

Ю.В.Петров

АПОЛОГИЯ МЕТАФИЗИКИ





Ю.В.Петров

АПОЛОГИЯ МЕТАФИЗИКИ

*Автор выражает искреннюю благодарность
генеральному директору ОАО «Томское пиво»
Кляйну Ивану Григорьевичу за финансовую
помощь и моральную поддержку, что сделало
возможным публикацию этой книги*

Ю.В.Петров

АПОЛОГИЯ МЕТАФИЗИКИ



Томск – 2001

УДК 13
ББК Ю21
П 305

Петров Ю.В. Апология метафизики. – Томск: Изд-во НТЛ, 2001. – 300 с. – 500 экз.

Настоящая книга будет интересна читателю тем, что в ней предложена нетрадиционная трактовка философии и личности философа: философия предстаёт как некое излишество, «она... существует ради самой себя», а занятие ею становится «погибелью для человека»; что же касается самого философа, то он скорее напоминает «придурковатого» человека, занимающегося «вздором или пустословием».

Раздел о философии Платона интересен тем, что философия понимается как метафизическое знание, включенное в образ жизни мыслителя; трансцендирование в метафизику и образ жизни существуют в органическом единстве, а само философствование соприкасается с практикой духовных упражнений.

Образ человека, нарисованный в данной монографии, далек от какой-либо идеализации. Человек являет «самое отталкивающее безобразие во всех отношениях и формах» – от физического до нравственного и интеллектуального. Поэтому устроиться на земле разумно он не в состоянии: при всех моментах созидания в общественной жизни превалирует разрушительное начало.

В последней главе рассматриваются вопросы, касающиеся понимания философии культуры и выяснения ее места в системе культурологического знания. Дается определение философии культуры и уточняются предметные границы этой формы знания. Отмечается, что критерием, позволяющим отделить философию культуры от всех других видов культурологического знания, является характер самого знания: культурфилософское знание есть область метафизики, где всякая предметность снята; культуристорическое и культуртеоретическое знание покоится на научном знании, в котором сохраняется предметный смысл.

Книга адресована читателям, интересующимся вопросами философской антропологии, философии религии и философии культуры.

Тот, кто пал, не изменив своему мужеству, даже поверженный наземь, продолжает сражаться, тот, кто перед лицом грозящей ему смерти не утрачивает способности владеть собой, тот, кто, испуская последнее дыхание, смотрит на своего врага твердым и презрительным взглядом, – тот сражен, но не побежден. Самые доблестные бывают порой и самыми несчастливыми. Бывают поражения, слава которых вызывает зависть победителей.

М.Монтень

ВВЕДЕНИЕ

«Если книга, которую автор представляет своим читателям, содержит пусть не им первым изобретенные (много ли изобретешь в наши дни нового, по-настоящему нового!), но по крайней мере им обретенные и усвоенные идеи, с которыми он на протяжении долгих лет сжился словно с неким сокровищем души и сердца, то, будь книга хорошей или дурной, автор в руки читателей отдает частицу своей души. Он не просто открывает, чем занят был дух его в известные периоды времени, при известных жизненных обстоятельствах, что за сомнения обуревали его в жизни и как он их разрешал, что его подавляло и что ободряло, но он рассчитывает также (иначе что за прелесть заделываться в сочинители и неукротимую чернь одаривать заботами своей души?), он рассчитывает на немногих, быть может, даже очень немногих, чьи сердца бьются в такт с его сердцем, кому в странствии по лабиринту лет стали дороги такие же или похожие представления. С ними незримо ведет он беседу, им сообщает свои чувства и переживания, а если собеседники пошли дальше его, то и ждет от них урока, наставления, новых мыслей. Незримое общения умов, сердец – это единственное величайшее благодеяние книгопечатания, изобретения, которое пишущим нациям принесло много пользы и вреда. И автор представлял себе, что он – в кругу тех, для кого писал, что у каждого он выманит сочувствие и куда более совершенные рассуждения. Вот прекрасная награда писательства: благонамеренный человек больше порадуется тому, что пробудил в душе читателей, чем тому, что сказал сам. Кто вспомнит, как кстати бывала ему в жизни та или иная книга, как кстати бывала даже какая-нибудь отдельная мысль, высказанная в книге, как радовала встреча с живущим далеко, но притом близким по кругу своей деятельности человеком, идущим по тому же следу, по которому идешь и ты сам, или нашедшим еще лучший путь, как нередко даже одна такая встреченная в книге мысль занимает года-

ми ум, развивает и ведет его вперед, – кто вспомнит все это, тот взглянет на писателя не как на поденщика, а как на друга, повеяющего ему всю свою душу, доверительно высказывающего даже и не додуманные до конца мысли, чтобы читатель, куда более опытный, думал вместе с ним, завершая и совершенствуя все несовершенное» (И.Г.Гердер).

Жизненный опыт автора научил его тому, что невозможно рассчитывать на понимание и принятие всеми читателями тех или иных идей, высказанных в конкретной работе. К одним положениям читающая публика отнесется безразлично, другие не заметит, третьи не примет, четвертые исказит; в практике чаще всего складывается такая ситуация, когда автор и публика говорят на разных языках и рассуждают в принципиально иных мысленных парадигмах. Объясняется это тем, что не существует единой философии для всех. Пока общество представляет собой целостное единство, силой власти можно декретировать одно мировоззрение у многих; как только оно распадается на различные социальные классы и группы, противостоящие друг другу, возникает множество философий как идеологом, выражающих образ мыслей соответствующих социальных образований (социальная база философии). Более того, внутри философского сообщества никогда не бывает теоретического единства: философия всегда есть философия Платона, Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Маркса, Ницше, Гуссерля, Хайдеггера, Бердяева, Делеза. Философия необходимо персоналистична, но не социальна (безлична); каждое метафизическое учение предполагает преломление вечных проблем, рожденных разумом, через личную судьбу мыслителя. Не существует метафизических учений в отрыве от личности философа; даже интерпретация философии Платона или Кьеркегора означает, что интерпретатор частично идентифицирует себя с личностью интерпретируемого; в принципе невозможны чистые повествования. «Чтобы критиковать философию «с засученными рукавами», такую, как у Маркса, вы сами должны быть в достаточной мере философом «с засученными рукавами» и считать философию этого типа по крайней мере законной» (Р.Дж. Коллингвуд). Отсюда следует, что принятие той или иной философии, как и тех или иных метафизических идей возможно не вообще, но в обществе близких по духу людей. Философские школы, существ-

вующие с глубокой древности до наших дней, возможны только в кругу единомышленников; никакая логика и убедительность аргументации не заставят чуждых по духу людей разделить идеи автора, принадлежащего к иному сообществу. Самое лучшее, на что можно рассчитывать в обстановке противостояния и конкуренции идей, – быть незамеченным. Отсутствие, с одной стороны, похвалы, а с другой – критики позволило автору «любить свое дело только ради его самого, бескорыстно продолжать и совершенствовать его, держась в стороне от всяких внешних влияний...» (А. Шопенгауэр).

Автор прекрасно сознает, что располагать на благосклонность всех современников невозможно, ибо читающая публика слишком велика; самое большее, на что можно надеяться, – это на «немногих, быть может, даже очень немногих». Их мнение, свидетельствующее о понимании, – пусть и не во всем совпадающее с суждениями автора, – является твердым основанием веры автора в самого себя.

Выносимый на суд читателя труд остается незавершенным. Вместе с тем автор счел возможным его опубликовать, имея на то веские основания. Во-первых, задуманное исследование мыслится достаточно обширным по объему, включающим большое количество проблем и потребующих от автора многих лет напряженного труда. Работа в вузе оставляет на творческую деятельность только вечерние часы. Беря во внимание, что автор достиг такого возраста, когда необходимо «остановиться и оглянуться» – подвести итог сделанному в жизни, откладывать «в долгий ящик» незавершенное было бы неправильно; интуиция подсказывает автору, что труд останется незаконченным... Главы, посвященные Платону и Великому Инквизитору, представляют самостоятельный интерес и могут быть прочитаны вне контекста единого плана. Во-вторых, современная экономическая и политическая ситуация в нашей стране просто не оставляет места перспективе: жизнь идет со дня на день. Рассчитывать, что труд после его завершения можно опубликовать, равнозначно наивному ребячеству. Приходится воспользоваться тем, что есть. Автору остается надеяться на дар небес, когда отпущенные ему дни в земной жизни позволят завершить труд, а социально-экономическая действительность из «отталкивающего безобразия во всех его отношениях и формах» благодаря разумной деятельности трудящихся войдет в нормальное русло.

Всматриваясь в прошлое, автор собственную эволюцию идей связывает с ощущением жизни, с мироощущением определенных ее периодов. Время написания «Причинности в исторической науке» (1969 г.) предстает в образе ничем не омраченной действительности; все выглядит рационально-чистым, ясным и умиротворенным, перед взором открывается вполне определенная перспектива жизни.

I

Слышишь, сани мчатся в ряд,
Мчатся в ряд!
Колокольчики звенят,
Серебристым легким звоном слух наш сладостно томят,
Этим пеньем и гуденьем о забвеньи говорят.
О, как звонко, звонко, звонко,
Точно звучный смех ребенка,
В ясном воздухе ночном
Говорят они о том,
Что за днями заблужденья
Наступает возрожденье,
Что волшебно наслажденье – наслажденье нежным сном.

Время написания книг «Практика и историческая наука. Проблема субъекта и объекта в исторической науке» и «Методологические проблемы исторического познания» (в соавторстве) (1981 г.) может быть представлено, как обретение автором прочного социального положения на основе достаточно богатого жизненного опыта. Это время больших возможностей и еще большей ответственности. Происходит органическое прорастание философии с действительностью: философия для него становится не только *ratio*, но философией жизни, жизнь наполняется философским смыслом.

II

Слышишь к свадьбе звон святой,
Золотой!
Сколько нежного блаженства в этой песне молодой?

Сквозь спокойный воздух ночи
Словно смотрят чьи-то очи
И блещут,
Из волны певучих звуков на луну они глядят.
Из призывных дивных келий,
Полны сказочных веселий,
Нарастая, упадая, брызги светлые летят.
Вновь потухнут, вновь блещут,
И роняют светлый взгляд
На грядущее, где дремлет безмятежность нежных снов,
Возвещаемых согласьем золотых колоколов!

О периоде жизни, когда автор опубликовал свой труд «Антропологический образ философии» (1998 г.) и подготовил к публикации рукопись «Апология метафизики» в ее настоящем виде (2000 г.), можно сказать как о времени «воющего набата». Ценности, скреплявшие общество и делавшие возможной коллективную жизнь, разрушены, и общество вступило в стадию затяжного глобального кризиса, погрузившись в анархию. Социальный катаклизм совпал с третьим периодом жизни автора. Для него нет другого мнения, как: философия, желающая хоть как-то приблизиться к постижению непостижимой жизни, уже не может рассчитывать на возможности чистого разума; она необходимо приобретает образ философской антропологии, постигая жизнь через прорыв в мир трансценденции.

III

Слышишь, воющий набат,
Точно стонет медный ад!
Эти звуки, в дикой муке, сказку ужасов твердят.
Точно молят им помочь,
Крик кидают прямо в ночь,
Прямо в уши темной ночи
Каждый звук,
То длиннее, то короче,
Выкликает свой испуг, –

И испуг их так велик,
Так безумен каждый крик,
Что разорванные звоны, неспособные звучать,
Могут только биться, виться, и кричать, кричать, кричать!

(Э. По)

Приходит время четвертого периода жизни, который в своем завершении оказывается по ту сторону слов...

Томск, 19 ноября 2000 г.

Г л а в а 1

Философия как философская проблема

§1. Философское противоречие: несомненное излишество и абсолютная необходимость

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности .

Н.А.Бердяев

Войну нужно вести со всеми мегильщиками философии, будь то позитивисты, идеалисты, философы, находящиеся под гипнозом имманентного, или исторические релятивисты .

Дитрих фон Гильдебранд

С глубокой древности до настоящего времени сохраняется мнение, что философия является частью культуры, поскольку представляет собой важнейшую форму человеческого мышления. Цицерон говорил: «Культура ума есть философия» («cultura animi autem philosophia est»). Известны слова молодого Маркса, что философия есть живая душа культуры. Но философия принадлежит *прошлой* культуре; сегодня она существует лишь в той мере, в какой современная культура не может обойтись

без исторического познания предшествующих форм мышления – без истории философской мысли. Собственно философия представляет собой маленький остров в безбрежном океане современной культуры – науки, искусства, литературы, политики, религии хозяйства; ее статус сохраняется не столько значимостью в настоящей жизни, сколько силой инерции: традицией, шаблонностью действий и мыслей, непоследовательностью и нерешительностью государственных чиновников в принятии административных решений (последнее касается сохранения философии в качестве общественной дисциплины в вузовских учебных планах). Современная философия постепенно увядает, коченеет и умирает; в таком виде – «иссохшего гигантского дерева в девственном лесу» – «может она ... столетиями и тысячелетиями топорщить свои гнилые сучья», подобно погибшей культуре, о которой говорит Шпенглер. Что-то грустное и тоскливое появляется в душе от взгляда на современную философию, место и роль философов в общественной жизни: они представлены сами себе, и нет таких сфер в государственных и гражданских структурах, где бы философия и философ могли органично занять прочное положение. Еще недавно положение было принципиально иным: отечественная философия была возведена в ранг государственной идеологии, философ был поставлен на уровень партийного функционера; он имел прочную опору в лице партийных учреждений и кроме гарантированного места и заработка в учебном или академическом учреждении получал дополнительный заказ от властных структур на разработку тех или иных политических, культурных, социальных программ, а также заказ на пропаганду общественно-политических знаний. Философия рассматривалась в этих искусственно созданных условиях как действенный инструмент управления социальными процессами и мощное орудие преобразования всей действительности. Пройдя хорошую выучку на примере опыта классиков марксизма-ленинизма, а также практики построения социализма в нашей стране, философы ни на минуту не сомневались, что их философия есть такая же практическая наука, как физика, химия, биология и другие отрасли знания; они не рефлектировали по поводу своей дальнейшей судьбы, когда вместе с остальной интеллигенцией добровольно отказались от государствен-

ного социализма в пользу торгово-ростовщического и спекулятивного капитализма. Отсутствие свободы, но устойчивое положение философа в обществе сменилось полной свободой, но ненужностью его в общественной жизни. Это объясняется тем, что буржуазная культура насквозь материалистична; она не нуждается в существовании духовной субстанции, ее главная забота – экономическое могущество и наслаждение жизнью. Мещанский дух способен понять только сиюминутное, преходящее, телесное; он мало интересуется вечным, потусторонним, трансцендентным. Философия как форма мышления может существовать только при том условии, когда у общества есть потребность в духовном – знании такой реальности, которая открывается при выходе за эмпирическую и чувственную действительность в виде инобытия. Капиталистическая общественно-экономическая система является показателем не только могущественного экономического развития, но «явлением истребления духовности. Индустриальный капитализм цивилизации был истребителем духа вечности, истребителем святых. Капиталистическая цивилизация новейших времен убивала Бога, она была самой безбожной цивилизацией. Ответственность за преступление богоубийства лежит на ней...»¹ В эпоху господства империализма уже невозможны ни Гете, ни великие идеалисты, ни великие романтики, ни великое искусство и философия; современный мир видит цель в развитии техники и подчинении техническому прогрессу всех сфер общественной жизни.

В настоящий момент философия медленно увядает; «нежными, почти ломкими, исполненными щемящей сладости последних октябрьских дней» (Шпенглер) предстают работы философов 60 – 70-х годов. Ничто явно не предвещало приближения катастрофы. Но мировая философия задолго до этих событий стала менять свой образ. Ко второй половине двадцатого века оказались невостребованными классические метафизические системы, составлявшие ядро философской мысли; определяющими тенденциями стали центробежные процессы, уводящие прежнюю философскую проблематику из центрального положения на периферию знания. Разбегание «большой

¹Бердяев Николай Александрович. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С.170.

метафизики» по краям приводит к тому, что она соединяется с конкретными отраслями знания. Возникает другая ментальность, резко отрицательно относящаяся к трансцендентному и метафизическому миру; на передний план философствования выступают идеи смерти трансценденции и деконструкции метафизики. Современная философия вырабатывает неклассический тип рациональности, когда на смену чистой метафизике, снимающей предметность знания, приходит новая метафизика предметных сущностей конкретных наук.

Следует отметить, что на протяжении двух тысячелетий философия не однажды переживала кризисы, которые побуждали ее осознавать себя в новом образе и новом предназначении в обществе, что было следствием общего культурного развития человечества. Так, в Новое время после полуторатысячелетнего безраздельного господства религии и церкви, при котором и философия, как Богопознание, как наука о счастье и добродетельной жизни как некий свод религиозных убеждений занимала привилегированное положение («царица наук»), она вновь делает попытку стать «метафизикой» – общим знанием о мире и его познании. На короткое время философия находит в идеалах Греции «чистое знание ради него самого»; ей кажется, что она в состоянии осуществить задачу построения единой картины мира и нахождения последних оснований бытия, исходя из своих внутренних познавательных возможностей. Одним только «естественным» разумом и «светским знанием» надеется она охватить всю Вселенную и проникнуть в последние основы вещей. Но на этом пути философию ожидают разочарования: сама наука Нового времени стала другой, процесс дифференциации научного знания зашел настолько глубоко, она настолько разрослась вширь, охватив собой различные области природной действительности, что объединить все это энциклопедическое знание в одной голове стало решительно невозможно. Очевидно, что механически соединять разрозненное знание не означает заниматься научной деятельностью; из прилежного сшивания лоскутков предметного знания конкретных наук не получится целостного представления о Вселенной, метафизического по своему содержанию. Конкретные науки, видя неосуществимость поставленной задачи философией, вообще отказывают ей в том, что у нее как метафизики может быть

собственный объект. Метафизике нет места – таков вывод, который сделал просвещенный восемнадцатый век, вошедший в историю человеческой культуры под лозунгом прославления научного разума. Философия подобно королю Лиру, раздавшему дочерям свое имущество и оказавшемуся выброшенным на улицу, осталась без определенного предмета. Об этой драматической ситуации и повествует Кант: «Было время, когда ее (метафизику – Ю.П.) называли царицей всех наук, и, если признавать намерение за дело, она, конечно, заслуживала этого почетного титула ввиду исключительной серьезности своего предмета. Но теперь модный тон века заставляет оказывать ей всякое презрение и матрона, изгнанная и покинутая, жалуется, как Гекуба...»¹

Философия смогла возродиться к жизни, существенно изменив свой образ и назначение в человеческой культуре. С этого времени она больше не мировоззрение и миропознание; ее интерес сосредоточивается на исследовании науки как таковой. Рядом с совокупностью конкретных наук появляется новая дисциплина – теория науки. «Если она и не есть миропознание, объемлющее все остальные знания, то она есть самопознание науки, центральная дисциплина, в которой все остальные науки находят свое обоснование. На это «наукоучение» («Wissenschaftslehre») переносится название философии, потерявшей свой предмет; философия не есть более учение о Вселенной или о человеческой жизни – она есть учение о знании, она – не «метафизика вещей», а «метафизика знания»².

Подобные блуждания философии свидетельствуют о том, что метафизическое знание есть нечто принципиально иное по сравнению с научным, а потому человеческая культура на всем протяжении своего существования пытается либо вытеснить ее совсем, либо адаптировать к уровню восприятия здравого рассудка. Вся история философии есть борьба за существование метафизического способа мышления, хотя в различные исторические эпохи она приобретает своеобразные формы. Если посмотреть на современное состояние

¹ Кант Иммануил. Критика чистого разума. – СПб., 1902. – С.591-592.

² Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи // Виндельбанд Вильгельм. Избранное: Дух и история. – М.: Юристъ, 1995. – С.34.

общественного настроения по отношению к философии, то можно видеть явное, ничем не скрываемое негативное отношение к ней. «В современном же мышлении, – пишет французский философ М. Гурина, – философии якобы нет места, и сегодня многие соглашаются с тем, что если она еще не окончательно преодолена, то, во всяком случае, скоро совсем исчезнет. Мысль о конце или преодолении философии господствует в современной рефлексии...»¹ Подобные умонастроения вызваны эмпиризмом мышления, с одной стороны, и технократическим взглядом – с другой; все, что не наблюдаемо и не может быть объективировано в орудийной деятельности, согласно этому воззрению, – не существует.

