1863, Данциг, ныне Гданьск, – 30 июля 1936, Гейдельберг) – немецкий философ, один из главных представителей баденской (фрайбургской) школы неокантианства.

I. Субъект и объект

Что мировое целое — предмет философии и что она, в конечном счете, стремится к тому, что мы называем малозначимым, но почти незаменимым словом "мировоззрение", вряд ли кто решится оспаривать. Только наука..., ставящая себе наиболее широкие познавательные задачи, может быть названа философией. Это вообще единственный способ отграничить ее от специальных наук. В этом только отношении понятие философии представляется неизменным. Что иные эпохи не знали мировой проблемы, доказывает только, что они были нефилософскими. Чтобы определить, однако, в чем состоит эта мировая проблема, обратим внимание на двойственный смысл слова "мир". Тот, кто размышляет о мире, противопоставляет себя ему. "Я и мир", — говорим мы, понимая в таком случае под миром, конечно, не все мировое целое, но только одну часть его, хотя бы и несравненно большую. Но кроме того, под миром можно понимать весь мир в его целом, обнимающем все, т. е. и меня, и мир в узком смысле, и философия имеет в виду именно это второе, более широкое понятие о мире. Мировая проблема кроется, таким образом, в отношении Я к "миру". Это отношение мы можем также назвать отношением субъекта к объекту и попытаться подвести под оба эти понятия все то, что составляет мир в более широком смысле слова. В таком случае задача философии — показать, каким образом субъект и объект объединяются в едином понятии о мире. Так называемое мировоззрение и должно дать ответ на этот вопрос, оно должно показать нам место, занимаемое нами в мировом целом.

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

К объективирующему мировоззрению обыкновенно склонны те, кто ориентирован на какую-нибудь специальную науку. Что тела познаются нами только в качестве объектов, стало теперь уже само собою понятным. Не иначе обстоит дело и с душевной жизнью, как то показала современная психология, которая не имеет более дела с душой, а только с психическими процессами. Желая эти процессы научно описать и объяснить, мы должны их объективировать, подобно всякой другой действительности. Но кроме физической и психической действительности мы не знаем никакого иного бытия. Этому различию двух родов действительности и соответствует, стало быть, противоречие объекта и субъекта, а это и решает, по-видимому, проблему понятия о мире. То, что относится ко всем частям, относится также и ко всему целому, которое эти части составляет. Понять мир таким образом — значит понять его как мир объектов; а для этого необходимо и субъект, который есть не что иное, как комплекс психических процессов,

включить в общую связь объектов, подобно всем другим объектам. Еще яснее это станет, если мы вспомним, что главная задача нашего знания — дать причинное объяснение явлений. Это соображение приводит нас к следующему гносеологическому обоснованию объективирующего мировоззрения. Как бы ни понимать сущность причинной связи, всякая причинная связь представляет из себя во всяком случае цепь частей объективной действительности (Objektwirklichkeit), протекающую во времени. То, что не поддается включению в такую цепь, исключается тем самым вообще из ведения науки. Единственно научное понятие о мире, таким образом, не что иное, как понятие причинной связи объектов. Субъекты тоже члены этой причинной цепи, т. е. такие же объекты, как и все остальное бытие.

С этой точки зрения всякий протест против такого объективизма основан на произвольном сужении понятия объекта. Объективирующая философия, разумеется, не имеет ничего общего с материализмом. Она вполне признает психическую жизнь во всем ее своеобразии. Она настаивает только на том, что все части этой психической жизни, так же как и то целое, которое мы называем "душой", тоже подчинены закону причинности, т. е. могут и должны быть включены в объективную действительность. Такое мировоззрение не должно также носить непременно натуралистический характер, т. е. отождествлять действительность с природой,— оно вполне согласуется и с историческим, и даже с религиозным миропониманием. Первое ясно для всякого, кто не отождествляет причинность с естественной закономерностью. Причинные ряды поддаются в таком случае двоякому рассмотрению: с помощью индивидуализирующего метода — тогда мы получаем единичные исторические ряды развития, и с помощью генерализирующего метода — тогда мы получаем постоянно возвращающуюся и неизменяющуюся природу. Что же касается религии, то объективизм исключает только Бога-субъекта, существующего рядом с миром объектов на правах второй действительности. Если же, наоборот, искать Бога в самой действительности, в природе или в истории, то объективизм ничего не сможет возразить против него. А ведь только такой Бог, в котором мы все живем, трудимся и существуем, и достоин имени Бога. "Was war ein Gott, der nur von Aussen stiesse"? Объективизм поэтому представляет собой не только единственно истинное научное и "объективное" мировоззрение, но также и единственный путь к удовлетворению правильно понятым нами "субъективных" запросов духа. Панпсихизм и пантеизм являются для него, таким образом, последним словом философии. Самое разумное, что мы можем желать,— это растворить наше субъективное обособленное существование в великой одушевленной и божественной связи мира объектов.