В обыденном сознании сохраняется твердое убеждение, что философия не является необходимой наукой, как, например, все остальные: физика, химия, математика, инженерные области знаний. Более того, если конкретные науки для общества оказываются необходимыми и полезными, то философия выглядит знанием бесполезным, пугающим обывателя своей необычностью и чуждостью земным потребностям и интересам. Ничто не заставит сегодня поверить в то, что говорил Аристотель о философии: «... все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше – нет ни одной»². Утешением философу будет сознание, что он свободен, ибо «живет ради самого себя, а не другого»; свою философию он рассматривает также свободной, поскольку «она одна существует ради самой себя» (там же, 982в 25).

Свобода от общества и людей делает философа самодостаточной личностью: он целиком находится во власти своих мыслей и поступков, ничто внешнее не отвлекает его. Он смотрит на мир из глубины собственного Я – субъективной стороны сознания, которая возникает в нем свободно, независимо от внешней действительности. Для него мир равен его собственным представлениям; он смотрит на него с удивлением, поскольку истинно философское мышление неотмирно, парадоксально и не укладывается в схемы здравого рассудка. «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей фи-

¹ Гурина Мишель. Философия. – М.: Республика, 1998. – С. 108-109.

² Аристотель. Метафизика. 983а 10 // Соч.: В 4т. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – С.70.

лософствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном... Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы» (там же, 982в 10-20).

Отстраненность философа от действительности – природной – во имя знания самого по себе, но вовсе не ради какой-либо пользы и социальной – во имя собственной свободы и духовной независимости – приводит его к полному одиночеству. Жизнь ради незаинтересованной рефлексии оборачивается для мыслителя либо бродяжничеством и тунеядством, распространенным в древности («оборванный философ-бродяга» – Иешуа Га-Ноцри), либо отшельническим образом жизни в современном культурном мире. Одиноким философ вовсе и не помышляет, что сказанное и написанное им будет понято и принято обществом; заурядных, средних людей соединяет *однородность*, в то время как *разнородность* отделяет от них все талантливое, творческое, необыкновенное. «Я иногда говорю с людьми так, как ребенок со своей куклой: дитя, правда, знает, что кукла не поймет его речей, но все-таки создает себе путем приятного сознательного самообмана радость общения»¹.

В глазах обывателя занятие философией выглядит делом несерьезным – в жизни есть вещи поважнее. Безусловно, имеется своя прелесть и у философии, говорит некто Калликл Сократу, но заниматься ей следует только до определенного возраста и весьма умеренно. Но стоит только задержаться на ней дольше, чем следует, и она становится «погибелью для человека». Даже если человек даровит и способен, но посвящает философии свои зрелые годы, он неизбежно остается без того опыта, «какой нужен, чтобы стать человеком достойным и уважаемым». Он останется «несведущ в зако-

¹ Шопенгауэр А. Об интересном. – М.: Олимп; 000 «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. – С. 388.

нах своего города, в том, как вести с людьми деловые беседы – частные ли или государственного значения, безразлично, – в радостях и желаниях – одним словом, совершенно несведущ в человеческих нравах»¹. Такой человек, какому бы делу ни посвятил он себя – государственному или частному, – будет обязательно выглядеть смешным. Знакомство с философией прекрасно в той мере, в какой с ней знакомятся в юношеском возрасте ради образования. Но если юноша продолжает свои занятия возмужав, то это уже смешно, продолжает Калликл. Глядя на таких философов, нельзя не испытывать того же чувства, что при виде взрослых людей, «которые по-детски лепечут или резвятся».

Калликл не отрицает общекультурного значения философии. Она необходима ради образования, поскольку формирует мировоззрение и расширяет кругозор человека через умение мыслить отвлеченными сущностями. «Видя увлечение ею у безусого юноши, я очень доволен, мне это представляется уместным, я считаю это признаком благородного образа мыслей; того же, кто совсем чужд философии, считаю человеком низменным, который сам никогда не сочтет себя пригодным ни на что прекрасное и благородное» (там же, 485d). Однако, если страсть к философствованию слишком затянется и взрослый мужчина «не думает с ней расставаться», то это приведет к печальным последствиям. Такой человек утрачивает интерес к активной социальной деятельности, становится пассивным, не чувствует потребности в широком межличностном общении, оказывается замкнутым и ограниченным; ничто его не волнует, ему достаточно узкого жизненного пространства. «Как бы ни был ... даровит такой человек, он наверняка теряет мужественность, держась вдали от середины города, его площадей и собраний, где прославляются мужи, по слову поэта; он прозябает до конца жизни в неизвестности, шепчась по углам с тремя или четырьмя мальчишками, и никогда не слетит с его губ свободное, громкое и дерзновенное слово» (там же, 485 d e).

Бестолковость, тупоумие и крайняя ограниченность во всем, что не относится к философии, отличает все поведение и рассуждения

¹ Платон. Горгий. 484d // Соч.: В 4т. – М.: Мысль, 1990. – Т.1. – С.524.

этого человека о довольно простых вещах. Он «невнимателен к тому, что требует внимания», не имеет «разумного мнения», не умеет сказать «веского слова»; ему никогда не возвыситься «дерзким замыслом над другими»; имея благородную душу, он прославил себя «ребячеством». «А между тем, Сократ, – обращается к нему Каллик, – ... разве ты сам не видишь, как постыдно положение, в котором, на мой взгляд, находишься и ты, и все остальные безудержные философы? Ведь если бы сегодня тебя схватили – тебя или кого-нибудь из таких же, как ты, – и бросили в тюрьму, обвиняя в преступлении, которого ты никогда не совершал, ты же знаешь – ты оказался бы совершенно беззащитен, голова у тебя пошла бы кругом, и ты бы так и застыл с открытым ртом, не в силах ничего вымолвить, а потом предстал бы перед судом, лицом к лицу с обвинителем, отъявленным мерзавцем и негодяем, и умер бы, если бы тому вздумалось потребовать для тебя смертного приговора» (там же, 486 в). Слова Калликла оказались пророческими, и смерть Сократа подтвердила социальное бессилие философа. В действительности философ вовсе не мудр, вся его так называемая *σοφία* есть блуждание в эмпириях, не имеющая никакого практического значения. Он постоянно подвергает свою жизнь риску, не может себя защитить, поскольку абсолютно не сведущ в жизни, не представляет системы жизненных ценностей и приоритетов. «Но какая же в этом мудрость, Сократ, если «приняв в ученье мужа даровитого, его искусство портит», делает неспособным ни помочь самому себе, ни вызволить из самой страшной опасности себя или другого, мешает сопротивляться врагам, которые грабят его до нитки, обрекают на полное бесчестье в родном городе? ... Послушайся меня, дорогой мой Сократ, «прекрати свои изобличения, обратись к благозвучию дел», обратись к тому, что принесет тебе славу здравомыслия, «оставь другим уловки эти тонкие» – не знаю, как их называть, вздором или пустословием, – поверь, «они твой дом опустошат вконец». Не с тех бери пример, кто копается в мелочах, опровергая друг друга, но с тех, кто владеет богатством, славою и многими иными благами» (там же, 486 с-d).

Философ как человек выглядит странным и чуждающимся в глазах других людей по той причине, что он не приобретает практиче-

ского опыта в течение своей жизни: все невзгоды, удары судьбы, предательства близких не сохраняются надолго в его памяти, а нанесенные ему обиды не западают глубоко в сердце. А потому главной его заботой остается та, «чтобы душа моя (Сократа – Ю.П.) предстала перед судьбою как можно более здоровой. Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, – к почестям и наградам, – я ищу только истину и стараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть, так умереть» (там же, 526 е). Философ не представляет, что можно жить как-то иначе; он твердо убежден, что всегда необходимо быть справедливым и в частных, и в общественных делах. Будучи доверчив и отзывчив, как ребенок, не имея в своей душе иных помыслов, кроме чистых и ясных устремлений, такой человек называет *всех* людей «добрыми». *«Прокуратор дернул щекой и сказал тихо:*

– Приведите обвиняемого.

И сейчас же с площадки сада под колонны на балкон двое легионеров ввели и поставили перед креслом прокуратора человека лет двадцати семи. Этот человек был одет в старенький и разорванный грубый хитон. Голова его была прикрыта белой повязкой с ремешком вокруг лба, а руки связаны за спиной. Под левым глазом у человека был большой синяк, в углу рта – ссадина с запекшейся кровью. Приведенный с тревожным любопытством глядел на прокуратора.

Тот помолчал, потом тихо спросил по-арамейски:

– Так это ты подговаривал народ разрушить ершалаимский храм?

Прокуратор при этом сидел как каменный, и только губы его шевелились чуть-чуть при произнесении слов. Прокуратор был как каменный, потому что боялся качнуть пылающей адской болью головой.

Человек со связанными руками несколько подался вперед и начал говорить:

– Добрый человек! Поверь мне...

Но прокуратор, по-прежнему не шевелясь и ничуть не повышая голоса, тут же перебил его:

– Это меня ты называешь добрым человеком? Ты ошибаешься. В Ершалаиме все шепчут про меня, что я свирепое чудовище, и это совершенно верно, – и так же монотонно прибавил: – кентуриона Крысобоя ко мне.

Всем показалось, что на балконе потемнело, когда кентурион, командующий особой кентурией, Марк, прозванный Крысобоем, предстал перед прокуратором.

Крысобой был на голову выше самого высокого из солдат легиона и настолько широк в плечах, что совершенно заслонил еще невысокое солнце.

Прокуратор обратился к кентуриону по-латыни:

– Преступник называет меня «добрый человек». Выведите его отсюда на минуту, объясните ему, как надо разговаривать со мной. Но не колечить.

И все, кроме неподвижного прокуратора, проводили взглядом Марка Крысобоя, который махнул рукою арестованному, показывая, что тот должен следовать за ним.

Крысобой вообще все проводжали взглядами, где бы он не появлялся, из-за его роста, а те, кто видел его впервые, из-за того еще, что лицо кентуриона было изуродовано: нос его некогда был разбит ударом германской палицы. ...

Выведя арестованного из-под колонн в сад, Крысобой вынул из рук у легионера, стоящего у подножия бронзовой статуи, бич и, несильно размахнувшись, ударил арестованного по плечам. Движение кентуриона было небрежно и легко, но связанный мгновенно рухнул наземь, как будто ему подрубили ноги, захлебнулся воздухом, краска сбегала с его лица и глаза обессмыслились. Марк одною левой рукой, легко, как пустой мешок, вздернул на воздух упавшего, поставил его на ноги и заговорил гнусаво, плохо выговаривая арамейские слова:

– Римского прокуратора называть – игемон. Других слов не говорить. Смирно стоять. Ты понял меня или ударить тебя?

Арестованный пошатнулся, но совладал с собою, краска вернулась, он перевел дыхание и ответил хрипло:

– Я понял тебя. Не бей меня.

Через минуту он вновь стоял перед прокуратором».

Философия, возникнув в глубокой древности, сохранялась во все века благодаря передаче знаний между близкими по духу людьми; философия никогда не существовала в виде единого знания, разделяемого всеми, – то или иное метафизическое учение признавалось авторитетным только в кругу единомышленников; философия – это когда «каждый идет своей собственной дорогой» (Ж. Маритен). Философские «секты» всегда были немногочисленными, философы составляли небольшую группу людей. Это и понятно: метафизическое мышление неотмирно, парадоксально, не укладывается в стандарты и стереотипы обыденного сознания, есть некое «тайное знание», эзотеризм. Философия «противоестественна» и, так сказать, в корне парадоксальна. «Доха» – это стихийное обыденное мнение; более того, это «естественное» мнение. Философия обязана отмежеваться от него, идти дальше или спуститься ниже, чтобы найти другое мнение, другое «doxa», более надежное, чем мнение стихийное. Поэтому она и состоит из *para-doxa*¹. Двигаясь «против течения обыденной жизни» – мысля противоестественным способом, философия всегда оказывается теорией «посвященных», неким «тайным знанием». Оно доступно немногим, способным увидеть мир «наизнанку». Но вот, что удивительно: это небольшое сообщество воспринимается остальной частью общества весьма недружелюбно. «Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи церкви и простые верующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят инженеры и техники, не любят артисты, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы – люди самые безвластные, они не играют никакой роли в жизни государственной и хозяйственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной или стремящиеся ее играть, чего-то не могут простить философам»².

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С.120.

² Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С.238.

Неприязненное отношение к философу объясняется многими причинами. Одна из них вырастает из страха и беспокойства, которые испытывает каждый человек – в особенности с высоким положением – от необычности поведения и мышления философа. Философ говорит на своем языке, весь «технический аппарат» философии совершенно непонятен для большинства людей; этот мыслитель не считается ни с какими авторитетами и высказывает такие идеи, которые обыкновенного человека повергают в смятение и ужас. Только философу может прийти «странная» мысль, что «пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благодарно и основательно философствовать и это не сольется воедино – государственная власть и философия, ...до тех пор... государствам не избавиться от зол...»¹.

Будучи представлен сам себе, находясь в полном отъединении от общественной жизни и в этом смысле напоминая узника в тесной камере тюрьмы, однако не теряя бодрости духа и сохраняя оптимизм («сижу на нарах, как король на именинах»), философ воспринимает мир, руководствуясь собственными ощущениями, представлениями и движениями воли. Для него не подлежит сомнению, что «мир, в котором живет человек, зависит прежде всего от того, как его данный человек понимает...»; внешняя действительность – все существующее и происходящее – «существует и происходит непосредственно лишь в *сознании* человека...»². Происходит же в его сознании очень многое: философ может вообразить себе, что между ним и тираном нет существенного различия. Философ и тиран похожи друг на друга, и если философ не стал тираном, то это вследствие скоротечности человеческой жизни – невозможно в одной мимолетной жизни быть и тем и другим. Тиран есть такой государственный деятель, который пытается воплотить философскую идею в действительность; философу не пристало упрекать тирана за террор во имя осуществления идеи, что имеет место во всех современных тираниях. Своими спекулятивными рассуждениями философ

¹ Платон. Государство. V. 473 d-e.

² Шопенгауэр Артур. Афоризмы житейской мудрости. – М.: Интербук, 1990. – С. 19.

выдает себя в желании властвовать, подобно тирану; в этом факте обнаруживается сообщничество, которое существует между философом и тираном¹.

Философу приходит в голову бредовая идея, что кроме его Я в мире ничего не существует – так по крайней мере публика может понять его учение. «Толпа ведь полагала, что фихтевское Я есть «я» Иоганна Готлиба Фихте и что индивидуальное «я» отрицает все прочие существования. «Какое бесстыдство!» – восклицали добрые люди: «этот человек не верит, что мы существуем, мы, которые гораздо толще его и в качестве бургомистров и судейских делопроизводителей даже приходимся ему начальством». Дамы спрашивали: «Верит ли он хоть в существование своей жены? Нет? И это терпит мадам Фихте?»²

Образ философа стал нарицательным; когда говорят «философ» – имеют в виду смехотворную фигуру, которая в действительности часто бывает комической. Вместе с тем каждый человек – стихийный философ и часто решает «метафизические» вопросы. Проблемы конкретных наук: математики, физики, химии, биологии – бывают людям совершенно неизвестны; философские вопросы затрагивают абсолютно каждого. Но из этого следует, что наряду с профессиональной философией существует философия стихийная, философия обывательская. Отрицая философию, тот или иной человек пользуется своей «домашней философией», обывательской по своей сущности. Отсюда рождается презрительное отношение к философии, складывается представление, что философия не нужна. «Естествоиспытатели воображают, что они освобождаются от философии, когда игнорируют или бранят ее. Но так как они без мышления не могут двинуться ни на шаг, для мышления же необходимы логические категории, а эти категории они некритически заимствуют либо из обыденного общего сознания так называемых образованных людей, над которым господствуют остатки давно умерших философских систем, либо из крох прослушанных в обязательном по-

¹ См.: Декомб В. Современная французская философия. – М.: Изд-во «Весь мир», 2000. – С.20.

² Гейне Г. Соч. Т.VII. – С.118.

рядке университетских курсов по философии (которые представляют собой не только отрывочные взгляды, но и мешанину из воззрений людей, принадлежащих к самым различным и по большей части к самым скверным школам), либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений, – то в итоге они все-таки оказываются в подчинении у философии, но, к сожалению, по большей части самой скверной, и те, кто больше всех ругает философию, являются рабами как раз наихудших вульгаризованных остатков наихудших философских учений»¹.

Философия асоциальна в том смысле, что не выполняет социальный заказ; философия есть «дух времени как мыслящий себя дух», она «совершенно тождественна со своей эпохой» (Гегель). Это значит, что философия социальна и современна: исторический процесс необходимо осмысливается в философской идее. Существует единство исторической действительности и философского мышления, о чем в свое время поведал Гегель; вечные категории метафизики конкретизируются в сменяющихся эпохах и культурных формах. Действительно, великая философия (диалектика) «пропитана кровью века, дух которого подталкивал историческую мысль»². Асоциальность философии лежит в другой плоскости: философу невозможно поручить заказ на разработку частной темы, как, например, социологу – на эмпирические исследования вроде экспресс-опроса относительно того или иного общественного устройства. Философ может выразить «дух времени», когда событие уже свершилось и будут видны его последствия. Философия, как говорит Бердяев, не социальна, но «персональна»; философ видит свое призвание в том, чтобы не быть погруженным в обыденность и повседневность, но подняться выше ограниченных социальных заказов, его профессиональное предназначение – давать долгосрочный прогноз.

На пути философии встают религия и наука; трагедия философа вырастает из того, что у всех них имеются совпадения: философия и

¹ Энгельс Фридрих. Диалектика природы. – М.: Политиздат, 1975. – С.179.

² Кроче Бенедетто. Антология сочинений по философии. – СПб.: Пневма, 1999. – С.4.

религия размышляют о Боге и трансценденции, философия и наука в своих исканиях обращаются к предметной действительности. Это обстоятельство дает повод религии и науке «утеснять» философию, растворять специфику философского мышления либо в явлении откровения, либо в методах и способах научного познания. Однако бог философии не есть христианский Бог, а способ постижения действительности не является откровением; философу не открываются готовые истины, чтобы получить их, он затрачивает волю, силу, сердечные эмоции, мобилизует интеллектуальные способности – проживает жизнь. Моисею заповеди Божьи открылись не горе Синай; философ должен погрузиться в человеческое существование и, встав перед самим собой в свободной интуиции, постигнуть действительность как бытие, полное противоречий человеческой экзистенции.

Что же касается «научной» философии, то она, по словам Бердяева, «есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Она есть продукт демократизации, порождение демократического века, в котором философия утеснена»¹. Притязания науки на философскую проблематику заканчиваются тем, что философия, потеряв свою специфику, устраняется совсем. В этом явлении и обнаруживается подлинная сущность сциентизма. М. Шелер называет борьбу науки с философией восстанием рабов – «восстанием низшего против высшего». Маскирующиеся под философию логический позитивизм, семантика, структурализм, бихевиоризм и другие науки – это, по мнению Дитриха фон Гильдебранда, «не какие-то ложные философии, это вообще не философия»². Свой метод они заимствуют у естественных наук, а процедуру верификации механически распространяют на такую область, которая в принципе не подлежит проверке. Существуют радикально различные способы познания: наука способна изучить только «осозаемые» явления природы, она обнаруживает лишь телесную сторону действительности через наблю-

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа... – С.236.

² Гильдебранд Дитрих дон. Что такое философия? – СПб.: «Алетейя», ТО «Ступени», 1997. – С.7.

дение и констатацию голых фактов. Что же касается философии, то она обращена к такой реальности – и далеко не маловажной для человека, – которая требует абсолютно других способностей разума. Метафизика приводит в действие иные духовные силы, с помощью которых человеку открываются миры трансценденции – сущности ненаблюдаемой реальности, такие, как «ценности», «смыслы», «значения», «свобода», «любовь», «начала» и т.д. Философы-позитивисты намеренно проводят границы между тем, что наблюдаемо, и тем, что мыслится, после чего объявляют умпостижаемые вещи несуществующими. Позитивисты путают примитивную («осязаемую») верификацию с метафизической очевидностью. Очевидность есть более сложное явление, чем «осязаемость»; осязаемость говорит о посюсторонности, тогда как очевидность распространяется на ненаблюдаемые объекты, выходящие за границы эмпирии. Их принципиальная неверифицируемость при метафизической очевидности говорит об иных способностях разума, могущего вырваться из плена чувственной обыденности. Эти рассуждения вовсе не говорят о бунте против науки; они ставят целью сохранить своеобразие и неповторимость философского дискурса и показать, что философские проблемы должны решаться только философскими методами.

Между реальной действительностью и философией существует разрыв: посредником, заполняющим пробел между ними, оказывается рефлексия. Наличие рефлексии говорит о том, что действительность в своем существовании суверенна и автономна по отношению к философии и что сама философия является вторичной формой знания действительности – философствовать по поводу действительности можно в том случае, когда она себя изжила и уступает место новым социальным образованиям. «Что касается *познания* насчет того, каким должен быть мир, то философия всегда приходит слишком поздно. Как мировая *мысль*, она является лишь после того, как действительность закончила процесс своего образования и приняла уже законченный вид... Когда, философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому филосо-

фия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»¹.

Философия в форме философии истории всегда есть неудача общественной жизни. Когда общество вошло в состояние кризиса – исчерпало возможности своего поступательного развития, когда оно необходимо должно отказаться от прежних форм жизни: системы общественных и экономических отношений, политического режима, организации публичной власти, – приходит философия. Философия на фоне исторических преобразований есть *знак* того, что люди, раскрыв тайну своего бытия, – сделав на определенном историческом отрезке своей жизни социальные отношения прозрачными, адекватными их уровню самосознания, – решительно порывают со своим прошлым. Изживающая себя реальность уже не может удовлетворить человеческое сознание. Когда народ видит, что старая власть не способна управлять обществом – наладить производство и распределение продуктов, озабочена обогащением государственного чиновничьего аппарата за счет народной собственности и распродажи государственного имущества; когда государственные служащие всех уровней в своей деятельности срастаются с криминальными элементами в силу общности интересов, порождая коррупцию в системе государственной власти; когда осуществляется вывоз капитала за границу, поскольку буржуазия не чувствует себя дома в собственной стране; когда преступная антинародная деятельность прикрывается развязыванием локальных войн, имеющих целью отвлечь внимание народа от главных социальных вопросов и расчленив целостное государство на множество нежизнеспособных княжеств; когда поощряется иностранная интервенция в области культуры и образования и разрушаются основы национальной самобытности культуры и языка в угоду «открытости» современного мира; когда политика и экономика становятся уделом посредственных личностей, не подозревающих о своей ограниченности («выходят на арену силачи, не ведая, что в жизни есть печаль // они подковы гнут, как калачи и цепи рвут движение плеча»); когда в науке процветает бездарность в силу ее клановой организации

¹ Гегель. Философия права // Гегель. Соч. Т.VII. – М., 1934. – С.17-18.

(«*Профессора философии* говорят с большим уважением о таких людях и книгах, которые этого явно не заслуживают, потому что они очень нуждаются во взаимности такой эвфемии» – Шопенгауэр); когда разрушены вооруженные силы, дискредитирована идея службы в армии и полностью утрачена боеспособность великой страны; когда единая нация искусственно разрывается на части, благодаря чему утрачивается чувство национального самосознания, – тогда наиболее активная и работоспособная часть населения, истинно честолобивые и взыскательные личности сознательно отстраняются от власти и участия в общественной жизни и уходят в себя – они не хотят иметь ничего общего с временщиками от политики, экономики и других сфер общественной жизни. С этого момента сова Минервы начинает свой полет в сумерках; она отряхивает со своих крыльев прах прошлой жизни.

В период разложения афинского общества Сократ призывал своих сограждан не заниматься индивидуальной и общественной деятельностью; выход для них он видел в самопознании. Также эпикурейцы и стоики в условиях упадка античного мира открывали свое собственное «я» в чувстве удовольствия, либо в осознании достоинства разума. Философия, таким образом, всякий раз заявляет о себе, когда люди отворачиваются от неудовлетворяющей их действительности; метафизическое мышление *post festum*, т.е. задним числом постигает реальность, которая фактически умерла. Рефлексия есть удел философа, имеющего дело с отжившими формами жизни.

Неотмирность философии, ее парадоксальность постижения действительности состоит в том, что все, о чем она говорит, есть идеальная конструкция, которую сознание противопоставляет реальной действительности. Как уже отмечалось, в метафизическом знании вся предметность снята; рефлексия по поводу внешней действительности осуществляется в области чистой мысли. Согласно легенде, на Каталаунских полях появлялись души павших воинов, чтобы вновь вступить в сражение. Так и философия, согласно Марксу, в царстве теней истины продолжает свои сражения, проигранные ею в живой действительности. Например, Германия в конце XVII – начале XIX в., отставая от Англии в экономическом разви-

тии и уступая Франции в военном и политическом деле, одержала блестящую победу в области мышления – классическая немецкая философия была вершиной теоретического разума своей исторической эпохи. Именно в Германии в преддверии революции 1848 г. сформировался «тот великий интерес к теории, который составлял славу Германии в эпоху ее глубочайшего политического унижения, – интерес к чисто научному исследованию, независимо от того, будет ли полученный результат практически выгоден или нет, противоречит он полицейским представлениям или нет»¹.

Итак, задача философии заключается в том, чтобы постигать действительность; само постижение осуществляется «задним числом» – мысленном отображении в рефлексивном разуме философа исторического процесса, получившего свое полное завершение. Философия не может непосредственно влиять на действительность, изменять ее прямо, либо диктовать то, что должно быть. Ее удел – осмысливать наличное бытие, «постичь то, *что есть*»². Философия в силу метафизической природы мышления не может войти в содержание практической деятельности, управлять ею, однако способствуя развитию мышления, она косвенным путем усовершенствует и самую деятельность. Вот почему требование Г.В. Плеханова, предъявляемое философии, представляется трудно осуществимым. По его мнению, далеко не достаточно лишь констатировать факт свершения того или иного исторического явления; философия обязана делать прогноз относительно будущего состояния общественной жизни. «Совершенно соглашаясь с тем, что «философия» не может оживить одряхлевший, отживший общественный порядок, – пишет он, – можно спросить Гегеля, что же, однако, мешает ей указать нам – разумеется, лишь в общих чертах – характер *нового* общественного порядка, идущего на смену старому? «Философия» рассматривает явления в процессе их становления. А в процессе становления есть две стороны: возникновение и уничтожение. Эти две стороны можно рассматривать как раздельные во времени. Но

¹ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – М.: Политиздат, 1974. – С. 54.

² Гегель. Философия права... – С.55.

как в природе, так и в особенности в истории процесс становления есть, в каждое данное время, *двойной процесс*: уничтожается старое и в то же время возникает из его развалин новое. Неужели для «философии» навсегда должен остаться закрытым этот процесс возникновения нового? «Философия» познает то, что *есть*, а не то, что должно было бы быть, по мнению того или другого. Но что же есть в каждое данное время? Есть именно *отживание старого* и зарождение нового. Если философия познает только отживающее старое, то познание *одностороннее*, она не способна выполнить свою задачу познания сущего. Но это противоречит уверенности Гегеля во всемогуществе познающего разума»¹.

Фактически ни один философ, если он занимается общественно-политической деятельностью, не исходит из чистых теоретических предпосылок. Наглядным примером может быть деятельность Ленина. Пример Ленина является бесспорным доказательством того, что как человек-деятель он исходил не из теоретических положений Маркса, а из тех реальных обстоятельств, которые ни в одной философской системе учесть невозможно. Это противоречие между теорией и практикой хорошо показал французский философ М. Гурина. В частности, он пишет: «Если в деле преобразования действительности Ленин не был верен Марксу, то в мышлении он следовал марксистской интерпретации социальной реальности»². Так же и теоретическая деятельность Маркса не идет ни в какое сравнение с его политической деятельностью; политическое соперничество с Бакуниным за руководство рабочим Интернационалом отнюдь не вытекает из открытого им материалистического понимания истории.

Все сказанное вовсе не означает, что философия абсолютна чужда практической деятельности. Ее социальная направленность обнаруживается не в узко утилитарном смысле, – не в смысле того, что можно предсказать на основании астрономических наблюдений богатый урожай оливок и до истечения зимы дешево законтракто-

¹ Плеханов Г.В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // Избранные философские произведения в пяти томах. Том I. – М.: Госполитиздат, 1956. – С. 441.

² Гурина М. Философия... – С. 128.

вать маслобойни с тем, чтобы осенью отдать их на откуп на выгодных условиях и заработать много денег, — но в длительной перспективе; причем философские концепции тем более эффективны, чем менее были озабочены их авторы непосредственным практическим применением своих философем. В относительно спокойные периоды общественной жизни философии фактически не видно; в это время не возникает оригинальных учений, поражающих воображение людей; но как только социальная жизнь начинает круто изменяться, она ставит перед философией такие сложные задачи, ответы на которые требуют мобилизации всех духовных и интеллектуальных способностей «духа времени», говорящего языком конкретного мыслителя.

Г л а в а 2

**Платон:
открытие горизонта
новой метафизики и
границ философского
дискурса посредством
«второй навигации»
(δευτεροζ πλοῦζ)**

§1. Духовные упражнения (ασκησις, μελεταν) и философский образ жизни

... толпе не присуще быть философом .

Платон

В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает... Не подлым надо бы людям за нее браться, а благородным .

Платон

До Платона – от Фалеса, Гераклита, Парменида – в греческой философии не существовало подлинной метафизики. Мыслители занимались либо нахождением «начал» всех вещей – тех первопричин (ἀρχή, αἰτία), из которых происходят все вещи (вода – Фалес, ἀήρ – Анаксимен, spermata – Анаксагор, ἀπείρον – Анаксимандр, το ἄτομον – Левкипп и Демокрит), либо постижением действительности в форме бытия (το ον, εἶναι, τό πᾶν – Парменид). И хотя такие сущности, как, например, вода, не есть в понимании античных философов обыкновенный жидкий минерал, который мы пьем, но нечто иное – φύσις или принцип «первого движения всякого живого существа», принцип «первой и фундаментальной реальности», а космология приобретает концептуальный характер и трансформируется в онтологию (учение о бытии), – все философы-ионийцы с полным основанием причисляются к «физикам» или «натуралистам». Их мысль вращается вокруг «физиса» и весь духовный горизонт ограничивается вопросами происхождения вещей; они не столько философы, сколько ученые, пытающиеся естественно-научные проблемы объяснять философским спосо-

бом. Об отсутствии метафизики в греческом мышлении свидетельствует такой факт: Сократ в беседе с Главконом ссылается на распространенное мнение той эпохи, что знание «само по себе соотносится с самим изучаемым предметом, знание какого бы предмета мы ни взяли: оно таково потому, что оно относится к такому-то и такому-то предмету. ... – Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание»¹.

Отсутствие метафизики в раннем греческом мышлении объясняется особенностями самого человеческого сознания – по своей природе, содержанию и функционированию оно бесконечно сложнее и неуловимее, чем все другие объекты и явления окружающего мира. Сложность предмета определяется не им самим как таковым, а теми связями и отношениями, через посредство которых он обнаруживает себя при взаимодействии с другими предметами, – чем богаче и сложнее связи, тем труднее постигнуть этот предмет. Своеобразие сознания состоит в том, что оно присутствует буквально во всем, что приходит во взаимодействие с ним. Сознания нет в чистом виде – сознания как такового; во всем, что окружает человека и входит в поле его разума, присутствует сознание. То, что мы видим, слышим, осязаем, существует не само по себе, но с долей сознания; оно (сознание) есть нечто «всеобщее, неуничтожимое и вездесущее, что сопутствует всякому явлению...»². Как бы ни отличались друг от друга предметы, они обладают одним общим свойством – являются предметами нашей мысли, объектами для субъекта. Ясно, что такой феномен, который не существует отдельно от предметной стороны действительности, но дан в качестве «добавки», одного из элементов духовного опыта, феномен, который входит во все «неотторжимо, незыблемо и непременно», познать чрезвычайно трудно. Прямой путь изучения этого неуловимого явления в данном случае не подходит – требуется иной способ постижения, когда бы можно было описать, определить и почувствовать этот неуловимый фантом.

Греки избрали тактику обходного маневра подобно евреям при взятии Иерихона, когда на примере другой – более простой и дос-

¹ Платон. Государство. // Платон. Собрание сочинений в 4т. Т.3 – М.: Мысль, 1994. – 438 с-д.

² Ортега-и-Гассет Хосе. Две главные метафоры // Ортега-и-Гассет Хосе. Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – С.213.

тупной – формы связи можно постичь это бесконечно сложное явление. Такое сравнительное изучение достигается посредством *метафоры*. Метафора есть некий познавательный прием, когда при изучении нового явления, требующего соответствующего понятия, находится имя, близкое к изобретенному понятию, однако имеющее привычный, традиционный смысл. Будучи эквивалентом нового понятия, старое слово получает новый смысл; такая форма мышления и есть метафора. Метафора основана на переносе имени; заменяя неизвестное содержание известным, выраженным в привычном имени, можно схватить «отделенное и недосыгаемое» и удлинить «радиус действия мысли».

Древним грекам процесс познания мыслился подобно взаимодействию двух физических тел, которые оставляют друг на друге следы после столкновения. Если реальность мышления постоянно ускользает и прячется, то философы античности попытались понять его на примере более простой и понятной формы связи, встречающейся в повседневной жизни: воощенной дощечки, на которой писец процарапывал стилем очертания букв. Метафора печати прочно вошла в сознание эллинов и на многие века – если не тысячелетия! – определила образ мышления; этот образ «пережил средние века, и в Париже и Оксфорде, Саламанке и Падуе преподаватели столетиями вбивали его в тысячи юношеских голов» (Х. Ортега-и-Гассет). Сократ говорит Теэтету: «Так вот, чтобы понять меня, вообрази, что в наших душах есть восковая дощечка; у кого-то она побольше, у кого-то поменьше, у одного – из более чистого воска, у другого – из более грязного или у некоторых он более жесткий, а у других мягче, но есть у кого и в меру. ... Скажем теперь, что это дар матери Муз, Мнемосины, и, подкладывая его под наши ощущения и мысли, мы делает в нем оттиск того, что хотим запомнить из виденного, слышанного или самими нами придуманного, как бы оставляя на нем отпечатки перстней. И то, что застывает в этом воске, мы помним и знаем, пока сохраняется изображение этого, когда же оно стирается или нет уже места для новых отпечатков, тогда мы забываем и больше уже не знаем»¹.

¹ Платон. Теэтет // Платон. Собрание сочинений в 4т. Т.2 – М.: Мысль, 1993. – 191 с-е.

Такие слова, как «воск» (κηρός), «печать» употребляются здесь не в собственном значении, но в переносном или метафорическом смысле. Из этой метафоры следует: субъект и объект в рамках взаимодействия ничем не отличаются от обычных физических тел – оба существуют независимо друг от друга и тех отношений, в которые иногда могут вступать. Как прирожденные реалисты, греки полагали, что предмет восприятия существует до всякого восприятия (например, зрения) и продолжает оставаться таковым, не будучи воспринятым субъектом; разум остается разумом даже в тот момент, когда не мыслит и ничего не сознат. Субъект и объект существуют независимо друг от друга, а в момент встречи объект оставляет отпечаток на субъекте. Античная философия из всех форм мышления выделила только *восприятие* как самое главное: посредством него процесс познания более всего представлялся в том виде, что предметы, якобы, приходят к субъекту извне и оставляют на нем свои оттиски. Реализм и натурализм античного мировоззрения особенно сильно проявляется в понимании субъекта и объекта как двух абсолютно равнозначных сущностей; но эта равнозначность лишь кажущаяся и на деле оборачивается принижением субъекта. Греческие мыслители не видят принципиальной разницы между материальным объектом и субъектом, которого невозможно полностью редуцировать к предметной, материальной стороне действительности. Человек как субъект рассматривается в виде материального предмета наряду с другими. Как следствие подобного понимания человека складывается и античный образ бытия; «великое море бытия» есть лишь простая совокупность предметов, именуемая Космосом (κόσμος) в силу своих гигантских размеров.

Образ вощенной дощечки несмотря на его подкупающую простоту и ясность, когда бесконечно сложный процесс познания трактуется как механическое взаимодействие двух физических предметов – печати и воска, в итоге оказывается неадекватным. Эта неадекватность просматривается в двух моментах. Во-первых, не всегда возможно сравнить оттиск на воске с самим предметом – оригиналом. Действительно, в ряде случаев такое сравнение возможно; если мы возьмем перстень-печатку и вдавим его в воск (κηρός), то у нас будет возможность сравнить отражаемый предмет с отражением. Но в том случае, когда в нашем сознании присутствует образ гигантского

предмета (например, горы Джомолунгмы), его уже будет невозможно сравнить с самим оригиналом – обозреть всю гору с одной позиции не представляется возможным. По этой причине «заявлять, будто предметы существуют вне и помимо нашего сознания, весьма рискованно. У нас нет о них других авторитетных свидетельств, кроме собственного разума, когда мы их видим, воображаем, обдумываем. Скажем иначе: факт, что предметы каким-то образом находятся в нас, неоспорим. А вот существование их вне нас, напротив, всегда сомнительно и проблематично» (Х. Ортега-и-Гассет, там же, с.216).

Во-вторых, мышление невозможно свести только к восприятию или другим формам чувственного познания. Помимо этого уровня мышления представлено разумом или рефлексивной способностью ума делать предметом мысли формы чувственного созерцания. Разум (φρόνησις) есть мышление о мышлении, и он не имеет дело с предметами эмпирической действительности. Античность знала только одну сторону сознания – его направленность на объект; для этого потребовалась такая метафора, которая представляла процесс познания как *отражение*. Отражение не знает метафизики, ибо образование понятий и представлений трактуется исключительно принципом причинной связи: предметы внешнего мира действуют на органы чувств человека, результатом чего оказываются образы его мышления. Между предметами и образами существует строгая корреляция: содержание образов однозначно соответствует содержанию предметов. «Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание».

Метафизическое мышление, напротив, связано не с восприятием, но с *воображением*. Мышление свободно, и его свобода проявляется в том, что оно может из себя творить образы воображения. Не случайно в тот период, когда в философию прочно вошла идея воображения (Новое время), метафора воощенной дощечки уступила место новой метафоре – сосуду, в котором содержатся идеи и образы еще до того, как сознание вступает во взаимодействие с внешним миром. Субъект метафизического мышления является замкнутым в себе образованием: ничто внешнее не может проникнуть в него извне; все, с чем имеет дело субъект метафизики, сосредоточено внутри него. Находя внутри себя знание, полученное эмпириче-

ским способом («наглядные представления»), разум посредством рефлексии извлекает из него новое знание, никак не связанное с внешней действительностью («представления о представлениях»). С помощью творческого воображения субъект может «творить и рушить» предметы, «делить и перетасовывать» их; в пространстве метафизического мышления вполне допустимы образы «юных кентавров» и «белокожих нимф», «крылатых ликом ангелов без тела» и «летающих крылатых колесниц» (душ).

Итак, греческая философия доплатоновской эпохи понимает познание как отражение действительности; существует строгое соответствие между отражаемым субъектом и отражением – представлением и его объектом. В том случае, когда древние мыслители осознают необходимость постановки вопросов о бытии, по своему содержанию выходящих за границы физики, их метафизика фактически остается научным, натуралистическим знанием, так как все духовное объявляется особым родом материальной действительности.

Только с Платона начинается открытие горизонта метафизики; он различает *два мира*: мир изменчивой действительности, вечно меняющихся единичных предметов, постигаемых чувствами (αἰσθησις), и мир постоянных сущностей, подлинного бытия, отсутствующего в посягательной действительности, а потому доступный только разуму (νόησις). Эти миры абсолютно обособлены (χωρίς), не соприкасаются друг с другом; телам, познаваемым чувствами, противостоит подлинное бытие (τὸ ὄντως ὄν = существенно сущее), выразителем которого являются идеи. Последние есть бестелесные формы (ἁσώματα εἶδη); они существуют сами по себе (εἰλικρινές) и будучи дематериализованными, лишенными какого-либо предметного содержания, познаются только разумом. Этот умопостигаемый мир, открытый Платоном и являющийся предметом его рационалистической теории познания, *«требует имматериалистической метафизики»*¹.

Для нас будет важен и другой смысл понятия «метафизика», который стал постепенно выкристаллизовываться в греческом мышлении. Этот другой смысл также уходит в глубокую древность, ко-

¹ Виндельбанд В. История древней философии. – Киев: Тандем, 1995. – С. 166.