И тем не менее целый ряд мыслителей не хотят довольствоваться миром объектов, как бы широко и полно мы его ни мыслили. Для них объекты вообще не представляют собой самодовлеющей действительности, они зависят от субъекта, и потому только в этом последнем можем мы искать истины и сущности мира. Прежде всего, в чем состоит то гносеологическое рассуждение, на котором основывается объективизм? Мы увидим, что его нетрудно обратить против него самого. Если верно, что специальные науки должно в целях научного объяснения явлений подчинить принципу причинности, то это только потому, что причинность является формой познающего субъекта. Только для этого субъекта и существует потому действительность объектов (Objektwirklichkeit). Мир объектов лишь "явление", так сказать, внешняя сторона мира. Пусть специальные науки довольствуются объективирующим описанием ее, объяснением и предвидением этих явлений. Философия, стремящаяся к познанию мира, никогда не сможет этим ограничиться. Даже отказ от возможности познать сущность мира как таковую (ибо внутренняя жизнь точно так же доступна нам лишь как явление) не лишает объекты их феноменального характера. Впрочем, сомнения в возможности познать "сущность" (Wesen) лишь постольку можно считать справедливыми, поскольку под познанием понимают объективирующее познание. Такое отождествление, однако, весьма односторонне и даже поверхностно. Мы обладаем непосредственным познанием

действительности, для этого нам нужно только углубиться в самих себя. Только идя таинственным внутренним путем, сможем мы в конце концов раскрыть мировую тайну. Объективируя, мы лишь ходим вокруг вещей. Нет, мы по-настоящему должны войти в них, а для этого нам необходимо пройти чрез чистилище нашего Я.

Оправдав таким образом свой принцип знания, субъективизм может перейти к положительному определению мирового начала, причем обнаружится, что он повсюду приходит к выводам, противоположным выводам объективирующей философии. Следующая форма субъективизма представляется нам особенно важной. Мы сами непосредственно познаем себя как волю, как целеположение, как животворящую деятельность. Между этим непосредственно познаваемым миром и простой только связью объектов существует непримиримое противоречие. Но только в первом сможем мы обрести сущность мира. Объективизм разрушает эту элементарную жизнь, вечно юную и чреватую бесконечными возможностями, эту творческую эволюцию, — все застывает в его мертвом причинном механизме. Он убивает волю, превращая ее в комплекс ассоциативных представлений или в простую смену психических фактов. Надо преодолеть такой интеллектуализм в пользу волюнтаризма. Объективирующая философия, насильно включая субъект в связь объектов, делает нас автоматами. Она игнорирует непосредственность активной и личной жизни нашего Я. Против такого пассивизма и восстает субъективирующая философия, основываясь на принципе активности и свободы воли. Нет мертвых вещей, существуют только живые действия. Лишь они составляют действительность. Объективизм же игнорирует истинную действительность. Наконец, только с точки зрения непосредственного переживания нашего Я и возможно религиозное миропонимание, на которое несправедливо притязает объективизм. Бог-объект, о котором он говорит, — не истинный Бог. Лишь свободная, охватывающая мир, живая, творческая личность, обнаруживающаяся в излучаемых ею объектах, заслуживает имени Высшего Существа. Бог объективизма — мертвая и отвлеченная субстанция, религиозное отношение к ней возможно лишь путем внутренних противоречий.

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

Что понимаем мы, собственно, под "мировоззрением"? Мы понимаем под мировоззрением действительно нечто большее, нежели простое знание причин, породивших нас и весь остальной мир; нам мало объяснения причинной необходимости мира, мы хотим также, чтобы "миросозерцание" помогло нам понять, как это часто приходится слышать, "смысл" нашей жизни, значение нашего Я в мире. Только поэтому противоречие субъекта и объекта и приобретает значение мировой проблемы. Но смысл и значение и их понимание нечто совершенно иное, нежели бытие и действительность и ее объяснение. Ставя вопрос о смысле и значении, мы, в конечном счете, ищем руководящие нити, последние цели для нашего отношения к миру, для нашего хотения и деятельности. Куда мы идем? В чем цель этого существования? Что должны мы делать? Некоторые мыслители, правда, отрицают за наукой право разрешения подобных вопросов. Но в данной связи, где речь идет о наиболее общем понятии философии, нас не должно смущать это обстоятельство. Мы знаем, что все великие философы прошлого более или менее явно ставили также и вопрос о смысле жизни и что их ответ на этот вопрос

определял все их "мировоззрение". Но и помимо этого факта исключение подобных вопросов из сферы философии было бы совершенно произвольно. Даже если бы до сих пор никто их не ставил, философия должна была бы наконец заняться ими. Философия не имеет права игнорировать ни одного действительно серьезного вопроса, на который другие науки не хотят дать ответа.

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

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

которое распространяется даже на вспомогательные понятия физикальных наук, есть редкий пример спутанности и бедности мысли. Мы имеем здесь дело с действительно сильной стороной субъективирующего понимания действительности. Неудивительно поэтому, что к этому учению снова и снова примыкает столь много мыслителей.

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

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

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

Но не одно только это обстоятельство говорит против субъективизма. Допустим, что не существовало бы ни наук, ни успехов, которыми науки обязаны объективирующему методу. Что, собственно, могут дать субъективирующие принципы волюнтаризма и активизма? В состоянии ли понимание мира как деятельности удовлетворить даже те запросы духа, которые были главными стимулами в борьбе субъективизма против включения субъекта в общую связь объектов? Конечно нет, ибо воля и деятельность как таковые мало что значат для мировоззрения. Весь вопрос в том, каковы те цели и задачи, которым должны служить эти воля и деятельность. В поисках мировоззрения, которое бы ответило нам на вопрос о значении мира, мы спрашиваем прежде всего, имеет ли наша жизнь ценность и что мы должны делать, чтобы она

приобрела таковую. Если цели субъекта лишены ценности, то они не могут осмыслить нашего существования. Главный аргумент субъективизма в его борьбе против объективизма был тот, что этот последний обесценивает мир. Но и субъективирующая философия в том виде, в котором мы ее до сих пор излагали, совершенно не в силах вскрыть ценности мира. Мир, как воля и деятельность, нам так же непонятен, как и мир объектов, пока нам не известны ценности этой воли и те блага, которые эта деятельность порождает. Нетрудно вскрыть основную ошибку субъективизма. Он думает, что, распространяя категории субъекта на всю действительность в целом, он придает смысл миру. Как будто можно чего-либо достигнуть путем такого рода квантификации! Всеобъемлющее мировое Я может быть столь же ничтожным и лишенным всякой ценности, как и любой индивидуальный человеческий, слишком человеческий субъект. Поэтому и субъективизм, подобно объективизму, не отвечает нам на вопрос о смысле жизни.

Из этого, однако, не следует, что субъективирующая философия во всех ее формах была одинаково несостоятельна и что протест ее против безусловного включения нашего Я в связь объектов не заключал бы в себе целого ряда вполне правомерных мотивов. Совсем напротив. Если вопрос о смысле жизни и выдвигает прежде всего проблему ценности, проблему того, что должны мы делать, то этим он далеко не исчерпывается: мы далее должны будем спросить себя, каким образом субъект как простой объект среди других объектов может иметь отношение к ценностям, придающим смысл его жизни, и какая взаимная связь существует между жизнью и ценностями. В конце концов безусловно возникает также и проблема реализации ценностей, и понятия воли и деятельности могут здесь, по-видимому, снова оказаться полезными. Но тогда потребность в субъективирующем понимании мира вырастает и в этом случае из предшествующей ей проблемы ценностей, что нам и нужно было показать. Вопрос о смысле жизни надо, значит, прежде всего ставить как вопрос о значимости ценностей. Воля и деятельность привходят потом. Для мировоззрения, желающего понять (а не объяснить) мир, мало простого понимания субъекта, оно должно исходить из понимания ценностей. Лишь по разрешении проблемы ценностей можно подойти к проблеме субъекта, так или иначе относящегося к ценностям. В борьбе против объективизма, уничтожающего смысл жизни, недостаточно еще простого выключения субъекта из связи объектов. Это только отрицательная часть работы. Основанное лишь на этих чисто отрицательных результатах понятие о мире с его волюнтаризмом, актуализмом и принципом свободы слишком еще бедно для того, чтобы разрешить мировые проблемы. Будем ли мы действительности объектов придавать абсолютный характер или вставим ее в раму мирового субъекта, поставим ли мы в "начале" мира объект или деятельность, — мы не ответим этим на вопрос о ценности мира. Мы должны, если хотим уяснить себе смысл жизни, подвести под субъект положительный фундамент. Этим фундаментом может быть только царство ценностей и значения, но никогда не действительность субъективизма.