гда знание VII–VI вв. до н.э. лишь с известной долей условности можно отнести к философскому в современном смысле слова – «философия существовала до философии». Этот древний смысл, как полагают специалисты в области истории философии, свидетельствует, что еще нет слова *φιλοσοφία*; ни Пифагор, ни Гераклит не знали прилагательного *philosophos* и глагола *philosophhein* («философствовать»). Русский философ С.Л. Франк¹ и французский историк философии П. Адо² считают, что слово «философия» и все производные от него понятия появляются лишь в V в. – в блистательную «эпоху Перикла», когда Афины достигают наивысшего подъема в политическом и духовном развитии. Впервые слово «философия» встречается у историка Геродота (V в. до н.э.), родом из Малой Азии. Геродот рассказывает о встрече афинского законодателя Солона (VII–VI вв. до н. э.), одного из тех, кого причисляют к Семи мудрецам, с лидийским царем Крезом. Гордый своим могуществом и богатством, Крез обращается к мудрецу Солону: «Я слышал, что ты, философствуя, ради приобретения знания исходил много стран»³. Из разговора двух персонажей становится понятным, что имели в виду под словом «философствовать» в древности: «философствовать» означало «любить знание, стремиться к мудрости» (*σοφία*). У всех досократиков еще нет мысли о дифференциации знания и его специфики: все знание, которым владеет человек, есть «философия». Его можно получить только опытным путем – путешествуя, наблюдая, встречаясь с мудрыми и знающими людьми. Знание многих вещей, энциклопедическая ученость достигается активной интеллектуальной деятельностью, которая понимается как «исследование» или *historia*. Человек, сумевший подобно Солону приобрести энциклопедическую ученость, становится в глазах окружающих «мудрецом» – справедливым судьей в делах людей, ибо хорошо разбирается в вопросах человеческой жизни.

Итак, рассказ Геродота указывает на существование слова, которое или уже было известно, или появилось в Афинах к V веку. Со времен Гомера, говорит П. Адо, «слова с корнем *philo* обозначали

¹ Франк С.Л. Введение в философию в сжатом изложении. – Пг., 1922. – С.3-7.

² Адо П. Что такое античная философия? – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – С.30.

³ Геродот. История. – М.: «Лодомир», ООО «АСТ», 1999. – I, 30.

какую-либо склонность – когда человек находит интерес, удовольствие или даже смысл своей жизни в определенной деятельности» (П. Адо, там же, с.31). Например, *philo-posia* – пристрастие к пьянству, *philo-timía* – жажда к стяжанию почестей, *philo-sophia* – влечение к мудрости. Афиняне V в. высоко ценили интеллектуальную деятельность, науку и культуру. В надгробной речи над павшими в бою афинянами Перикл говорит: «Мы любим красоту без прихотливости и мудрость без изнеженности»¹. В этих словах просматривается тот смысл, что для греков внутренней потребностью было предаваться умственной культуре, развивать образование. «Философия до философии» видела свою непосредственную задачу в разработке целостной системы воспитания (*παίδεια*), когда бы молодые люди в равной степени формировали как тело, так и душу. «... Кто наилучшим образом чередует гимнастические упражнения с мусическим искусством и в надлежащей мере преподносит их душе, того мы вправе были бы считать достигшим совершенства ...»² Будущим воинам одинаково необходима физическая сила, мужество и чувство долга, высокое понятие о чести. Под влиянием философии высокое достоинство (*ἀρετή*) могут обрести не только люди благородного происхождения, но и простые граждане, если они понимают прекрасное и стремятся к мудрости (*σοφία*).

Античная философия досократовской и доплатоновской эпохи (VII–VI вв. до н.э.) – «философия до философии» включала в себя всю духовную культуру: зарождающуюся науку, систему воспитания, педагогику, искусство риторики, собственно философские знания («метафизику»). В это время еще не существует четкого определения понятия *σοφία*; мыслители понимают философию то как знание, то как мудрость. Еще не ясно, кто философ: тот ли, кто много знает, или тот, кто мудр. Со временем Гомера слова *σοφία* и *σοφοῦ* употреблялись в самых различных контекстах: «мудрым» может быть корабельный «зодчий», бог Гермес, придумав свирель, «изобрел искусство премудрости (*σοφία*) новой»; мудрость может быть присуща поэтическому творчеству – хотя поэт достигает сво-

¹ Фукидид. История. – СПб.: София, 1994. – Том I. II. 40, 1.

² Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4т. Т.3 – М.: Мысль, 1994. – С.412.

его искусства длительными упражнениями, он вдохновляется Музами; существует параллель между мудростью поэта и мудростью правителя; мудрость может обозначать и умение обращаться с людьми – в ходу должны быть хитрость, ловкость, притворство. Мудрецами в древней Греции называли ученых (Фалес Милетский), политических и государственных деятелей (Питтак из Митилены, афинянин Солон), законодателей, юристов и ораторов (спартанец Хилон, Периандр из Коринфа, Биант из Приены), поэтов (Клеобул из Линда). Начиная с VI в. до н.э., в содержание понятия σοφία входят астрономия, арифметика, геометрия, медицина, физика. «Многоопытные» (sophoi) и мудрые люди существуют везде: в искусстве, политике, науке¹.

Итак, содержание понятия σοφία богато и многообразно: все, что греки смогли накопить к VII–VI вв. до н.э. в плане знания – от φύσις – «первого движения всякого живого существа» до «ловкости в политических делах» или «осведомленности в науках», есть в их представлении «мудрость». Еще нет рефлексии по поводу метафизики (τά μετὰ τὰ φυσικά); из всей совокупности синкретического знания философия не выделена в качестве особого дискурса. Лишь значительно позже приходит осознание того, что наряду с опытным знанием, приобрести которое можно не иначе как «в странствиях, объездив много стран и повидав свет», имеется еще внеопытное, сверхчувственное знание, которое никакими странствиями получить невозможно, – оно отсутствует в посюсторонней действительности, ибо целиком заключено в самом человеческом разуме. С позиции научного и здравого смысла это даже не знание – в нем нет ни грана содержания предметной стороны внешнего мира; его невозможно использовать в житейском опыте и практической деятельности по причине того, что оно относится к сверхчувственному, трансцендентному миру.

В «Апологии Сократа» Платон излагает речь Сократа перед судьями во время процесса, на котором он был приговорен к смерти. Узнав от Херефонта, что дельфийский оракул назвал его самым мудрым (σοφός) на свете человеком, Сократ стал присматриваться к людям, которые, согласно представлениям древних греков, обла-

¹ См.: Адо П. Что такое античная философия? ... – С.32-37.

дали мудростью или умением: ремесленникам, поэтам, государственным мужам. Сократ обнаружил, что все мудрецы полагают, что они все знают, хотя в действительности не знают ничего. Из этого факта Сократ заключил, что если он более мудр, чем они, то лишь потому, что не мнит о себе, будто знает то, чего не знает. Дельфийский оракул, — сделал вывод на основании этого Сократ, — подразумевал, что мудрейший из людей «тот, кто знает, что знание его ничего не стоит»¹. Вот многовековая мудрость (μῆτις) философии! Она не есть знание об объектах и разговор на языке объектов, — с таким знанием нечего делать ни сапожнику, ни портному, ни политическому деятелю; истины, открывающиеся философу, получены не обращением к предметной стороне действительности, но исключительно способом сомнения — сомнения в самом себе, когда человек чувствует себя не тем, чем ему надлежит быть.

«Я знаю, что ничего не знаю» — есть такая заповедь, за которую, как думал Сократ, Пифия провозгласили его мудрейшим из эллинов. «Первое условие истинной философии есть *нищета духовная*»². В ней — этой заповеди, — говорит Соловьев, — обнаруживается предвосхищение первой евангельской заповеди, удивительное совпадение дельфийского оракула с нагорной проповедью. В действительности провозглашение своей духовной нищеты в окружении мнимого богатства знания есть «духовный подвиг». Если бы Сократ остановился только на этом — на констатации факта своего незнания, как поступают скептики, его подвиг потерял бы всякое гражданское значение. Однако истинная духовная нищета не останавливается на незнании — не превращается в противоположность — гордость и самодовольство; в действительности она есть не радость, но *скорбь* и *страдание* о своем состоянии: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся». Мужественное признание о своем незнании для Сократа было лишь «первым началом его *искания*, духовная нищета вызывала в нем духовный голод и жажду. «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» — новое согласие истинной философии и истинной религии ...» (там же, с.251-252).

¹ Платон. Апология Сократа. 23в.

² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Смысл любви: Избранные произведения. — М.: Современник, 1991. — С.251.

В утверждении Сократа, что мудрость есть знание о собственном незнании можно видеть рождение новой идеи философии: метафизика с этого времени мыслится не как сбор и упорядочивание разрозненного знания, представленного различными науками, в единой голове, а качественно иначе – как умение мыслителя подвергать рефлексии само знание. Философия не возникнет от того, что субъект сможет овладеть всей суммой знания – в противном случае энциклопедии, словари и справочники относились бы к ее ведомству. В понимании Сократом мудрости мы видим не просто отказ от традиционного представления о знании; в данном случае речь идет о разведении знания на два вида: в одном случае знание приобретается посредством сбора эмпирического материала (наука), в другом – посредством рефлексии об этом знании (метафизика). В первом случае процесс познания основан на *сообщении* некоторого знания, на *ответах*, которые дает учитель своим ученикам на их вопросы, во втором случае – на *вопросании* учителем самих учеников, поскольку ему самому нечего сказать в плане приращения нового содержательного знания. Отсюда и возникает знаменитая сократовская ирония – мыслитель делает вид, что ничего не знает относительно обсуждаемого предмета и постоянно спрашивает своего собеседника, но в действительности все складывается наоборот – собеседник начинает понимать, что он ничего не знает о том, о чем мнил себя сведующим.

Критика знания, предложенная Сократом, оказывается *негативной* и имеет двоякое значение. В одном случае она показывает, что знания не бывает в готовом виде – оно должно быть получено самим человеком. Когда Сократ приходит в дом к Агафону с некоторым запозданием, хозяин дома просит его располагаться рядом с ним: «чтобы и мне, – говорит он, – досталась доля той мудрости, которая осенила тебя». – «Хорошо было бы, Агафон, – отвечает Сократ, садясь, – если бы мудрость имела свойство перетекать, как только мы прикоснемся друг к другу, из того, кто полон ею, к тому, кто пуст, как перетекает вода по шерстяной нитке из полного сосуда в пустой» (Пир, 175 c-d).

В другом случае – и это ясно из вышесказанного – Сократ убежден, что философская мудрость-знание находится в душе человека. Истинный философ не тот, кто обращает внимание вовне и озабо-

чен поисками знания в чем-то внешнем; ему достаточно открыть свою душу, чтобы оттуда извлекать необходимую сумму знания. Для Сократа важно «не *то, о чем говорят, а тот, кто говорит*» (П. Адо, с.43). Другими словами, в философствующем субъекте осуществляется переход от знания к самому себе, от внешнего к внутреннему, когда человек занимает раздваивающую позицию – может смотреть на себя как бы со стороны, глазами Сократа, и обнаруживает, что кроме рефлексии он ничем не располагает.

Платон, первый из учеников Сократа, обратил внимание на то, что образ жизни и философский дискурс в философе органически связаны между собой. От Платона идет убеждение, что философия, мыслимая «как определенный дискурс», связана «с некоторым образом жизни», как «некоторый образ жизни» связан «с определенным дискурсом». Новый смысл, который придал слову «философия» Платон, состоял в том, что философ как человек приближает своим способом существования себя и других «к тому трансцендентному онтологическому состоянию, каким является мудрость» (Адо П., там же, с.67). С тех пор – от философских учений античности до различных школ и философских направлений современности – никому не удалось изменить образ философии: она остается метафизикой, имеющей дело с миром трансценденции.

Раскрыть природу философского знания можно при том условии, что нам известен философский образ жизни; образ жизни философа непосредственно влияет на философский дискурс – последний отражает парадоксальное существование философа среди прочих людей. Поэтому следует уделять особое внимание жизни мыслителя, его неповторимой и однократной судьбе, запечатлевающейся на всем строе его мыслей. Всякая философия всегда есть *персоналистическая* метафизика, в которой общемировые и вечные вопросы преломляются во внутреннем мире философа-мыслителя, в его личном опыте. Философия как «интеллектуальное выражение судьбы философа» не может рассматриваться сама по себе, объективированно в виде некоторого текста, существующего вне времени и пространства; идеи Сократа, Платона, Гегеля, Кьеркегора могут быть поняты при одном условии – философия есть «бытийственно жизненная» метафизика, в которой постижение действительности

происходит «из человека и через человека», когда в человеке видится «разгадка смысла»¹.

Вместе с тем следует констатировать, что до недавнего времени в философии не существовало понятия «философия как образ жизни». Причем в этом случае речь должна идти не просто о понятии, но о концепции, выступающей в качестве предпосылки постижения своеобразия философского дискурса. Образ жизни личности философа не является второстепенным придатком, случайным фактором ко всему строю его мыслей; необычность, парадоксальность мудрости, ведущей в мир трансцендентных онтологических состояний, есть следствие неотмирности существования философа, его бытия, отличного от способа жизни обыкновенных людей. Данное обстоятельство – философия как образ жизни – ускользает от внимания и выдающихся историков философии XIX в., ориентирующихся при концептуальном постижении философских идей прошлого исключительно на теоретическую область. Так, Виндельбанд в своем фундаментальном труде, посвященном Платону, предваряет основному исследованию экскурс в область истории, культуры и экономики Греции той эпохи, однако об интересующем нас вопросе он говорит немного. Все то, что касается образа жизни философа, сводится к нескольким строкам: «Душа – это лучшая часть человека, и потому ее должен он холить, а не тело. Поэтому для философа теряют значение все блага земли; он не заботится о деньгах и богатстве, о власти и почестях. Поэтому философ – так говорится в «Феэтете» – и не умеет устроиться в суете людской жизни. Он бредет в ней ошупью, подобно слепцу, ибо его взор обращен внутрь и вверх, к высшей истине. Для него не имеет и смысла заниматься вещами этого мира, в котором все дурно и несовершенно. Ему следует, наоборот, замкнуться в себе, чтобы, не считаясь с ощущениями и чувствами тела, искать знания»². Вот практически и все, что можно найти у выдающегося историка античной философии относительно тесной связи философского дискурса и философского образа жизни. Философия, видящая идеал в науке, проблему образа жизни вообще

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С.24.

² Виндельбанд Вильгельм. Платон. – Киев: Зовнішторгвидав України, 1993. – С.134.

не ставит; там, где речь идет о знании, дающем *объективную* истину («Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание»), не может быть места ничему *субъективному*, будь то внутренний мир человека или его образ жизни – мышление подчиняется только логике объективного, которая присутствует в предметном мире до всякого познания.

Образ жизни, продолжающейся в философском дискусе, в свою очередь, может быть выражен через образ философа. «Философ» – это не просто зарисовка, художественный портрет, дополняющий картину исторической и культурной эпохи; напротив, это понятие необходимо становится важнейшей *категорией*, раскрывающей всю парадоксальность метафизического мышления. Чтобы постигнуть процесс познания в философии, следует разобраться в том, что из себя представляет «философ». Истинный философ – об этом говорит уже древняя история – отличается от всех людей своей необычностью, доходящей до парадоксальности в жизни и общении с другими людьми. В таком поведении и мышлении ему открываются новые структуры бытия, находящиеся в мире трансценденции; никому из простых смертных не дан в их опыте потусторонний мир. Наиболее полно и адекватно образ философа представлен в Сократе; Платон как один из представителей первого поколения последователей в «Пире» и других диалогах воспроизвел его образ жизни, а вместе с этим утвердил такую идею философии, которая существует с некоторыми вариациями и по сегодняшний день, изумляя без малого тридцать поколений людей своей непреходящей художественностью, возвышенностью и глубиной мысли.

В «сократических» диалогах Платона существует два плана повествования: первый строится на отношении автора с произведением, второй – на отношении автора с Сократом. Весь строй изложения говорит о том, что автора как бы не существует, либо он отстраненно наблюдает со стороны за тем, как идет полемика между участниками диалога. О себе Платон не упоминает; читатель не подозревает, что сам диалог принадлежит Платону и он важнейшее действующее лицо. В диалогах мы не найдем границы, отделяющей идеи Сократа от идей Платона. Так, Сократ вскоре после своей смерти «становится мифологической фигурой», замечает П. Адо, и этот миф о Сократе «наложил неизгладимый отпечаток на всю ис-

торию философии» (см.: П. Адо, с.38-40). Сократ, изображенный в большинстве диалогов, есть своеобразный литературный прием, «псевдоним Платона». Этот псевдоним иногда неудачный, – когда Платон приписывает Сократу те речи, которые он никогда не произносил: например, рассуждения о метафизических и космологических вопросах, являющихся исключительно достоянием самого Платона. Очевидно, что мифологизированный Сократ «может быть принят как средоточие Платоновых творений не сам по себе и не в событиях своей жизни, а лишь через то место, которое он занял в жизни и мысли Платона...»¹. Место это, – при всей его важности, – не может быть всеобъемлющим; для Платона философия не есть только деятельность чистого разума, голый познавательный интерес, но несравненно более важное – «жизненная задача». Жизнь не сводится только к познанию, умственной деятельности, строгому распорядку личной жизни, вытекающему из распорядка природы; жизнь есть глубокая и всеохватывающая драма, со всеми ее стихиями, страстями, борениями и надеждами.

Философ внешне может быть ничем не примечательным и не выделяться из окружающих людей; Сократ в беседе с Тезетом (θεαιτητος) рисует себя как человека «курносого и с глазами навывкате»².

Философ принимает образ жизни, присущий большинству нормальных людей; Сократ женат на Ксантиппе, которая известна

¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона... – С.239.

² Платон Тезтет // Платон. Собрание сочинений в 4т. Т.2. – М.: Мысль, 1993. – 209с. Бывают философы другого обличья: «Богослов (Халява – Ю.П.) был рослый, плечистый мужчина и имел чрезвычайно странный нрав: все, что ни лежало, бывало, возле него, он непременно украдет. В другом случае характер его был чрезвычайно мрачен, и когда напивался он пьян, то прятался в бурьяне, и семинарии стоило большого труда его сыскать там.

Философ Хома Брут был нрава веселого. Любил очень лежать и курить люльку. Если же пил, то непременно нанимал музыкантов и отплясывал трепака. Он часто пробовал *крупного гороху*, но совершенно с философическим равнодушием, – говоря, что чему быть, того не миновать.

Ритор Тиберий Горобец еще не имел права носить усов, пить горелки и курить люльки. Он носил только оселедец, и потому характер его в то время еще мало развился; но, судя по большим шишкам на лбу, с которыми он часто появлялся в классе, можно было предположить, что из него будет хороший воин»

(Н.В.Гоголь «Вий»)

сварливым характером. Федон, рассказывая Эхекрату о последних часах жизни Сократа, вспоминает: «Приходим мы к тюрьме, появляется привратник, который всегда нам отворял, и велит подождать и не входить, пока он сам не позовет.

– Одиннадцать (архонтов – Ю.П.), – сказал он, – снимают оковы с Сократа и отдают распоряжения насчет казни. Казнить будут сегодня.

Спустя немного, он появляется снова и велит нам войти.

Войдя, мы увидели Сократа, которого только что расковали, рядом сидела Ксантиппа – ты ведь ее знаешь – с ребенком на руках.

Увидев нас, Ксантиппа заголосила, запричитала, по женской привычке, и промолвила так:

– Ох, Сократ, нынче в последний раз беседуешь ты с друзьями, а друзья – с тобою.

Тогда Сократ взглянул на Критона и сказал:

– Критон, пусть кто-нибудь уведет ее домой.

И люди Критона повели ее, а она кричала и била себя в грудь¹.

У Сократа большая семья: трое сыновей, и все маленькие. Федон рассказывает: «Когда Сократ помылся, к нему привели сыновей – у него было двое маленьких и один побольше; пришли и родственницы, и Сократ сказал женщинам несколько слов в присутствии Критона и о чем-то распорядился, а потом велел женщинам с детьми возвращаться домой, а сам снова вышел к нам» (там же, 116в).

Философу не чужды и житейские радости; в праздничные или торжественные дни он старается выглядеть красиво – умытым, причесанным, в новых сандалиях и одеждах. Апполодор из Фалера рассказывает по просьбе Главкона о пире в доме Агафона, о котором он сам слышал от некоего Аристодема из Кидафин, лично присут-

¹ Платон. Федон. 59е, 60 «... философ скоро сыскался, как поправить своему го-рю: он прошел, посвистывая, ряда три по рынку, перемигнулся на самом конце с какою-то молодою вдовою в желтом очипке, продававшею ленты, ружейную дробь и колеса, – и был того же дня накормлен пшеничными варениками, курицею... и, словом, перечесать нельзя, что у него было за столом, накрытым в маленьком глиняном домике среди вишневого сада... После обеда философ был совершенно в духе. Он успел обходить все селение, перезнакомиться почти со всеми; из двух хат его даже выгнали; одна смазливая молодка хватила его порядочно лопатой по спине, когда он вздумал было ощупать и полюбопытствовать, из какой материи у нее была сорочка и плахта».

ствовавшего на этом пире: «Итак, он (Аристодем – Ю.П.) встретил Сократа – умытого и в сандалиях, что с тем редко случалось, и спросил его, куда это он так вырядился. Тот ответил:

– На ужин к Агафону. Вчера я сбежал с победного торжества, испугавшись многолюдного сборища, но пообещал прийти сегодня. Вот я и принарядился, чтобы явиться к красавцу красивым»¹.

Философ во многих других привычках похож на обыкновенных людей – ничто человеческое ему не чуждо. Правда, это привычное поведение у великих людей лишь отдаленно, только по форме напоминает поступки простых смертных – для гения они лишь повод, лишь пролог для свершения чего-то большего и важного (например, употребление вина в беседе на важную философскую тему, когда происходит открытие новой истины), в то время как для заурядного человека этот повод или начало есть по сути дела тот же конец. Алкивиад на пиру у Агафона, наполнив чашу вином, выпил сначала сам, а потом велел налить Сократу, сказав при этом:

«– Сократу, друзья, затея моя нипочем. Он выпьет, сколько ему ни прикажешь, и не опьянеет ничуть». И действительно, когда под утро беседа закончилась и все гости произнесли речи об Эроте, а Алкивиад сказал похвальное слово Сократу, Аристодем увидел такую сцену: «одни спят, другие разошлись по домам, а бодрствуют только Агафон, Аристофан и Сократ, которые пьют из большой чаши, передавая ее по кругу слева направо, причем Сократ ведет с ними беседу. Всех его речей Аристодем не запомнил, потому что не слышал их начала и к тому же подремывал. Суть же беседы, сказал он, состояла в том, что Сократ вынудил их признать, что один и тот же человек должен уметь сочинить и комедию и трагедию и что искусный трагический поэт является также и поэтом комическим. Оба по необходимости признали это, уже не очень следя за его рассуждениями: их клонило ко сну, и сперва уснул Аристофан, а потом, когда уже совсем рассвело, Агафон.

Сократ же, оставив их спящими, встал и ушел, а он, Аристодем, по своему обыкновению, за ним последовал. Придя в Ликей и

¹ Платон. Пир. 174 в. («Философы и богословы отправлялись на кондиции, то есть брались учить или готовить детей людей зажиточных, и получали за то в год новые сапоги, а иногда и на шютку»).

умывшись, Сократ провел остальную часть дня обычным образом, а к вечеру отправился домой отдохнуть»¹.

Сократу присуще еще одно замечательное качество, вызывающее чувство уважения и восхищения этим великим человеком. Будучи призванным на войну, он проявлял удивительную выдержку и выносливость. Алкивиад в речи, посвященной Сократу, рассказывает: в походе на Потидею «выносливостью он превосходил не только меня, но и вообще всех. Когда мы оказались отрезаны и поневоле, как это бывает в походах, голодали, никто не мог сравниться с ним выдержкой. Зато когда всего бывало вдоволь, он один бывал способен насладиться ... Точно так же и зимний холод – а зимы там жестокие – он переносил удивительно стойко, и однажды, когда стояла страшная стужа и другие либо вообще не выходили наружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись. И воины косо глядели на него, думая, что он глумится над ними...»²

В бою Сократ держался отважно, как подобает истинному солдату. В одной из битв он спас жизнь Алкивиаду, вынеся его раненого с поля боя вместе с оружием. Не меньше героизма он проявлял и при отступлении: в то время как войско обратилось в бегство при Делии, он не утратил самообладания, шагая, спокойно смотрел и на друзей, и на врагов, так что последние не решались напасть на него, ибо в случае чего он «сумеет постоять за себя»³.

¹ Платон. Пир. 223 с-d.

«... оба приятеля, севши под сараем, вытянули немного не полведра, так что философ, вдруг поднявшись на ноги, закричал: «Музыкантов! непременно музыкантов!» – и, не дождавшись музыкантов, пустился среди двора на расчищенном месте отплясывать трепака. Он танцевал до тех пор, пока не наступило время полдника, и дворня, обступившая его, как водится в таких случаях, в кружок, наконец плюнула и пошла прочь, сказавши: «Вот это как долго танцует человек!» Наконец философ тут же лег спать, и добрый ушат холодной воды мог только пробудить его к ужину».

² Платон. Пир. 220 в.

³ Там же, 220 с-е, 221 в-е. «– Ты слышал, что случилось с Хомою? – сказал, подошедший к нему (Халяве – Ю.П.) Тиберий Горобець, который в то время был уже философ и носил свежие усы.

Но не этими чертами характера, не этим строем поведения и рациональными действиями определяется образ жизни философа; «философ» есть такое понятие, которое раскрывает существование парадоксальное, не от мира сего, благодаря чему странность жизни создает такие структуры бытия, в которых открывается мир по ту сторону опыта. Это вытекает из идеи, что факты мышления входят стороной, моментом в более широкое явление, каковым оказывается жизнь. Жизнь пронизывает мышление, наполняет его своим содержанием и в этом смысле оказывается имманентной познанию. Поскольку в границах жизненного опыта субъекта внешняя действительность трансформируется в бытие человека – о предметном мире можно говорить только в связи с соотнесенностью с «моей жизнью», – постольку можно предположить в этом парадоксальном бытии-жизни, неотмирном существовании наличие таких структур, которые уводят человека в трансцендентную область знания. Философия как метафизика есть учение о сверхчувственном.

Философ, пребывая в посюстороннем мире, имея с ним реальное взаимодействие, отчего подобно всем смертным его переживает – любит, страдает, ненавидит, действует, надеется, отчаивается, учит, отвечает, – совершает «бегство от действительности» и ограничивает свое бытие и жизнь только «возвышенными помыслами» – областью мышления; философ пребывает исключительно в сфере своего разума и не испытывает потребности войти в мир чувственных и осязаемых предметов, без которых жизнь человека будет неполной. Философ способен не замечать материальной действительности, пренебрегать благами жизни – положением, богатством, деньгами; он всецело существует в мире духа, в сфере абстрактных и отвлеченных

– Так ему Бог дал, – сказал звонарь Халява. – Пойдем в шинок да помянем его душу!

Молодой философ, который с жаром энтузиаста начал пользоваться своими правами, так что на нем «шаровары, и сюртук, и даже шапка отзывались спиртом и табачными корешками, в ту же минуту изъявил готовность.

– Славный был человек Хома! – сказал звонарь, когда хромой шинкарь поставил перед ним третью кружку. – Знатный был человек! А пропал ни за что.

– А я знаю, почему пропал он: оттого, что побоялся. А если бы не боялся, то бы ведьма ничего не могла с ним сделать. Нужно только, перекрестившись, плюнуть на самый хвост ей, то и ничего не будет. Я знаю уже все это. Ведь у нас в Киеве все бабы, которые сидят на базаре, – все ведьмы».

ченных сущностей, чистых форм мысли. Душе философа, согласно Сократу, «предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности». Философу «свойственны возвышенные помыслы и охват мыслимым взором целокупного времени и бытия ...»¹ Философы есть такой народ, которых ничто земное не может увлечь, кроме одного – их «страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие ...» (там же, 485 в).

Люди, не ведающие философии с ее возвышенными целями и ориентацией на трансцендентное, потустороннее, находятся в плену животных инстинктов; у них нет «опыта в рассудительности», отсутствует чувство «добродетели», – а кто «вечно проводит время в пирушках и других подобных увеселениях, того, естественно, относит вниз, а потом опять к середине, и вот так они блуждают всю жизнь. Им не выйти за эти пределы, ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему, не наполнялись в действительности действительным, не вкушали надежного и чистого удовольствия; подобно скоту, они всегда смотрят вниз, склонив голову к земле ... и к столам: они пасутся, обжираясь и совокупляясь, и из-за жадности ко всему этому лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами, – все из-за ненасытности, так как они не заполняют ничем действительным ни своего действительного начала, ни своей утробы» (там же, 586, 586 в).

Сократ объясняет Кебету, говоря, что подлинные мыслители «воздержаны и мужественны», ибо «стремятся к познанию». Душа философа постоянно пребывает в разуме, в нем она созерцает «истинное, божественное и непреложное»; в разуме душа философа находит все для жизни, – «в нем обретая для себя пищу». «Благодаря такой пище и в завершение такой жизни, Симмий и Кебет, ей незачем бояться ничего дурного, незачем тревожиться ...»² Образ жизни философа строится таким образом, что главным для него оказывается забота о самом себе. «Думайте и пекитесь о себе са-

¹ Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.3. – М.: Мысль, 1994. – 486, 486 в.

² Платон. Федон. 84, 84 в.

мих», – наставляет Сократ Симмия и Кебета, – «и тогда, что бы вы ни делали, это будет доброю службою и мне, и моим близким, и вам самим...» (там же, 115, 115 в). Забота о себе в понимании Сократа не означает этики эгоизма и себялюбия, но есть нечто принципиально иное – пренебрежение всеми телесными удовольствиями, в частности «украшениями и нарядами», как чуждыми истинного мыслителя. Подлинный мыслитель должен гнаться в жизни за иными радостями – «радостями познания, и, украсив душу не чужими, но доподлинно ее украшениями – воздержанностью, справедливостью, мужеством, свободою, истиной», не страшиться любых превратностей судьбы, даже смерти (там же, 114 е).

С далекой древности и до сегодняшнего дня можно видеть, что образ жизни философа очень не похож на жизнь других людей. В беседе с Феодором Сократ обращает внимание на данное обстоятельство: юноши, «что толкаются в судах и тому подобных местах», являют собой пример рабского и порочного воспитания. Эти чиновники не свободны в выборе темы для разговора, зависят в своих суждениях от мнения господина (начальника), им не хватает времени («их подгоняют водяные часы»), чтобы спокойно решать социальные вопросы. От того все эти люди становятся «ожесточенными и хитрыми», они знают, «как польстить господину речью и угодить делом», душа у них «мелкая и кривая». Добровольное рабство отняло у них «величие, прямоту, независимость» и принудило их к «коварству»; отказавшись от служения истине и обратившись ко лжи и «взаимным обидам», они «совершенно согнулись и сломились» и, став взрослыми, «совсем не имеют разума», однако почитают себя «искусными и мудрыми». Иное дело философы: они получают свободное воспитание, имеют достаточно времени, чтобы «в тишине и на свободе» предаваться своим рассуждениям. Над ними «нет ни судьи, ни зрителя со своими оценками и поучениями».

Однако оборотной стороной этой свободы и независимости оказывается полное одиночество и социальная незащищенность философа – в этом заключается его трагедия. «Поистине трагично положение философа, – пишет через две с половиной тысячи лет после Сократа русский философ Н. Бердяев. – Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон. Философия

есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности»¹. Философия испытывает притеснения со стороны религии – последняя считает, что область трансцендентного мышления и все проблемы, связанные с метафизикой, принадлежат религиозному сознанию; религия есть вечная потребность человеческого духа. Существует определенная неприязнь между наукой и философией; наука претендует на достоверность и объективность знания, заставляя философию теоретически обосновывать методологию научного познания как единственно возможную.

Одиночество есть удел философа; философ предоставлен сам себе; за ним не стоят никакие социальные группы и партии. В беседе с тем же Феодором Сократ рисует положение, которое занимают философы в обществе: они «не знают дороги ни на агору, не в суд, ни в Совет, ни в любое другое общественное собрание, Законов и постановлений, устных и письменных, они в глаза не видали и слыхом не слыхали. Они не стремятся вступить в товарищества для получения должностей, сходки и пиры и ночные шествия с флейтистами даже и во сне им не могут присниться. Хорошего ли рода кто из граждан или дурного, у кого какие неприятности из-за родителей, от мужей или от жен – все это более скрыто от такого человека, чем сколько, по пословице, мер воды в море. Ему не известно даже, что он этого не знает. Ибо воздерживается он от этого вовсе не ради почета, но дело обстоит так, что одно лишь тело его пребывает и обитает в городе, разум же, пренебрегши всем этим как пустым и ничтожным, парит надо всем, как у Пиндара, мера просторы земли, спускаясь под землю и воспаряя выше небесных светил, всюду испытывая природу любой вещи в целом и не опускаясь до того, что находится близко»².

Философ, погруженный в себя, не опускается «до того, что находится близко», выглядит смешным и слывет «придурковатым» в

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С.230.

² Платон. Тэстет. 173 d-e, 174.

глазах окружающих. В погоне за возвышенным и далеким, озабоченный поисками «сущностей» в то время как вокруг него находятся одни явления и осязаемые предметы, он обнаруживает крайнюю степень непрактичности в жизни. Зрение его всецело подчинено разуму, и такой человек ясным днем ходит как бы наощупь, путаясь и запинаясь о предметы, которые другой человек, не озабоченный развитием метафизической способности своего мышления, легко перешагивает. И когда такому человеку приходится общаться с людьми или выступать на людях в собрании – в суде или где-нибудь еще, да притом рассуждать о земных вещах («толковать о том, что у него под ногами и перед глазами»), то это «вызывает смех не только у фракиянок (по поводу падения Фалеса в колодец – Ю.П.), но и у прочего сброда... Когда дело доходит до грубой ругани, он не умеет никого уязвить, задев за живое, потому что по своей беспечности не знает ни за кем ничего дурного, и в растерянности своей кажется смешным». Если при философе иные начинают хвалить себя или превозносить другого, то он искренне и не притворно потешается над этим и производит впечатление круглого «дурака». Восхваления царям или тиранам он воспринимает так, как если бы славил пастухов, которые «пасут свиней, овец или коров за богатый удой»; разницу он видит в том, что «людской скот» пасти и доить труднее; при этом он считает, что пастух, окруживший свое пастбище прочной стеной, за неимением досуга неизбежно «бывает ничуть не менее дик и необразован, чем те пастухи». Когда наш философ слышит, что кто-то купил обширные земли или приобрел огромные сокровища, то для него, привыкшего созерцать бескрайние миры, это – «самая малость». Если воспевают знатный род и в нем насчитывают «семь колен богатых предков», либо возводят свой род «к Гераклу и Амфитриону», то для философа все это выглядит «сомнительной похвалой недалеких людей», либо «нелепым и пустяшным»: в своей ограниченности люди не могут охватить все страны и все времена и понять, что в их роду были и бедные и богатые, и цари и рабы, и эллины и варвары – в двадцать пятом или пятидесятом колене предок был таков, «какая выпала ему участь». Для философа смешна и неприемлема вся эта людская напыщенность и суета, но за это неразумное большинство платит ему тем, что также высмеивает его; большинству «кажется, что он слишком

много на себя берет, хотя не знает простых вещей и теряется в людских обстоятельствах» (там же, 174, 174 в-е, 175, 175 в).

Погруженность в сознание, уход в себя – это осуществленное «бегство от действительности» (φυγή), не есть некая странность, возникающая произвольно и спонтанно. Философ не просто чуждак, отстраненное от мира существо, лишь по рассеянности внимания совершающий неадекватные поступки. Все обстоит намного сложнее. Потусторонне мыслящим он становится благодаря особому образу жизни – тем духовным «упражнениям» (ασκήσις, μέλει ἅ ν), которым постоянно предается. Понятия «образ жизни», «духовные упражнения» не есть простые сопутствующие термины, помогающие полнее раскрыть содержание других понятий; в своем действительном смысле они наиважнейшие категории, позволяющие раскрыть сущность и своеобразие философского дискурса.

Духовные упражнения существовали в Греции с архаических времен как особые философские практики, в которых философу-мудрецу мир открывался в необычном виде. Греческая философская традиция, присущая всем философским школам, знала упражнение памяти, практикуемое Пифагором, владела техникой управления дыханием, когда киники Диоген и Метрокл положили конец своей жизни, задержав дыхание. В духовных упражнениях следует видеть «добровольную индивидуальную практику, направленную на преобразование личности. Упражнения эти неотделимы от философского образа жизни»¹. Атлет постоянными физическими упражнениями придает своему телу дополнительную силу и новый вид; философ посредством духовных упражнений развивает свои духовные способности и преображает себя. Духовные упражнения берут свое начало в атлетизме и в последующем – в системе античного воспитания (παιδεία) существуют в гармоническом единстве.

В своих духовных упражнениях философ достигает состояния *транса* – способности воздействовать на себя и общаться с потусторонней (сверхчувственной) действительностью. Состояние транса объясняет причудливость и странность поведения философа: находясь в мире, он его не замечает, целиком находится в себе – отрешается от окружающей действительности. Его душа пребывает

¹ Адо П. Что такое античная философия? ... – С.196.

где-то в другом месте, в то время как тело, оставаясь «здесь», находится в беспомощном состоянии¹. Из разговора Сократа с Феодором мы узнаем, что Фалес, «наблюдая небесные светила и заглядевшись наверх, упал в колодец». Проходившая мимо фракиянка, «миловидная и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он

¹ Дядя – Илья Федосеевич, богатый московский купец, «солидный мужчина», который «при всех встречах всегда хлеб-соль подает... всегда впереди прочих стоит с блюдом и образом... и у генерал-губернатора с митрополитом принят...» после разгула в ресторане «Яр», «не хочу сказать безобразного, – но дикого, неистового, такого, что и передать не умею», когда «ни одной драпировки, ни одного целого зеркала, даже потолочная люстра – и та лежала на полу вся в кусках, и хрустальные призмы ее ломились под ногами еле бродившей, утомленной прислуги», после особых процедур в бане, от которых «ревел он сдержанным ревом медведя», решил в вечеру «пасть перед Всепетой и о грехах поплакать». В сумраке, при свете одной лампы перед самою Всепетою «дядя не упал, а рухнул на колени, потом ударил лбом об пол ниц, всхлипнул и точно замер». «Шла долгая пауза. Дядя все лежал, не подавая ни гласа, ни послушания. Мне казалось, что он будто уснул, и я даже сообщил об этом монахиням». Опытная сестра подумала, зажгла тоненькую свечку, обошла на цыпочках Илью Федосеевича и объявила: « – Действует... и с оборотом». «Всматриваюсь и действительно замечаю какое-то движение: дядя благоговейно лежит в молитвенном положении, а в ногах у него словно два кота дерутся – то один, то другой друг друга борют, и так частенько, так и прыгают.

– Матушка, – говорю, – откуда же эти коты?

– Это, – отвечает, – вам только показываются коты, а это не коты, а искушение: видите, он духом к небу горит, а ножками-то еще к аду перебирает».

«А он, словно в ответ на это, вдруг как вздохнет да как крикнет:

– Не поднимусь, пока не простишь меня! Ты бо один свят, а мы все черти оканные! – и зарыдал.

Да ведь-таки так зарыдал, что все мы трое с ним навзрыд плакать начали: Господи, сотвори ему по его молению.

И не заметили, как он уже стоит рядом с нами и тихим, благочестивым голосом говорит мне:

– Пойдем – справимся.

Монахини спрашивают:

– Сподобилось ли, батюшка, отблеск видеть?

– Нет, – отвечает, – отблеска не сподобился, а вот... этак вот было.

Он сжал кулак и поднял, как поднимают за вихор мальчишек.

– Подняло?

– Да.

Монахини стали креститься, и я тоже, а дядя пояснил:

– Теперь мне, – говорит, – прощено! Прямо с самого сверху, из-под кумпола, разверстой десницей сжало мне все волосы вкупе и прямо на ноги поставило...»

(Н.С. Лесков. «Чертогон»)

стремится знать, что на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает. Эта насмешка относится ко всем, кто проводит свой век в занятиях философией»¹. От такого человека, продолжает Сократ, скрыто все посюстороннее – он не ведает, чем занят его ближайший сосед, и вообще человек он или «какая-то тварь»; его взору открыта лишь метафизическая сторона действительности – «он доискивается, что же такое человек и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других, и крайне этим озабочен».

Аналогичным образом ведет себя в жизни Сократ. Он часто впадает в состояние транса, когда посредством духовных упражнений (ασκησις) может управлять собой: аскеза предполагает раздвоение, при котором «Я» отказывается отождествлять себя со своими желаниями и влечениями. «Я» достигает такой степени духовности, когда собственную телесность полагает за чуждую и способно отрешиться от чувственных стремлений и побуждений, исходящих из своего тела. Это состояние есть свобода человека от своего тела². По дороге к Агафону Сократ отставал от Аристодема, поскольку предавался своим мыслям; когда тот останавливался, чтобы его подождать, Сократ просил его идти вперед. В дом к Агафону Аристодем пришел один. На вопрос хозяина дома, где же Сократ, Аристодем не смог ответить. Посланный на поиски Сократа слуга вскоре вернулся и доложил: «Сократ, мол, повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается»³. Затем, когда все начали ужинать, появился Сократ, «проmeshкав, против обыкновения, не так уж долго».