II. Ценность и действительность

Мы видим, таким образом, что ни объективизм, ни субъективизм в рассмотренной нами форме не в состоянии разрешить проблемы мировоззрения. Предлагаемое ими понятие о мире для этого слишком узко. Они оба не выходят из рамок действительного бытия, но как бы широко мы ни мыслили бытие, оно все же только часть мира. Кроме бытия имеются еще ценности, значимость которых мы хотим понять. Лишь совокупность бытия и ценностей составляет вместе то, что заслуживает имени мира. Следует при этом отметить, что ценности, противопоставляемые нами действительному бытию, не являются сами частями этого последнего. Чтобы понять это, посмотрим, как относятся ценности к

действительному бытию, распадающемуся, как мы уже знаем, на мир объектов и субъектов.

Иные объекты обладают ценностью или, говоря точнее, в иных объектах обнаруживаются ценности. Такие объекты тоже обычно называют ценностями. Произведения искусства являются, например, такого рода действительными объектами. Но нетрудно показать, что ценность, обнаруживающаяся в такого рода действительности, отнюдь не совпадает с самой их действительностью. Все, что составляет действительность какой-нибудь картины, — полотно, краски, лак — не относится к ценностям, с ними связанным. Поэтому мы будем называть такие с ценностью связанные реальные или действительные объекты "благами" (Guter), чтобы отличать их таким образом от обнаруживающихся в них ценностей. В таком случае, например, и хозяйственные "ценности", о которых говорит политическая экономия, будут не "ценностями", а "благами". Точно так же и в других случаях нетрудно будет провести различие блага и ценности.

Но ценность, по-видимому, все же связана с субъектом, оценивающим объекты. Возникает вопрос: не потому ли действительность становится благом, картина, например, произведением искусства, что субъекты придают ей ту или иную ценность? Не совпадает ли поэтому акт оценки с самой ценностью? Так большею частью и думают. Если же в иных случаях и различают ценность (Wert) от оценки (Wertung), то это делают обыкновенно в том же смысле, как в "чувстве" различают радость или печаль, с одной стороны, и акт чувствования — с другой. Подобно тому как не бывает радости до того, как ее почувствовали, и ценности, как многие полагают, существуют лишь постольку, поскольку имеются субъекты, их оценивающие. Ценность в таком случае сама становится частью действительности, точнее говоря, частью психического бытия, а в таком случае и наука о ценностях есть не что иное, как часть психологии.

Мы встречаемся здесь с одним из самых распространенных и вместе с тем запутанных предрассудков в философии. Смешение ценности и оценки встречается даже там, где проблема ценности признается не подлежащей ведению психологии как науки о психическом бытии. Мы должны поэтому особенно резко различать понятие ценности и понятие психического акта оценивающего субъекта, как, впрочем, всякой оценки и всякой воли, точно так же, как понятие ценности и понятие объектов, в которых ценности обнаруживаются, т. е. благ. Правда, ценности для нас связаны всегда с оценками, но они именно связаны с ними, а потому-то их и нельзя отождествлять с действительными реальными оценками. Как таковая, ценность относится к совершенно иной сфере понятий, чем действительная оценка, и представляет поэтому совершенно особую проблему. Когда речь идет об акте оценки, то можно спросить всегда, существует ли он или нет. Но такая постановка вопроса совсем не затрагивает собственной проблемы ценности. Для ценности как ценности вопрос о ее существовании лишен всякого смысла. Проблема ценности есть проблема "значимости" (Geltung) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки. Попробуем уяснить себе это на примере теоретических ценностей, т. е. научных истин. Всякий согласится с тем, что вопрос о значимости теоретической ценности какого-нибудь научного положения, или, как обыкновенно выражаются, вопрос об истинности такого положения, существенно отличается от вопроса о фактической признанности этой значимости или, говоря иначе, от вопроса о факте действительной оценки теоретической ценности. Тот факт, что какая-нибудь ценность действительно оценивается хотя бы всеми людьми всех времен, даже вообще всеми оценивающими существами, отнюдь не гарантирует еще значимости этой ценности. Ценность может обладать значимостью даже и при отсутствии акта оценки, выражающего то или иное к ней отношение. В этом смысле, например, имеют значение все еще не открытые наукой истины. Но даже если бы значимость решительно всех ценностей и была неизбежно связана с актом оценки, то отсюда не следовало бы еще, что

не должно резко различать понятия ценности и оценки, точно так же, как и понятия ценности и блага.

Итак, блага и оценки не суть ценности, они представляют собою соединения ценностей с действительностью. Сами ценности, таким образом, не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта. Если, следовательно, мир состоит из действительности и ценностей, то в противоречии обоих этих царств и заключается мировая проблема. Противоречие это гораздо шире противоречия объекта и субъекта. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира — действительность. Им противостоит другая часть — ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их возможного единства. Расширение философского понятия о мире ведет, таким образом, к постановке новой основной проблемы. Философия и должна обратиться прежде всего к решению этой подлинной мировой проблемы, проблемы отношения ценности к действительности. Лишь тогда сможет она дать мировоззрение, которое было бы в самом деле чем-то большим, нежели простое объяснение действительности.

Но прежде чем перейти к вопросу о единстве ценности и действительности, попробуем уяснить себе, как относится философия к каждому из этих царств, если мы их будем рассматривать отдельно. Отношение философии к действительности совершенно аналогично отношению к ней специальных наук. Иначе говоря, у философии нет никакого основания ставить объективирующему методу какие бы то ни было преграды, поскольку специальные науки не выходят из рамок действительности и не пытаются разрешать проблемы ценности, ни в коем случае не совпадающие с проблемами действительного бытия. Но имеет ли объективирующий метод место в самой философии? Несомненно имеет, если только философия занимается разрешением проблем действительности. Но занимается ли она в настоящее время такими чисто бытийными проблемами? Очевидно нет, поскольку речь идет о частях действительности и поскольку вообще желательно различать философию и специальные науки. Ибо характерной чертой современного состояния науки является обособление отдельных специальных наук: каждая часть действительности стала предметом особой такой науки. Это не всегда было так. Философия первоначально включала в себя решительно все проблемы действительного бытия. Но эта стадия развития уже давно миновала, и философии никогда не вернуться к ней. С течением времени специальные науки постепенно отобрали у философии все проблемы, касающиеся действительного бытия, а поэтому и предмет философии должен был измениться. В последнее время процесс этот, по крайней мере в принципе, завершился, и это обстоятельство имеет решающее значение для понятия философии как особой науки, хотя оно, правда, и не оказывает непосредственного влияния на практику философов. Мы можем теперь резко различать специально-научные и специфически философские проблемы, как бы тесно философская практика ни связывала эти логически совершенно разнородные группы проблем и как бы неизбежна и даже ценна ни была совместная разработка их со стороны отдельных ученых. Все физические и психические процессы подлежат ныне ведению объективирующего метода специальных наук. Не дело философии выступать в этой области с какими-то особыми притязаниями, противоречащими выводам частных наук. В мире действительных объектов уже совсем нет места для специфически философской постановки и обработки проблем.

Поэтому в отношении к действительности у философии остается еще только одна задача: в противоположность частным наукам, ограничивающимся всегда частями действительности, она должна быть наукой о ее целом. Такое определение грешит, однако, некоторой двусмысленностью. Ведь в известном смысле и специальные науки имеют дело с целым. Их теории, например, обладают безусловной значимостью по отношению ко всем телам и ко всякой духовной жизни. И они, наконец, не откажутся от исследования взаимоотношения психического и физического, несмотря на все притязания

современной философии разрешить эту не подлежащую ей проблему. Метод, который единственно может привести нас к разрешению всех этих проблем, в принципе ничем не отличается от метода частного исследования. Лишь там, где специально-научный метод объективирующих наук наталкивается на принципиальные границы, философия может надеяться отыскать в сфере действительности место приложения своего особого, ей только свойственного метода.