Во время похода на Потидею, вспоминает Алкивиад, «как-то утром он о чем-то задумался и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте, и, так как дело у него не шло на лад, он не прекращал своих поисков и все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ с самого утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает. Наконец вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы – дело было летом – вынесли свои подстилки на воздух, чтобы поспать в про-

¹ Платон. Тезет. 174, 174 в.

² См.: Лосский И.О. Свобода воли // Лосский Николай Онуфриевич. Избранное. – М.: Правда, 1991. – С.535-539.

³ Платон. Пир. 174 е, 175.

хладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода Солнца, а потом, помолившись Солнцу, ушел» (там же, 220 с-д).

О состоянии транса, в котором мог пребывать Сократ с помощью духовных упражнений, – против чего возражает П. Адо, требующей в этом вопросе «соблюдать величайшую осмотрительность», – свидетельствует факт постоянной связи великого мудреца с трансцендентным миром. Это есть подтверждение того положения, что философ добивается усилием воли изменения отношения между душой и телом в границах своего жизненного опыта, когда его душа может какое-то время пребывать в потустороннем мире. «В течение жизни мне много раз являлся одни и тот же сон, – рассказывает Сократ Кебету. Правда, видел я не всегда одно и то же, но слова слышал всегда одинаковые: «Сократ, твори и трудись на поприще Муз». В прежние времена я считал это призывом и советом делать то, что я и делал. Как зрители подбадривают бегунов, так думал я, и это сновидение внушает мне продолжать мое дело – творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств – это философия, а ею-то я и занимался. Но теперь, после суда, когда празднество в честь бога отсрочило мой конец, я решил, что, быть может, сновидение приказывало мне заняться обычным искусством, и надо не противиться его голосу, но подчиняться: ведь надежнее будет повиноваться сну и не уходить, прежде чем не очистишься поэтическим творчеством. И вот первым делом я сочинил песнь в честь того бога, чей праздник тогда справлялся, а почтив бога, я понял, что поэт – если только он хочет быть настоящим поэтом – должен творить мифы, а не рассуждения»¹.

Лишь отдельным личностям удастся прорваться в мир трансцендентности, и такими личностями оказываются гении. Философы, поэты, мистики иногда впадают в такое состояние, когда им слышатся голоса «оттуда» – из потустороннего мира, являющегося в действительности миром трансценденции; им в какие-то моменты жизни удастся установить контакт со сверхчувственной сферой, открыв которую, разум как бы потрясенно замирает – в обыденном

¹ Платон. Федон. 61, 61 в.

языке не находится столько слов, чтобы можно было выразить мир бесконечности в языке повседневной жизни. В минуты творческого вдохновения пророк, поэт или мыслитель обязательно достигает состояния *экстаза*, полного отрешения от окружающей действительности; свой разум он обращает на самого себя. «Духовной жаждою томим», пророк удаляется в пустыню, где ему явился «шестикрылый серафим». Серафим чудесным образом преобразил его: он коснулся перстами его зениц, ушей, и пророк внял «... горный ангелов полет».

И он к устам моим приник,
И вырвал грешный мой язык,
И празднословный и лукавый,
И жало мудрыя змеи
В уста замерзшие мои
Вложил десницею кровавой.
И он мне грудь рассек мечом,
И сердце трепетное вынул.
И угля, пылающий огнем,
Во грудь отверстую водвинул.
Как труп в пустыне я лежал,
И Бога глас ко мне воззвал:
«Восстань, пророк, и виждь, и внемли,
Исполнишь волею моею,
И, обходя моря и земли,
Глаголом жги сердца людей».

(А. Пушкин)

Когда поэт выходит из состояния экстаза и вновь обретает себя в мире разума, он оказывается неспособным на творческое воображение и создание песен.

Гомер, живший за несколько столетий до Платона, называл в «Одиссее» рапсода певцом, вдохновленным богами или музами («Или тебя научила муза, Зевсово чадю, или тебя просветил Апполон»); Пиндар называет поэта пророком муз и посредником между музами и слушателями («Пророчествуй мне, богиня, и я возвещу твои пророчества людям!»). Платон, живший в обстановке антич-

ной культуры, своими корнями уходящей в глубокую архаику, прекрасно знал значение духовных упражнений, роль аскезы для творчества и сам являлся основоположником платонической аскезы, состоящей в том, чтобы разного рода ограничениями от чувственных удовольствий (режимом питания, вегетарианской пищей, голоданием) ослабить тело в пользу наибольшей активности духовной жизни.

Соприкосновение с мирами иными, что происходит только посредством духовных упражнений, не может осуществляться в сфере чистого разума. За прорыв в мир трансценденции человек платит дорогую цену: в этом состоянии собственное «я» исчезает, растворяется в другом; после того, как душа вновь опускается на низкий уровень сознания – уровень рефлексии, – она только *воспоминает* все то, что переживала на высшем уровне – уровне трансценденции – своего духовного опыта. Поэтому мыслитель, способный в своем самосознании на такой уровень высоты, как бы и не обязан в своих прозрениях самому себе: его видения есть дар свыше, его словами говорят сами боги или музы. Это состояние есть «неистовство»; обычный человек рассуждает, великий мыслитель неистовствует. «Между тем величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется нам как божий дар, – поясняет во второй речи Сократ Федру. Прорицательница в Дельфах и жрица в Додоне в состоянии неистовства сделали много хорошего для Эллады – и отдельным лицам и всему народу, а будучи в здравом рассудке, – мало или вовсе ничего»¹.

Сократ продолжает: «Но вот на что стоит сослаться: те из древних, кто устанавливал значения слов, не считали неистовство (μανία) безобразием или позором – иначе они не прозвали бы «маническим» (μανική) то прекраснейшее искусство, посредством которого можно судить о будущем. Считая его прекрасным, когда оно проявляется по божественному определению, они его так и прозвали... неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого» (там же, 244 c-d). Избавление от болезней, от крайних бедствий, от тяготившего гнева богов было найдено благодаря неистовству, появившемуся откуда-то в некото-

¹ Платон. Федр. 244 в.

рых семействах. «Неистовство разрешалось в молитвах богам и служении им, и человек, охваченный им, удостоивался очищения и посвящения в таинства, становясь неприкасаемым на все времена для окружающих зол, освобождение от которых доставалось подлинно неистовым и одержимым» (там же, 244 е).

О поэтическом творчестве Платон говорит как о божественном неистовстве (*θεῖα μανία*), даруемом музами и нимфами. «Третий вид одержимости и неистовства – от Муз, он охватывает нежную и непорочную душу, пробуждает ее, заставляет выражать вакхический восторг в песнопениях и других видах творчества и, украшая неслучайное множество деяний предков, воспитывает потомков. Кто же без неистовства, посланного Музами, подходит к порогу творчества в уверенности, что он благодаря одному лишь искусству станет изрядным поэтом, тот еще далек от совершенства: творения здравомыслящих затмятся творениями неистовых» (там же, 245). Итак, неистовство даруется богами; «подобное неистовство боги даруют для величайшего счастья».

Что собой представляет это неистовство, с определенностью сказать трудно, поскольку существуют разные его виды. Независимо от того, где совершается одержимость, можно полагать, что в нем присутствует «вакхический восторг в песнопениях»; оно, видимо, сопровождается элементами опыта дионисийского культа с его экстазом, полной потерей человеком самого себя, изменением сознания; элементами опыта шамана, когда после длительной подготовки в виде «отрешенности», строгого самоограничения, воздержания от пищи его душа может покинуть тело. Неистовство есть такое состояние, которое противоположно рассудку; человек, будучи в здравом уме, уже не способен сделать ничего из того, что он проделывал в «маническом» состоянии. «Балийцы впадают в состояние прострации и в этом состоянии совершают разного рода импозантные действия: они могут откусить голову у живого цыпленка, колоть себя кинжалом, бросаться на землю с диким видом, показывать чудеса эквилибристики, имитировать половой акт, есть фекалии и т.д. – и проделывают все это с большей легкостью и непосредственностью, чем кто-либо из нас ляжет и заснет. Состояние транса у них – главное событие любой церемонии. Некоторые церемонии сопровождаются трансом пятидесяти-шестидесяти чело-

век, которые бросаются на землю друг за другом (по словам одного наблюдателя, «как загораются фейерверки») и приходят в себя по прошествии от пяти минут до нескольких часов, при этом они совершенно не помнят, что делали в это время, но, несмотря на амнезию, убеждены, что пережили самое необычайное и приятное состояние, на которое только способен человек»¹. Конечно, Сократу не присуще состояние транса шамана: он не подражает животным «своим нарядом и поведением, дабы исполнить ритуал». Он не «скачет и ревет подобно самцу, который отгоняет соперников, готовясь совокупиться с самкой». П. Адо совершенно прав, отмечая, что невозможно практику шамана целиком распространить на поведение Сократа, когда бы его можно было считать «последним шаманом и первым философом»². И вместе с тем нельзя не признать, что и сам Сократ мог излагать свои великие прозрения только в состоянии неистовства и одержимости. Его одержимость не имеет ничего общего с «отрешенностью» шамана; для философа, спокойно размышляющего, «естественно пребывать в неподвижности и хранить молчание». Однако и пророки могут находиться в состоянии полного транса («Как труп в пустыне я лежал»). Сократ, находящийся под влиянием вдохновения при изложении мыслей о любви, говорит Федру: «Поэтому не дивись, если я в дальнейшей речи часто буду охвачен нимфами. И теперь уже речь моя звучит, почти как дифирамб... Или тебе не известно, что нимфы, которым ты умышленно подбросил меня, обязательно вдохновят меня?»

Платон сравнивает поэтов, подбирающих гармонию и размер своих песен, с корибантами и вакханками, охваченными неистовством и иступлением; в состоянии одержимости они предаются безумным танцам, полагая, что черпают молоко и мед из реки. «Поэт, – добавляет философ, – это нечто легкое, крылатое и священное; он может творить не ранее, чем сделается вдохновенным и иступленным и не будет в нем более рассудка». Когда вакханка приходит в себя после глубокого экстаза, она не способна творить чудеса; так

¹ Гириц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С.117-118.

² Адо П. Что такое античная философия? ... – С.199.

же и поэт: когда ему возвращается разум, он оказывается бессильным создать свои «чудные песни».

Философские практики, основанные на слиянии божественного просветления (Θεῖα δαίρα) с человеческим разумом в момент творческого экстаза, – духовный эндосмос – известны не только древним мыслителям: во все времена – вплоть до настоящего времени – гении в состоянии творческого озарения («священного исступления») переступают границу платоновской «мании». Можно допустить, что поэт или философ в этом качестве становится «безответственным» за весь строй своих мыслей – он есть орудие высших сил и говорит не от себя, но является рупором тех божественных голосов, которые касаются его внутреннего слуха. «Есть ли у кого-нибудь в конце девятнадцатого столетия ясное понятие о том, что поэты сильных эпох называли *инспирацией*? – спрашивает Ницше. В противном случае я хочу это описать. – При самом малом остатке суеверия действительно трудно защититься от представления, что ты только инкарнация, только рупор, только медиум сверхмощных сил. Понятие откровения в том смысле, что ничто внезапно с несказанной уверенностью и точностью становится *видимым*, слышимым и до самой глубины потрясает и опрокидывает человека, есть просто описание фактического состояния. Слышишь без поисков; берешь, не спрашивая, кто здесь дает; как молния, вспыхивает мысль, с необходимостью, в форме, не допускающей колебаний, – у меня никогда не было выбора. Восторг, огромное напряжение которого разрешается порою в потоках слез, при котором невольно становятся то бурными, то медленными; частичная невменяемость с предельно ясным сознанием бесчисленного множества тонких дрожаний до самых пальцев ног; глубина счастья, где самое болезненное и самое жестокое действуют не как противоречие, но как нечто вытекающее из поставленных условий, как необходимая окраска внутри такого избытка света; инстинкт ритмических отношений, охватывающий далекие пространства форм – продолжительность, потребность в *далеко напряженном* режиме, есть почти мера для силы вдохновения, своего рода возмещение за его давление и напряжение... Все происходит в высшей степени произвольно, но как бы в потоке чувства свободы, безусловности, силы, божественности... Произвольность образа, символа есть самое замечатель-

ное; не имеешь больше понятия о том, что образ, что сравнение; все приходит как самое близкое, самое правильное, самое простое выражение. ... Это *мой* опыт инспирации; я не сомневаюсь, что надо вернуться на тысячелетия назад, чтобы найти кого-нибудь, кто вправе мне сказать: “это и мой опыт”»¹.

Другой «художник-титан» подсознательно и даже сознательно постоянно испытывал чувство «вины, преступности», и чувство это было связано со «святой» болезнью – эпилепсией. С юных лет страдал он этим недугом; после 1849 года, двадцати восьми лет от роду, когда он испытал потрясение смертного приговора, стоя на эшафоте и смотря смерти в глаза, – после этого события его болезнь роковым образом усилилась. «Припадки случались обычно раз в месяц, но бывали и чаще, иногда даже по два раза в неделю. Он много раз описывал их, либо от собственного имени, либо перенося свою болезнь на те персонажи своих романов, психология которых привлекала особенно пристальное его внимание – на страшного Смердякова, на героя «Идиота» – князя Мышкина, на иступленного нигилиста Кириллова из «Бесов». По его описаниям, падучей свойственны два характерные состояния: божественное чувство восторга, внутреннего просветления, гармонии, высочайшего блаженства и следующий за ним приступ конвульсий, который начинается страшным, невообразимым, ни на что не похожим воплем; вслед за приступом наступает состояние ужасающей депрессии, глубокого отупления, полнейшей душевной пустоты. Для природы эпилепсии эта реакция кажется мне (Томасу Манну – Ю.П.) еще характернее, чем предшествующее приступу состояние восторженности. Достоевский утверждает, что это бесконечно сильное и сладостное чувство; «не знаю, – говорил он, – длится ли это блаженство секунды, или часы, или месяцы, но, верьте слову, все радости, которые может дать жизнь, не взял бы я за него!» А следующее за припадком похмелье, по признанию великого эпилептика, выражалось у него в том, что он «чувствовал себя преступником», ему казалось, будто над ним тяготеет неведомая *вина*, тяжкое злодейство»². Гений Дос-

¹ Ницше Ф. Эссе Номо. Как становятся сами собою // Ницше Ф. Сочинения в 2т. Т.2. – М.: Мысль, 1990. – С.746-747.

² Манн Томас. Достоевский – но в меру // Манн Томас. Собрание сочинений в десяти томах. Том десятый. – М.: Художественная литература, 1961. – С 332.

тоевского тесно связан с его болезнью; его психическое ясновидение, отчетливое представление мира преступника – того, что именуется «сатанинскими глубинами», имеет непосредственную связь с его недугом. Последний, прежде чем убить свою жертву, создает в душе художника субъективное ощущение подъема жизненных сил, способность приближения «к тем высотам страшного проникновения в сущность вещей», что доступно людям только в состоянии «божественного неистовства» (Θεῖα μαῖα).

Философ как человек не от мира сего напоминает собой бога Эрота; сам бог любви есть «нечто среднее между бессмертным и смертным». Занимая такое срединное положение между богами и смертными, он есть гений. Назначение гениев – «быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью»¹. Общение с богами есть умение входить в мир трансценденции; там – в запредельном мире – философу-гению открываются такие истины, которых никогда не открыть простым смертным в этой действительности. Кто владеет подобным знанием и «сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник».

Мантинейская жрица Диотима, разъясняя Сократу мысль о том, что гений занимает промежуточное положение между богами и людьми, рассказывает ему миф о рождении Эрота. В день рождения Афродиты боги собрались на пир, в числе которых был Пóрос («Средство», «Способ», «Богатство»), сын Метиды. Только они отобедали, как явилась Пенія («Бедность», «Нужда») просить подаяние. Порос, охмелев от нектара, уснул в саду Зевса. К нему прилегла Пенія, чтобы в своей бедности родить ребенка от Пороса; так она зачала Эрота. Родословная этого гения, говорит Диотима, объясняет его природу и нрав. Зачатый в день рождения Афродиты, он любит красивое; будучи сыном Пении, он всегда беден, вечно скитается и не выходит из нужды. Как достойный сын Пороса, «он потцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и

¹ Платон. Пир. 202 d-e.

силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни, он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софит. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что Эрот ни приобретает, идет прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден»¹.

В этих чертах Эрота, нарисованных Диотимой, не без тонкого юмора и искусства наблюдения Платона просматриваются характерные признаки не только гения, но и Сократа, а вместе с ним – философа. «... прежде всего он всегда беден и вопреки распространенному мнению совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах...»

Философ находится посредине между мудростью и невежеством – невежество есть «первое условие истинной философии» (В. Соловьев). Боги не занимаются философией, поскольку они и так мудры; вообще всякий, кто мудр, к мудрости не стремится. Но также не стремятся к мудрости и невежды; любой невежда вполне доволен собой и не испытывает потребности в самосовершенствовании. Философией занимаются те, наставляет Диотима Сократа, кто находится посередине между мудрецами и невеждами; к ним как раз и принадлежит Эрот. Мудрость есть одно из самых прекрасных благ, а Эрот – как мы знаем – есть любовь к прекрасному; следовательно, Эрот не может не быть философом, то есть любителем мудрости. Философия есть призвание тех, кто занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Однако в этом случае необходимо сделать одно небольшое уточнение: невежда не подозревает о своей невежественности, философ, напротив, рефлектирует на себя и, таким образом, ясно осознает свою не-мудрость. На это обстоятельство указывает Адо, когда пишет: «Заметим теперь, что в категории не-мудрых невежды, не сознающие своей не-мудрости, составляют противоположность мудрым и с этой точки зрения, т.е. в рамках отношения *противоположности*, философы являются чем-то промежуточным между мудрыми и невеждами, поскольку они

¹ Платон. Пир. 203 в, с, d, e.

суть не-мудрые, знающие о своей не-мудрости: они ни мудрецы, ни невежды»¹. В образе философа, нарисованного Платоном, окончательно утверждается понимание философии как стремления к мудрости. Философия есть любовь к мудрости, соединяющая в себе образ жизни и способ существования со своеобразным дискурсом мыслителя. На примере Сократа отчетливо видно, как философия приобретает в истории человеческой мысли иронические и трагические черты одновременно. Иронические – «поскольку истинным философом всегда будет тот, кто знает о своем незнании, знает, что он не мудр, и кого, следовательно, нельзя назвать ни мудрым, ни бессмысленным, кто не находит своего места ни среди невежд, ни среди мудрецов, не принадлежит всецело ни миру людей, ни миру богов – неприкаянный и бесприютный, как Эрот и Сократ». Трагические – «потому что странное это существо терзаемо желанием достичь недоступной, но неодолимо влекущей к себе мудрости. ... философ знает, что он не может достичь своего идеала, что ему дано стать тем, чем он страстно желает быть. ... Философия определяется через то, чего она лишена, через недостигаемую, трансцендентную норму, которая, однако же, в известном смысле является ее собственной внутренней нормой» (там же, с. 62).

Не обладающий красотой, Эрот стремится к прекрасному. Любовь к прекрасному равнозначна любви к благу – уделом Эрота является благо. Приобретая благо, он будет счастлив. Итак, «всякое желание блага и счастья – это для всякого великая и коварная любовь». Жрица Диотима наставляет Сократа: иные полагают, что любить – значит искать свою половину; в действительности ни половина, ни целое не вызовет любви, «если не представляет собой ... какого-то блага». Люди любят только благо и притом стремятся обладать им вечно. Но кто стремится вечно обладать благом, тот должен «родить в прекрасном как телесно, так и духовно». Рождение есть дело божественное и по существу означает проявление «бессмертного начала в существе смертном»; рождение – это «та доля бессмертия и вечности, которая отпущена смертному существу». Итак, истинное дело Эрота заключается в том, чтобы произвести в *красоте*, родить и «произвести на свет в прекрасном». Значит, лю-

¹ Адо П. Что такое античная философия? ... – С.61.

бовь помимо того, что она есть стремление вечно обладать благом, есть, кроме того, и стремление к бессмертию. «Бессмертия ради сопутствует всему на свете рачительная эта любовь».

Помимо физического рождения тел («у кого разрешиться от бремени стремится тело ... обращаются больше к женщинам, ... надеясь деторождением приобрести бессмертие ...») существует духовный эрос – торжество разума или «рождение в красоте» души разумения и прочих добродетелей. Душа у таких людей, которых можно назвать творцами и изобретателями, вынашивает «рассудительность» и «справедливость» – умение управлять государством и домом. Кто пойдет по этому пути – рождения возвышенных мыслей, – тот «начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела», будет «считать красоту тела чем-то ничтожным». Для него красота нравов и обычаев станет более ценным, чем телесная красота; затем он увидит красоту наук и повернется «к открытому морю красоты» – постигнет то единственное знание, которое позволит понять прекрасное как таковое. Кто пойдет по пути любви и будет в правильной последовательности созерцать прекрасное, тот в конце своего пути увидит нечто удивительно прекрасное – «нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше, ни меньше, и ни каких воздействий оно не испытывает. И тот, кто ... поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели.

Вот каким путем нужно идти в любви – самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от пре-

красных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это – прекрасное»¹.

В созерцании прекрасного самого по себе только и может жить человек. Прекрасное как таковое ни с чем не сравнимо: ни с красивыми мальчиками, ни со златотканой одеждой, ни с возлюбленными; оно чисто, беспримесно, не обременено человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором. Окруженный такой единообразной красотой, говорит мантинеянка, человек не «может жить жалкой жизнью». Созерцая прекрасное, человек сумеет родить «не призраки добродетели, а добродетель истинную», ибо он постигает истину. Таково содержание гениальной речи Диотимы, «передаваемой Сократом в «Пире», но принадлежащей, конечно, не Диотиме и не Сократу, а самому Платону ...» (В. Соловьев). Великий русский мыслитель полагает, что теория любви Платона, «неслышанная в языческом мире», «глубокая и смелая», остается «недосказанною»². Неудовлетворенность Соловьева платоновской теорией любви объясняется рядом причин.

Во-первых, Соловьев считает, что в образе Эроса, несмотря на четкое разведение в нем низшей и высшей деятельности – дело в «человеке-животном» и дело в «истинном, сверхживотном человеке», – преобладает материальное, соматическое начало. «При этом должно помнить, что и в высшем человеке Эрос *действует, творит, рождает*, а не мыслит и созерцает только. Значит, и здесь его прямой предмет – не умопостигаемые идеи, а *полная телесная жизнь...*» (там же, с. 270).

Во-вторых, чисто человеческий путь перерождения человека, когда бы он стал «выше себя самого» и ему открылась вечность, не может быть осуществлен в принципе. Даже христианский аскетизм (монашество) не может рассматриваться как высший путь любви для человека. Перерождение человека Соловьев видит на пути воссоздания целостного человека, когда бы было восстановлено «духовно-телесное» единство. А это есть дело божественное. «Но как невозможно для Божества духовно-телесно переродить человека без

¹ Платон. Пир. 211 в, с, d.

² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона ... – С.269-270.

участия самого человека – это был бы путь химический или какой другой, но не человеческий, – точно так же невозможно, чтобы человек из самого себя создал себе сверхчеловечность – это все равно что самому поднять себя за волосы; ясно, что человек может *стать* божественным лишь действительною силою не становящегося, а вечно существующего Божества и что путь высшей любви, совершенно соединяющей мужское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим, или есть процесс *богочеловеческий*» (там же, с.275-276). Эротическая любовь имеет своим предметом *телесность*; однако эта телесность, одухотворенная любовью и ставшая прекрасной и бессмертной, не дается сама собою – она формируется только духовно-физической и богочеловеческой деятельностью.

Сократ в глазах близких ему людей выглядит силеном, сатиром Марсием; внутри у него «изваяния богов», а своими речами он «завораживает людей». «Когда я слушаю его, – говорит Алкивиад, – сердце у меня бьется гораздо сильнее, чем у беснующихся карибатов, а из глаз моих от его речей льются слезы; то же самое, как я вижу, происходит и со многими другими». Перикл и другие ораторы говорят хорошо; но речи Сократа не идут ни в какое сравнение – слушая его, невольно приходишь в такое состояние, когда кажется, продолжает Алкивиад, что «нельзя больше жить так, как я живу». Речи его больше похожи на «раскрывающихся силенов». На первый взгляд они кажутся смешными: в них такие слова – «ослы», «кузнецы», «сапожники», «дубильщики» – и такие выражения – «говорит он всегда одно и то же», – что недалекий человек готов «поднять его речи на смех». Но если раскрыть их и заглянуть внутрь, то обнаружится, что они «божественны» и содержат множество «добродетели». Сократ одержим философским неистовством, и его речи «впиваются в молодые и достаточно одаренные души сильнее, чем змея»; сила воздействия его слов на людей настолько велика, что эти слова «могут заставить делать и говорить все, что угодно». Сократа не с кем сравнить, считает Алкивиад: с Ахиллом можно сопоставить Брасида, с Периклом – Нестора и Антенора; Сократ настолько «своеобычен», что во всей истории не найдется человека, который хотя бы отдаленно напоминал Сократа.

Итак, изображение Эрота есть изображение Сократа, а портрет Сократа – это портрет философа. Согласно греческой традиции, существовавшей в античной философии, мудрость (σοφία) понималась не как разностороннее теоретическое знание, позитивное и предметное по своему содержанию, – знание о «чем-то», знание о реальном и посюстороннем; мудрость философа есть духовные упражнения, способ его существования в мире, особый образ жизни, который формирует философский дискурс. Философская мудрость – это такое движение мысли, которое отходит от всего предметного, вещного, посюстороннего и позволяет достичь запредельного и трансцендентного – мудростью обладают боги; трансцендентное есть такой мир разума, который согласно философской мудрости становится одновременно и особым «онтологическим состоянием». Сократ и вообще философ, говорит Адо, есть Эрот: не обладая ни мудростью, ни красотой, ни благом, он стремится к мудрости, красоте, благу. Как Эрот, он есть олицетворение «Стремления» – властного побуждения, своего рода категорического императива, заставляющего мыслителя прорываться через действительность эмпирии в мир бесконечности и вечности; на собственном примере философ показывает, что человека невозможно свести к «части», «сколку» природной или социальной реальности – в своей действительности человек есть бесконечность; в нем как в «микрокосме» представлена вечная и бесконечная природа.

§2. Смерть как трансцендирование в метафизику и способ получения философского знания. Философия как бегство от действительности (φύγη) и добровольное умирание

*... человек, который действительно
посвятил жизнь философии, перед
смертью полон бодрости и надежды
обрести за могилой величайшие блага. ...
Те, кто подлинно предан философии, за-
няты на самом деле только одним –
умиранием и смертью .*

Платон

За несколько часов до своей казни Сократ в беседе с Кебетом и Симмием спокойно рассказывает о непонятных и жутких вещах. Кебета он просит передать Евену слово «прощай» и скорого следования за ним, «если он человек здраво-мыслящий». На недоумение Симмия, что Евен человек, который никогда не наложит на себя руки по доброй воле, Сократ поясняет: «– Почему же? Разве Евен не философ?

– По-моему, философ, – отвечал Симмий.

– Тогда он согласится со мною – и он, и всякий другой, кто относится к философии так, как она того требует и заслуживает». Налагать на себя руки недозволенно, ибо, по мнению Сократа, о каждом из нас «пекутся и заботятся боги, и потому мы, люди, – часть божественного достояния»¹. На первый взгляд в рассуждении Сократа есть явное противоречие: с одной стороны, «философы с легкостью и с охотой согласились бы умереть», с другой – поскольку о

¹ Платон. Федон. 61 с-с; 62 в.

них заботятся боги, было бы разумнее и естественнее стремиться «быть подле того, кто лучше его самого», (их самих – Ю.П.) – т.е. не следует избавляться от стражи богов собственными силами и бежать от жизни. Это учение, полагает Сократ, «величественное» и «очень глубокое».

Концепция смерти Сократа строится на двух предпосылках: во-первых, умерший предстает перед иными богами, более мудрыми и добрыми; во-вторых, после смерти он встретится с умершими, «которые лучше живых, тех, что здесь на Земле». Это обстоятельство и придает силы философу, когда он в состоянии преодолеть естественное чувство страха. «Знайте и помните, однако же, – обращается Сократ к Кебету и Симмию, – что я надеюсь прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всей решительностью. Но что я предстану перед богами, самым добрым из владык, – знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив, я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных» (там же, 63 с).

Итак, подлинных философов смерть отнюдь не страшит; они с «легкостью и с охотой согласились бы умереть» в случае необходимости. Истинные философы, – наставляет Сократ Симмия, – «много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди» (там же, 67 е). Как не испытывать радости, отходя туда, где надеешься найти то, к чему стремился всю жизнь, – любовь к разумению, – и встретить своих близких и с ними уже не разлучаться никогда.

Что означает понятие смерти в глазах философа? Есть ли это полное отрицание жизни, физическое уничтожение и тлен, абсолютное небытие сущего, мэон действительности ($\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$), завершённый укон ($\sigma\upsilon\kappa\ \sigma\upsilon\nu$), как представляют смерть на уровне обыденного и научного воззрения? Или смерть по метафизическому размышлению означает нечто другое, отличное от житейских представлений? – смерть как «неудавшиеся попытки природы рефлексировать на самое себя» (Шеллинг). Из объяснения Сократа следует, что философский смысл понятия смерти совершенно иной по сравнению с

житейским представлением; обычным людям «не понятно и не ясно, в каком смысле желают умереть и заслуживают смерти истинные философы и какой именно смерти», – поэтому следует оставить мнение толпы и погрузиться в метафизические размышления.

Смерть есть отделение души от тела; «быть мертвым» означает, что тело и душа существуют сами по себе, – между ними уже нет точек соприкосновения. Весь образ жизни философа и его духовные упражнения (*ασκησις μελετήν*), согласно пониманию Платона, выраженному в рассуждениях Сократа, сводятся исключительно к области духовного – постижению разумом внутреннего мира, рефлексии над самим собой, что освобождает его (философа) от всего внешнего, телесного, материального в жизни. Подлинный философ, идеалом которого является Сократ, никогда не будет иметь пристрастие к таким удовольствиям, как «к питью и еде»; его нисколько не прельщают «щегольские сандалии, или плащ, или другие наряды, украшающие тело»; его удел – забота о собственной душе и освобождении от тела, насколько это возможно. Но в таком случае философ уже «на полдороге к смерти, раз нисколько не думает о телесных радостях!» Душа философа «решительно презирает тело и бежит от него, стараясь остаться наедине с собою». Следовательно, предметом мышления философа является не внешняя действительность, не предметный мир, – что имеет место во всех других случаях познания, – но мысль сама по себе, мысль как таковая, мысль, которая в своей чистоте и абсолютности никак не связана с осязаемой предметной действительностью. В размышлении самом по себе раскрывается философу подлинное бытие. Душа «лучше всего мыслит, когда ее не тревожит ... ни слух, ни зрение, ни боль, ни удовольствие, когда, распростившись с телом, она остается одна или почти одна и устремится к [подлинному] бытию, прекратив и пересекши, насколько это возможно, общение с телом» (там же, 65 с-d).

В молодые годы, наставляет Сократ Кебета, он испытывал сильную страсть к тому виду мудрости, который называется познанием природы. Ему казалось, что знать причины каждого явления – это и есть подлинное познание, определяющее призвание философа. Сократу думалось, что он ясно представляет все, что происходит «в небе и на Земле»: почему человек растет, отчего десять больше восьми, по какой причине вещь в два локтя длиннее вещи в один

локоть. Сегодня Сократ понял, что совершенно непригоден к подобным исследованиям; из-за них он «окончательно ослеп» и утратил то знание, которым владел прежде. «Но однажды мне кто-то рассказал, как он вычитал в книге Анаксагора, что всему в мире сообщася порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне прилась по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина – Ум. Я решил, что если так, то Ум-устроитель должен утраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. ... Исходя из этого рассуждения, человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного»¹.

Эмпирическое познание – познание посредством чувств – делает человека слепым душою; он настолько зависит от явлений окружающей действительности, что оказывается неспособным к деятельности разума. «Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно. Правда, я не очень согласен, что тот, кто рассматривает бытие в понятиях, лучше видит его в уподоблении, чем если рассматривать его в осуществлении. Как бы там ни было, именно этим путем двинулся я вперед, каждый раз полагая в основу понятие, которое считал самым надежным; и то, что, как мне кажется, согласуется с этим понятием, я принимаю за истинное ...» (там же, 99 е, 100 а). Философия – это познание бытия в понятиях; чувствами вещи постигнуть невозможно – философствовать означает для Сократа одним размышлением о понятиях пытаться проникнуть в сущность вещей. Такова необычность мышления древних греков, которая выдержала испытание временем и определила характер философствования на все последующие века. Метафизика развивает такую способность человеческого мышления, когда субъект-человек на какое-то время может отрешиться от внешней действительности, добровольно убежать от нее, чтобы погрузиться в себя, найти «отдых в самом себе», сделать предметом мышления собственный разум. Этот временный уход от природы необходим человеку, чтобы лучше себя

¹ Платон. Федон. 97 с-д.

узнать; когда же он открывает в себе что-то новое, то при возвращении в этот мир смотрит на него иным взором – видит в нем нечто такое, что до сих пор было скрыто от его внимания. Понимание природы зависит от самого человека – от его вопросов к ней. «Из глубины этого внутреннего мира он возвращается к миру внешнему. Но он возвращается в него как главное действующее лицо с той *самостью*, которой раньше не обладал, со своим планом боевых операций – не для того, чтобы подчиниться власти вешного, а самому властвовать над ним, чтобы навязать вещам свою волю в соответствии со своим замыслом, чтобы осуществить в этом внешнем мире свои идеи и сформировать облик Земли в соответствии с запросами своего внутреннего мира. Возвращаясь к миру внешнему, он далек от того, чтобы утратить самого себя; напротив, он несет свое «я» в чуждый мир, властно и энергично навязывает его вещам – словом, делает так, что противостоящий ему мир мало-помалу уподобляется ему самому. Человек очеловечивает мир, напитывает, насыщает его своей идеальной сущностью, и, может статься, в какой-то день, один из многих, этот ужасный внешний мир окажется настолько преисполнен человечности, что наши потомки будут бродить по нему, как мы сейчас бродим по тропинкам нашей души, может статься, что мир, не переставая быть таковым, превратится в некое подобие материализовавшейся души и, как в шекспировской «Буре», Ариэль, этот дух из мира Идей, будет управлять ветрами»¹.

Добровольный уход философа от действительности, по силе своего желания напоминающий скорее бегство, вызван двумя обстоятельствами. Во-первых, образ жизни мыслителя вынуждает его пребывать в вечной нужде, а также находиться в стороне от публичной жизни. Отвернувшись от интересов и благ этого мира во имя добровольно возложенной на себя аскезы, философ проповедует одну только мудрость, состоящую в удовлетворении, какое приносит ему одна только рефлексия. Во-вторых, погружившись в себя и оградив свой внутренний мир от воздействия внешних причин, философ освобождает себя от познания всего чувственного и по-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. Сборник. – М.: Радуга, 1991. – С.237-238.

сюстороннего; предмет его интересов – действительность, понимаемая *in abstracto*: все многообразие мира существует для него как *понятие*. Метафизические абстракции по своей сущности внеэпирического происхождения; их философ находит на уровне трансцендентного мышления, которое и становится для него нормой, обычным состоянием. Единственная цель для философа – «как можно скорее убежать отсюда туда. Бегство – это посильное уподобление богу...»¹

Аскеза как образ жизни философа и особенность философской мудрости (дускурса) полностью совпадают; это тождество вполне устраивало основоположников античной философии. Но созерцание, доходящее до мистицизма и полного индивидуализма, освобождало философа от повседневной практики и общественной жизни и делало его не нужным обществу.

Философское умирание не означает физическую (клиническую) смерть, но есть особое метафизическое состояние; философ умирает другой смертью – отказом от всего внешнего и предметного и погружением во внутреннее – в мир самосознания и рефлексии; он познает действительность средством самого разума, поэтому понятие об объекте для него равнозначно мысли об этом объекте. Умирание для философа означает умирание по отношению к чувственному миру. «Не внешняя, насильственная смерть здесь имеется в виду: самоубийство осуждается Платоном, как нарушение обязанностей относительно богов, которым человек должен служить на земле. Философия, это – внутреннее умирание. Отделение души от тела, составляющее сущность смерти, философ совершает в течение всей своей жизни, отвращая свои мысли и желания от чувственного и обращая их к невидимому»². Все внимание философа сосредоточено на невидимом – его интересует только вопрос об истине. Когда перед мыслителем ставится подобная задача, его тело оказывается бессильным в ее разрешении. Подлинный философ должен понимать: пока он не освободится от своего тела, ему не овладеть предметом своих желаний. «Предмет же этот, как мы утверждаем, – ис-

¹ Платон. Тезтет. 176 в.

² Виндельбанд Вильгельм. Платон. – Киев: Зовнішторгвидав України, 1993. – С.135.

тина. В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот – ведь ему необходимо пропитание! – но вдобавок подвергается недугам, любой из которых мешает нам уловить бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массой всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы по рабски служим. Вот по всем этим причинам – по вине тела, – у нас и нет досуга для философии»¹.

Итак, все знание разделяется на два вида: одно имеет дело с чувственным, предметным, посюсторонним, другое – с умопостигаемым, вневещным, трансцендентным. Этим последним и занята философия; ее интересуют невидимые сущности, рожденные разумом и пребывающие исключительно в мире этого разума. К ним относятся понятия истины, добра, красоты, справедливости; чтобы иметь о них представление, необходимо освободиться от зрения, слуха и других чувств, которые часто обманывают человека, дают искаженную картину действительности и не способны возвыситься до отвлеченных представлений. Но у человека существует потребность формировать чистые формы мысли – мысли как таковые, свободные от всякого предметного содержания. Выполнить эту задачу может только философ; не случайно его душа после смерти переходит «в род богов». Потому-то истинные философы гонят от себя все желания тела, «ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности в отличие от большинства, которое корыстолюбиво». Кто заботится о душе и пренебрегает телом, тот расстается со всеми своими желаниями. Если же желающий познавать не хочет расстаться с телом, то его душа постигает сущее не само по себе, – как должно быть на самом деле, – но через тело, «словно бы через решетки тюрьмы» и погрязает «в глубочайшем невежестве». Когда же философия берет душу под свое покровительство, она с «тихими увещеваниями» начинает освобождать ее от всего обманчивого и недостоверного: от зрения, слуха, иных чувств. Философия советует душе «сосредоточиваться и собираться в себе самой, верить только

¹ Платон. Федон. 66 в, d.

себе, когда, сама в себе, она мыслит о том, что существует само по себе, и не считать истинным ничего из того, что она с помощью другого исследует из других вещей, иначе говоря, из осязаемых и видимых, ибо то, что видит душа, умопостигаемо и безвидно» (там же, 82 d, e). Философская душа в течение всей жизни умышленно избегала по возможности связи с телом, остерегалась его; она постоянно «сосредотачивалась в самой себе, постоянно в этом упражняясь», а потому готовилась умереть «легко и спокойно».

Сократ без тени сомнения верит, что душа уходит в мир трансценденции – «в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и – как говорят о посвященных в таинство – впредь навеки поселяется среди богов» (там же, 81).

Необходимость отречения философской души от тела и ее бегство от действительности объясняется потребностью восхождения к абстракции безвидной и невидимой самой по себе. В эмпирической действительности существует много прекрасных вещей; но стать красивой вещь может не иначе, «как через причастность прекрасному самому по себе». Не имея понятия о прекрасном, невозможно увидеть красивое в реальной действительности. «Я держусь единственного объяснения, – говорит Сократ Кебету, – ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникла. ... все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]» (там же, 100 c, d). Прекрасное само по себе не может быть дано иначе, как через разум – чувствами абстракцию постигнуть нельзя.

Противникам метафизики следует возразить, опираясь на эти рассуждения Сократа: индуктивным путем невозможно сформулировать идею прекрасного по той причине, что в эмпирической действительности мы не сможем обнаружить красивых вещей, ибо у нас нет критерия прекрасного самого по себе. Чтобы найти красивую вещь и отделить ее от безобразной, необходимо иметь идею красоты. Не в том смысле, что эта идея существует где-то, до человека и его познания, но как *условие* познания; пока у нас не будет *готовой* идеи прекрасного, познание в его эмпирических формах не

в состоянии осуществиться. Прекрасное само по себе выполняет функцию условия познания – той предпосылки, без которой невозможно понимание мира, обнаружение смыслов и значений, присущих его конкретным состояниям; их человек привносит с собой, приступая к процессу познания.