И действительно, нетрудно показать, что частные науки ограничены в известных пределах и что даже никакой прогресс их не позволит им преступить эти границы. Частные науки всегда ограничены какой-нибудь одной частью действительности, как бы велика эта часть ни была. Возьмем для примера все целое физической действительности. Частные науки никогда не исчерпают до конца скрытых в нем проблем. Они всегда возвращаются только в сфере предпоследнего. Своими понятиями они не в состоянии охватить последнего, т. е. целое действительности в строгом смысле этого слова. И тем не менее не подлежит никакому сомнению, что и это понятие целого действительности скрывает в себе проблему, ибо каждая часть действительности необходимо связана с ее целым и даже лишь постольку и является частью действительности, поскольку является частью этого целого; это значит, что без этого целого она не могла бы быть сама действительностью. Философия, принципиально свободная от ограниченности частных наук, и должна начать свою работу с исследования этого целого.

Но что представляет из себя эта философская проблема целого действительности? В каком смысле данная проблема есть проблема действительности? Можно ли приравнивать ее к проблемам действительного бытия, подлежащим ведению частных наук? Следующее характерное различие позволит нам отрицательно ответить на этот вопрос. Всякая действительность, изучаемая частными науками, необходимо должна быть найдена нами или дана нам как факт опыта, или в крайнем случае она принципиально доступна нашему опыту, как все то, что нам фактически в нем дано. Но целое действительности, к которому относятся все доступные ее части и без которого части эти не были бы действительными, принципиально недоступно нашему опыту и никогда не может быть дано нам. Мы его можем только мылить как нечто, что мы постоянно должны искать и что мы никогда не найдем, как нечто, никогда не данное и все же всегда заданное нам, как постулат, необходимо встающий пред нами. А отсюда следует, что понятие целого действительности уже не представляет из себя чистого понятия действительности, но что в нем сочетается действительность с ценностью. Постигая целое действительности, мы превращаем его в постулат, обладающий значимостью, и именно вследствие этого скрытого в нем момента ценности целое ускользает из ведения частных наук. Таким образом, поскольку мы говорим о частях действительности, мы еще остаемся в сфере чистой действительности, в которой философии нечего делать. Но лишь только мы восходим от частей к целому, мы уже преступаем границы самой действительности.

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

Соответственно и объективирующему методу также нет места в философии. Проблемы ценности не поддаются объективирующему рассмотрению. Отсюда и проблема целого действительности не может "быть разрешена этим методом.

Каким же методом пользуется философия? Может быть, субъективирующим? Не противостоит ли в таком случае философия как субъективирующая наука о ценностях частным наукам как объективирующим наукам о действительности? Поскольку речь идет только о ценностях как таковых, мы должны отрицательно ответить на этот вопрос, как это ясно следует из всего сказанного нами уже о понятии ценности. Но на этом пункте необходимо остановиться подробнее, почему мы и перейдем сейчас к более точному определению отношения философии к отдельно ("в себе") рассмотренным ценностям, подобно тому как мы определили уже отношение ее к отдельно рассмотренной действительности. Лишь тогда сможем мы подойти к основной проблеме мировоззрения, к проблеме взаимного отношения ценности и действительности, разрешение которой позволит нам выяснить также вопрос о сущности субъективизма.

Мысль, что философские проблемы суть проблемы ценности, уже и раньше часто высказывалась; со времени же последнего возрождения философского интереса она получает все большее и большее признание. В наиболее радикальной форме, требовавшей от философии переоценки всех ценностей, мысль эта стала даже модой, лозунгом дня, но даже и помимо этого все чаще и чаще приходится встречаться с исследованиями, посвященными проблемам оценки и ценности. Поскольку, однако, исследования эти главным образом говорят об оценке, т. е. о действительном субъекте и его субъективных оценках, они, как мы уже знаем, не касаются еще собственной проблемы философии. Философия оценок не есть еще философия ценностей, даже и тогда, когда себя таковой называет. В лучшем случае она, между прочим, касается также и проблем ценности, но, не проводя резкого различия между этими проблемами и проблемами действительности, она тем самым лишает себя возможности хотя бы ясно поставить и осознать философскую проблему. В особенности невозможной представляется попытка вывести из общей природы оценивающего субъекта материальное многообразие ценностей, а между тем знание всего многообразного содержания ценностей особенно важно для философии, ибо только на основании этого знания сможем мы выработать мировоззрение и найти истолкование смысла жизни. Если при этом в качестве исходной точки мы возьмем акт оценки, то, конечно, должны будем отвлечься от единичного индивидуального субъекта и всей полноты его личных оценок, иначе мы не выйдем за пределы чисто личного и индивидуального и никогда не сможем прийти к общему мировоззрению. Нам пришлось бы в этом случае образовать общее понятие оценивающего субъекта. Но такой субъект с его обобщенными волевыми действиями и целями слишком беден и отвлечен, не в состоянии разрешить проблемы содержания ценностей, а потому и изучение такого субъекта должно необходимо оказаться бесплодным для теории ценностей. Борьба против субъективизма постольку правоверна, поскольку она направлена против возможности обосновать мировоззрение на понятии так или иначе обобщенного субъекта и его воли. Всякая философия ценностей, пытающаяся дать такое обоснование, не в состоянии преодолеть "плохого субъективизма", выражаясь словами Гегеля. Хотя философия и не имеет дела с объектами, она все же нуждается в "объективном" принципе, и ни понятие оценивающего субъекта, ни понятие субъекта вообще не могут ей такого принципа дать.

Это не значит, однако, что теория ценностей должна совершенно отвлечься от действительности. Напротив, лишь взяв действительность за исходный пункт, становится вообще возможным найти ценности во всем их многообразии и материальной определенности. Поэтому к понятию философии как теории ценностей относится также и понятие действительности, связанной с существенными для нее ценностями, т. е. понятие блага. Это последнее мы поймем скорее всего, если вспомним, что сущность ценности заключается в ее значимости. Отсюда следует, что для теории ценностей представляют интерес именно такие ценности, которые претендуют на значимость, а только в сфере

культуры можно непосредственно встретиться с действительностью, связанной с такого рода значащими ценностями. Культура есть совокупность благ, и только как таковая она и может быть понята. В культурных благах как бы осела, выкристаллизовалась множественность ценностей. Историческое развитие и есть процесс такой кристаллизации. Философия должна поэтому начинать с культурных благ, для того чтобы вскрыть выкристаллизовавшееся в них многообразие ценностей. Для этого она должна будет обратиться к той науке, которая изучает культуру как действительность, объективируя ее и выявляя с помощью индивидуализирующего метода ее богатство и многообразие. Наука эта — история. Не субъекты, таким образом, но действительные объекты суть исходный пункт философии как теории ценностей. Она должна подвергнуть их анализу с точки зрения заложенных в них ценностей. Она должна отделить ценности от объектов культуры и установить при этом, какие именно ценности делают из объектов культуры культурные блага. Тогда собственно и изучит она ценности и поймет их во всей их чистоте как ценности. Можно было бы, конечно, подойти к ценностям, взяв за исходный пункт субъект, т. е. отношение субъекта к культурным благам, его оценки этих благ, — и так, собственно, и поступали, не осознавая того, в тех случаях, где казалось, что ценности почерпнуты из существа самого субъекта. Но особенности и многообразие оценок, которые следовало бы в таком случае подвергнуть изучению, зависят от особенностей и многообразия культурных объектов, которым субъекты противостоят, — и поскольку речь идет только об изучении ценностей во всей их особенности и многообразии, изучение оценивающих субъектов представляется излишним, даже затемняющим существо дела отклонением в сторону. Оно может вызвать иллюзию, будто теория ценностей основывает свои выводы на психологии оценивания или воли.

Вопрос о том, какому анализу должна подвергнуть философия культурные блага, для того чтобы вскрыть желаемые ценности, не относится уже к общему понятию философии, а касается деталей системы философии и будет, надеемся, рассмотрен нами в другой связи. Здесь же для нас важно было указать на тот общий принцип, посредством которого можно было бы преодолеть "плохой субъективизм" в теории ценностей. Несомненно, и наш принцип кроет в себе новую опасность: как бы из огня психологизма не попасть нам в полымя историзма, также являющегося одной из разновидностей "плохого субъективизма". Одна из важнейших задач философии и заключается в том, чтобы найти средства избежать этой опасности. Укажем только, что наш принцип ориентирования философии на многообразие исторических культурных благ не представляет из себя чего-то совершенно нового. Философия и до сих пор очень часто следовала ему, хотя, быть может, сама того не сознавала. Теоретическая философия или то, что называют логикой, теорией познания и т. п., исходит из культурного блага "науки". В науке выкристаллизовались в течение исторического развития теоретические ценности истины, и, только исходя из науки, сможем мы к ним подойти. Этика примыкает к исторически развившимся благам социальной жизни, как, например, брачный союз, семья, государство, нация и т. п. Эстетика имеет в виду искусство в его историческом многообразии. То же самое можно сказать и об остальных частях философии, внешне не связанных ни с какой исторической жизнью, но несомненно обязанных ей своим существованием: ибо что делала бы философия религии, если бы исторические религии не поставили перед ней всех тех проблем, которые она рассматривает? Таким образом, повторяем, не к коренному преобразованию философии мы стремимся. Мы стремимся лишь к уяснению и сознательному продолжению уже начавшегося развития.

Мысль, что и религии тоже относятся к исторической культуре, поможет нам убедиться в том, что, отождествляя понятие ценности с понятием культурной ценности, мы отнюдь не сужаем его. Религия, по существу своему, выходит за пределы всякой культуры и истории, и философия точно так же всегда будет стремиться к сверхисторическому и трансцендентному. И все же, подобно религии, воплощающейся всегда в земной жизни, философия также необходимо примыкает к историческому и

имманентному как к единственно доступному ей материалу, открывающему ей уже собственные ее проблемы. Только через историческое лежит путь к сверхисторическому. Лишь анализируя исторический материал, сможет философия подойти к миру ценностей.

Только по выполнении этой предварительной работы сможет философия перейти к дальнейшей главной своей задаче: отграничению различных видов ценностей друг от друга, проникновению в существенные особенности каждого из них, к определению взаимного отношения их между собой и, наконец, к построению системы ценностей, поскольку, конечно, такая задача ввиду неизбежной незаконченности исторического материала, лежащего в основе философского исследования, вообще выполнима. Так возникает понятие чистой теории ценностей, которое мы можем противопоставить понятию частных наук о действительности как понятию чистой теории бытия. Не субъективирующий анализ оценок, а лишь такая ориентированная на великие силы истории и вместе с тем систематикой своей преодолевающая историзм теория ценностей в состоянии окончательно освободиться от плохого субъективизма, так легко уживающегося с философией ценностей, и положить прочное основание для разработки мировых проблем. Жизненный опыт, нужный нам для выработки мировоззрения, есть опыт в исторической жизни. Проблеме мира предшествует проблема ценности, точнее, проблема культуры, а этой проблеме предшествует проблема истории. Философия, конечно, не растворяется в истории. Напротив, она должна своей систематикой уничтожить все чисто историческое. Но и к истории применимо то, что как-то было сказано о природе: лишь повинаясь ей, мы ее победим. Лишь с помощью истории отдельный индивид выходит за ее пределы.

Вопросы к тексту:

1. Что представляет собой «мировая проблема», по Риккерт?
2. Какие два решения допускает «мировая проблема»?
3. В чем суть «объективирующего» мировоззрения?
4. Является ли натурализм неотъемлемой чертой объективирующего мировоззрения?
5. Как Риккерт характеризует философскую установку «субъективизма»?
6. Что понимает Риккерт под «мировоззрением»?
7. Как можно истолковать слова Риккерта «Философия не имеет права игнорировать ни одного действительно серьезного вопроса, на который другие науки не хотят дать ответа»?
8. Почему «объективизм не в состоянии дать нам подлинного мировоззрения»?
9. Почему «субъективизм, подобно объективизму, не отвечает нам на вопрос о смысле жизни»?
10. Как соотносятся «ценности» и «действительное бытие»?
11. На каком основании Риккерт различает понятия «ценность» и «благо»?
12. Можно ли сказать, что акт оценки совпадает с самой ценностью?
13. Как можно истолковать слова Риккерта о том, что «ценность относится к совершенно иной сфере понятий, чем действительная оценка, и представляет поэтому совершенно особую проблему»?
14. Почему противоречие ценности и действительности шире противоречия субъекта и объекта?
15. Почему «в мире действительных объектов уже совсем нет места для специфически философской постановки и обработки проблем»?
16. Как Риккерт разграничивает компетенцию философии и частных наук?
17. Как Риккерт поясняет тезис о том, что «философские проблемы суть проблемы ценности»?
18. Что понимает Риккерт под «значащими ценностями»? Как связаны ценности

с культурой?

19. Почему «отождествляя понятие ценности с понятием культурной ценности, мы отнюдь не сужаем его»?

20. В чем видит Риккерт «главную задачу философии»?