Аналогичное имеет место и в отношении других метафизических абстракций: справедливости и несправедливости, хорошего и плохого, единого и множественного и т.д. В отношении этих понятий существует принципиально различное понимание: одни – «любители зрелищ, ремесел и дельцы» – способны понять только единичное, пребывающее в посюсторонней действительности; они «любят слушать и смотреть», радуются «прекрасным звукам, краскам, очертаниям и всему производному от этого», но не более того. Их разум не в состоянии дойти до осознания «красоты самой по себе и радоваться ей». Другие – «редкие люди» – способны подняться над действительностью и постигнуть мир в понятиях; они возвышаются до уровня, когда красота предстает в их разуме как красота самое по себе, красота как таковая. Кто способен от чувственного познания перейти в мир трансценденции и созерцать красоту безвидную, к которой причастно все посюстороннее, тот живет не во сне, а наяву¹.

Философ – это тот человек, который направляет свое мышление на бытие; само бытие трактуется им как «чистое бытие». Последнее в понимании философа есть нечто, что «вечно тождественно самому себе»; оно есть «вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие...» (там же, 484 в, 485 в). Природа философов такова, что их не интересует ничто из частного и единичного – из того, что может быть познано посредством чувств; предмет их «страсти» – «бытие в целом», бытие, в котором невозможно пропустить «ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной...». Характеру философа не свойственна мелочность, его удел – «вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности» (там же, 486). Истинному философу присущи такие черты характера, как «правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине». Только такие качества ума делают человека мудрым.

¹ См.: Платон. Государство. 476 в, с, d, e.

Философское бытие, как явствует из рассуждений Сократа, от-
лично от эмпирического референта; это не природа, не субстанция
(материя), но исключительно результат деятельности мышления.
Бытие есть мышление как тождественная себе сущность; постиже-
ние бытия равнозначно постижению того, что «тождественно само-
му себе»; это некая «сущность», рожденная отвлечением от всего
чувственного, единичного и возведенная в ранг всеобщего. Там, где
философ восходит к абстрактному и всеобщему, не выводимому из
эмпирической действительности, но рожденному одними средства-
ми разума, там он имеет дело с бытием. Вот к такому бытию и на-
правлено познание философа; он познает не предметную действи-
тельность, но чистые формы знания. К такому бытию относится по-
нятие прекрасного и равные ему по содержанию другие чистые
формы мысли. Тот, кто понимает, что за единичными красивыми
вещами скрывается «прекрасное само по себе», что за множеством
прекрасных вещей стоит «некая самотождественная идея такого
прекрасного», тот один только *знает* и пребывает в сфере чистого
бытия. Те же – «любители зрелищ», – которые находят вокруг себя
много красивого и не доходят в своем уме до идеи «единого пре-
красного», не обладают подлинным знанием. Их суждения колеб-
лются между «небытием и чистым бытием», поскольку всякой вещи
принадлежат два значения: она может быть красивой и безобразной,
большой и малой; поступки могут быть справедливыми и неспра-
ведливыми, благочестивыми и нечестивыми.

«– Следовательно, – наставляет Сократ Главкона, – о тех, кто
замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по се-
бе и не может следовать за тем, кто к нему ведет, а также о тех, кто
замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое
по себе и так далее, мы скажем, что обо всем этом у них имеется
мнение, но они не знают ничего из того, что мнят» (там же, 479 е).
Имеющие только мнение, но не обладающие знанием ничуть не
лучше слепых: они лишены знания «сущности» любой вещи и нет у
них в душе ясного ее образа. «Они не способны, подобно художни-
кам, усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно
воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им
не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о
красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие»

(там же, 484 d). Первых следует назвать «любителями мнений», вторых же, кто ценит «существующее само по себе», – «любителями мудрости».

Люди неблагородной натуры чужды подлинной философии. Лишь тот философ, чья душа может воспарять «выше небесных светил» и оттуда созерцать целостное бытие в единстве со временем. Может ли для такого человека много значить человеческая жизнь?

«– Нет, это невозможно.

– Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным» (там же, 486 в).

§3. Философия как трансцендирование в метафизику. Учение об идеях (ἰδέα, εἶδος)

... есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

... вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть .

Платон

Отрешенность от всего предметного, материального, чувственного, как характерная особенность метафизического дискурса, получает свое логическое завершение в учении Платона об идеях. Умопостигаемая реальность, находящаяся по ту сторону чувственно-эмпирической действительности, мир трансценденции, с чем имеет дело философия, обозначается Платоном понятиями идея, эйдос, форма. *Идея* не есть просто понятие об объективно существующей вещи или предмете; ее природа иная и свидетельствует о том, как человеческая душа беседует сама с собою по поводу наблюдаемого – увиденного, услышанного, осязаемого. Идея – это такое состояние души, когда «она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая и отвечая, утверждая и отрицая. Когда же она, медленнее или живее уловив что-то, определяет это и более не колеблется, – тогда мы считаем это ее мнением. Так что ... иметь мнение – значит рассуждать, а мнение – это словесное выражение, но без участия голоса и обращенное не к кому-то другому, а

к самому себе, молча»¹. Идея есть удвоенное мышление, когда мысль делает себя объектом, предварительно освободившись от всего чувственного. «Идеи – не мысли, а то, по поводу чего мысль думает, когда она свободна от чувственного, это подлинное бытие, бытие в превосходной степени. Идеи – сущность вещей, т.е. то, что каждую из них делает тем, что она есть»². Способ философского мышления основан на рефлексии – философия есть знание о знании. Его особенность состоит в том, что объектом для него выступают не другие предметы, как в случае обыкновенного знания (ἐπιστήμη), но само знание; философский дискус есть мысль о мысли, когда внешняя действительность постигается не сама по себе, но опосредованно – через вопрошание мышления самого себя. Такой поворот знания от внешнего к внутреннему, определивший характер философствования в античную эпоху, наблюдается в диалогах у Платона впервые; с этого времени требование самопознания становится непреложным правилом метафизики во все последующие века – от Средневековья до Нового времени.

Учение об идеях справедливо считается главным во всем обширном философском наследии Платона. По этому поводу Виндельбанд определенно пишет: «Центром того, что Платон создал в области науки, он сам всегда называл свое учение об идеях; поэтому изложение его философии должно быть по существу *историей учения об идеях*»³. Вместе с тем следует отметить, что учение это во многом противоречиво и неясно; в ряде диалогов, написанных в разное время и отражающих эволюцию взглядов Платона на данную проблему, обнаруживается различное понимание идей. Переводчики и комментаторы произведений Платона справедливо отмечают, что, например, «Парменид» – одно «из самых значительных произведений не только античной, но и мировой диалектики, отличается все тем же множеством разных отклонений в сторону, ненужных для логики повествовательных элементов. ... Неясности попадают здесь на каждом шагу, и связь мыслей очень часто пре-

¹ Платон. Тезет. 189с, 190.

² Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. – ТОО ТК «Петрополис», 1994. – С. 104.

³ Виндельбанд Вильгельм. Платон. – Киев: Зовнішторгвидав України, 1993. – С.62.

рывается»¹. В частности, никак не связаны между собой рассуждения об изолированных идеях и диалектика одного и иного. Если посмотреть на все учение Платона, то можно видеть несколько смысловых значений, присущих понятию идея. Она может быть то родовым понятием, то формой, то просто реальным бытием.

Человеческая душа, говорит Сократ в беседе с Главконом, состоит из высшей ступени – разума; затем идет вторая ступень – рассудок; на третьем месте по направлению вниз стоит вера и, наконец, самая низшая ступень есть уподобление². Разум и рассудок относятся Платоном к области умопостигаемого, сверхчувственного знания, вера и уподобление – к чувственному и эмпирическому знанию.

Разделение мышления на два уровня – разум и чувства – позволяет Платону решить важнейшую задачу своего времени – четко обосновать своеобразие философского дискурса и отделить его от других видов практического знания. В своем жизненном опыте человек имеет дело как с объектами посюсторонней эмпирической действительности, могущими быть воспринятыми его органами чувств, так и с сущностями потусторонней, трансцендентной действительности, постигаемых не иначе, как посредством разума. Если объекты первого мира наглядны, видимы, то объекты второго мира только мыслимы; обыкновенное мышление в своем движении останавливается на познании посредством чувств и не подозревает об умопостигаемой действительности; мышление метафизическое, напротив, не удовлетворяется знанием о единичном и постоянно осуществляет прорыв в мир трансценденции, объекты которого имеют природу разума. Разумная природа трансцендентных объектов в интерпретации Платона приобретает вид идей; наша задача сводится к тому, чтобы, опираясь на диалоги как источники, показать метафизическую природу эйдосов, а в конечном счете – своеобразие и неповторимость философского знания.

В процессе познания человек часто прибегает к помощи чувств; в одном случае этого бывает достаточно, в другом требуется дальнейшее размышление, «поскольку ощущение не дает ничего надеж-

¹ Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.2. – М.: Мысль, 1993. – С. 501.

² См.: Платон. Государство. Книга VI. 511 с.

ного». Взять, к примеру, пальцы человеческой руки, которые можно рассматривать вблизи и, казалось бы, избежать всяких неточностей. Как только мы начнем рассматривать их посредством зрения – самого достоверного чувства, – то сразу в своей душе породим множество вопросов: какова величина пальца, средний он или крайний, толстый или тонкий, мягкий или жесткий и т.д. То же самое происходит с ощущением легкого и тяжелого: душа не в состоянии понять, легкая эта вещь или тяжелая, «если восприятие обозначает тяжелое как легкое, а легкое как тяжелое». В таком случае душа привлекает себе на помощь «рассуждение и размышление и прежде всего пытается разобраться, об одном ли предмете или о двух разных предметах сообщает ей в том или ином случае ощущение» (там же, VII, 524 в). Обратим внимание, что Сократ (Платон) говорит о помощи со стороны размышления, которое уже существует как *готовое* в арсенале познавательных средств души.

Либо возьмем другой случай. Посредством зрения можно составить представление о равных вещах: бревнах, камнях и т.д. Но такое знание не будет надежным, поскольку одному человеку они покажутся равными, другому же – нет, даже если эти бревна и камни нисколько не изменились. Следовательно, если и существует у людей представление о равенстве, то вовсе не по причине выведения его из равных предметов; «мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы...»¹ Конечно, поясняет Сократ, такая мысль может и возникает благодаря зрению, осязанию или другому чувственному восприятию. Чувства приводят нас к мысли, что все воспринимаемое чувствами стремится к подлинному равенству, хотя и не достигает этой цели. Но отсюда следует, наставляет Сократ Симмия, что «прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе ... мы должны были обладать им еще до рождения» (там же, 75 с). Идеями, предшествующими познанию и делающими возможным чувственное знание, является также: «прекрасное само по себе», «доброе само по себе», «справедливое само по себе», «священное само по себе», а также «бытие само по себе» (αὐτό ὃ ἔστι).

¹ Платон. Федон. 75 а.

Идеи как сверхчувственное знание, тождественное себе и существующее в готовом виде, Платон называет «сущностями» («... прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности...»). Эти сущности не выводимы эмпирическим путем; знание, заключенное в них, является *всеобщим*, однако сама всеобщность имеет важную особенность: она получена посредством *транса*, *трансцензуса*, некоего *скачка*, который совершает мышление, прорываясь в мир метафизики и трансценденции, *минуя* все единичное и чувственное. Эту сторону в содержании идей подчеркивает Виндельбанд, когда говорит: «Хотя ... образование понятий сводится к тому, чтобы найти единое и общее (το κοινόν), являющееся в множественности эмпирических данных, однако это общее (содержание родового понятия) не заключено в представлениях, вызываемых восприятием, как составная часть, но только намечается и копируется в них. Идея по сравнению с восприятиями является идеалом; ее можно найти не в них, а по ним»¹. Процесс образования понятий в философии существенно иной: здесь мышление идет не по пути индукции и перечисления (ἐπαγωγή), но по пути синтеза и сведения (συναγωγή); философский дискурс есть особая интуиция, которая схватывает общее *помимо* образов восприятия. Бегство от действительности делает метафизику Платона принципиально другой по сравнению с метафизикой Аристотеля: все сущности платоновской метафизики трансцендентного и внеэмпирического происхождения, тогда как в аристотелевской метафизике они содержатся в воспринимаемых явлениях.

Поскольку идеи не находят себе аналогов в реальной действительности, но, напротив, все объекты реальной действительности обретают черты конкретности через приобщение к этим сверхчувственным зйдосам, постольку они не могут быть поняты через иное, отличное от них – идеи есть знание, не имеющее предпосылок. Идеи, будучи беспредпосылочным знанием, выполняют роль «начал» в познании эмпирической действительности. Понять отдельную вещь можно при условии, что в мышлении субъекта существует *готовое* знание идеи – начала. «Из начала необходимо возникает все возникающее, а само оно не из чего не возникает. Если бы нача-

¹ Виндельбанд Вильгельм. Платон ... – С. 69.

ло возникло из чего-либо, оно уже не было бы началом»¹. Философия представляет такое знание о метафизических сущностях, которое не содержит предпосылок в чем-то другом; истинная философская душа в своем познании бытия восходит «от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов..., но при помощи самих идей пролагает она себе путь»². Наука пользуется предпосылками и поэтому не выходит за пределы «предполагаемого»; она оперирует «образными подобиями», пригодными для изучения «низших вещей». И хотя такие исследования обращаются к помощи рассудка, а не ощущений, тем не менее наука не может подняться до высот метафизики, когда возникает потребность оперирования «первоначалами». Рассудок еще не ум, он занимает «промежуточное положение между мнением и умом». Только философия способна подняться до вершин трансцендентного знания; этого разум достигает с помощью «диалектической способности». Всякие «предположения» для метафизического разума есть лишь некие «подступы» и «устремления» к началу всего, которое «уже не предположительно». Достигнув его и выяснив, как оно связано с чем-либо другим, метафизический разум «приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (там же, VI, 511 в.). Другими словами, философское знание возникает не из эмпирического опыта, а из опыта *воображаемого*. Реальный мир замещается миром трансценденции; человеческая душа постигает действительность настолько, насколько она может вспомнить все то, что пережила в потустороннем мире. Знание, привлекаемое посредством транса, подвергается затем сублимации, в результате чего его генетические корни исчезают бесследно и оно превращается в чистые формы мысли, лишенные конкретного содержания. Идеи Платона – это другая действительность – некий «антимир», в котором земные представления не работают; чтобы понять их смысл и значение, необходимо воображение, творческая фантазия, уводящая мыслителя в такие дали, где все иное – цвета, звуки, мелодии, где «планета дремлет, пламенея // Под четырьмя светилами небес» (Э. По).

¹ Платон. Федр. 245 d.

² Платон. Государство. Книга VI. 510 в.

В уме своем я создал мир иной
И образов иных существование;
Я цепью их связал между собой,
Я дал им вид, но не дал им названия.
(М. Лермонтов)

Идеи Платона такие неосязаемые сущности, которые трудно постигнуть по причине того, что в распоряжении субъекта остается только разум, свободный от эмпирического опыта. Опыт, напротив, практичен, он привязывает человека к земной жизни, делает его мышление предметным, наглядным и вполне проверяемым; эмпирическое мышление не свободно, поскольку жестко детерминировано явлениями чувственного мира.

Обыкновенные люди, как и животные, вполне удовлетворяются «впечатлениями», которые возникают в их сознании от взаимодействия тела (σῶμα) с предметами внешнего мира. Знание об окружающей действительности через тело передается душе, и на этом процесс ее постижения для большинства людей заканчивается. Однако подлинное знание – исчерпывающее, глубокое, сущностное возникает только благодаря «размышлению» и доступно немногим, ибо требует «многих страданий» и длительного «учения». Подлинное знание присуще не впечатлениям, но умозаклучениям, поскольку только разум схватывает «сущность» (οὐσία) и «истину». Впечатления люди получают через ощущения: «слух, зрение, обоняние, охлаждение, согревание»; это поверхностное знание, ибо не проникает в сущность и не схватывает истину. Следовательно, «знание и ощущение, – подчеркивает Сократ, – никогда не будут тождественны». Понятие сущности (οὐσία) возникает только в философии; этим Сократ (Платон) хочет отделить знание предметное и эмпирическое от знания чистого и метафизического. Знание и истину надо искать не в ощущении, наставляет Сократ Тезта, но «в том имени, которое душа носит тогда, когда сама по себе занимается рассмотрением существующего»¹. Итак, мышление «само по себе», т.е. свободное от всяких эмпирических предпосылок способно получить такое знание, которое в одном случае указывает на иную реальность, отличную от посюсторонней действительности, а в дру-

¹ Платон. Тезтет. 187 а.

гом – имеет объяснительную способность только в ее границах; причем система категорий этого трансцендентного знания принципиально иная по отношению к языку обыденного мышления, как то: истина, сущность, чистое бытие и т.д. Идеи и есть такие категории, которые венчают всю совокупность «высоких понятий» – категорий, открывающихся разуму без всяких посредствующих механизмов. Источник их возникновения находится только в разумном мышлении.

Во времена Платона проблема единого и многого носила дискуссионный характер. Гераклит утверждал, что существует только изменчивый мир явлений; в вечном течении – исчезновении и возникновении – невозможно обнаружить «единого бытия». Парменид, напротив, полагал, что существует лишь одно неизменное бытие, всякое же изменение – обман чувств. Учения Гераклита и Парменида были своего рода идейными предпосылками, на которых Платон должен был строить свою концепцию. Указанное противоречие Платон смог преодолеть: видимый мир тел – Гераклитово царство возникновения и исчезновения – есть область (объект) восприятия; неизменное бытие (τὸ ὄντως ὄν = существенно сущее) – единое и вечное – может быть постигнуто через абстрактные понятия или сверхчувственные идеи. Познание через метафизические понятия только и может дать истинное (сущностное) знание; последнее есть не что иное, как познание бытия. Это учение Платона о двух способах познания и двух планах бытия получило свою оценку в истории философии: древнему мыслителю в заслугу было поставлено открытие новой метафизики. По этому поводу Виндельбанд пишет: «Итак, гносеологическо-метафизическое основное положение платоновской философии состоит в следующем: надо различать *два мира*: мир того, что всегда есть и никогда не бывает, а другой мир того, что постоянно бывает и никогда не есть; один – предмет разумного мышления (νόησις), другой – чувственного познания (αἰσθησις). Так как, подобно способам познания, и предметы их совершенно обособлены (χωρίς) друг от друга, то телам, воспринимаемым чувствами, противостоят обособленные от тел идеи, как бестелесные формы (ἀσώματα εἶδη). Их нельзя найти нигде в пространстве или в телесном мире; они существуют вполне сами по себе (εἰληκρινές), постигаются не чувством, а только мышлением. Они

образуют особый умопостигаемый мир в себе (τοπος νοητός = умопостигаемое место). *Рационалистическое учение о познании требует имматериалистической метафизики*¹. Древние греки, как прирожденные реалисты, духовное сводили к особому рода материальной действительности; Платон впервые открывает чисто духовный – имматериалистический – мир. Однако мы не будем останавливаться на учении о новой метафизике; на эту тему уже имеются серьезные исследования. Наша задача заключается в другом – посредством учения об идеях показать своеобразие и неповторимость философского дискурса – трансцендирование в метафизику.

Познание посредством идей строится на «приобщении»: каждая конкретная вещь обретает определенность благодаря «приобщению». Например, если какая-либо вещь «причастна» (μέθεξις) идее подобия, – она становится подобной, если «причастна» к идее неподобия, – неподобной. Другими словами, когда в разуме есть понятие об объекте, то его можно обнаружить в реальной действительности; если таковое понятие отсутствует, идентификация объекта сама по себе не произойдет. Платон стоит на той точке зрения, что разум играет первичную роль в процессе метафизического познания. Сами идеи существуют отдельно от эмпирического мира вещей; с одной стороны, «идеи сами по себе», с другой – «то, что им причастно». На вопрос Парменида Сократ уверенно отвечает: «существуют определенные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи...»¹ Вместе с тем на другой вопрос Парменида: существует ли идея человека отдельно «от нас и всех нам подобных – идея человека сама по себе, а также идея огня, воды? – Сократ определенно сказать ничего не может. Также и относительно низших вещей, – таких, как «волос, грязь, сор» и иной дряни нельзя признать отдельно существующие идеи; эти вещи таковы, какими мы их видим. Комментируя вопрос о дуализме идей и вещей, глубокий знаток античной философии Виндельбанд замечает: «Так как идеи суть гипостазированные родовые понятия, то в первоначальном очерке системы мы находим у Платона столько идей, сколько имеется родовых понятий или общих названий для

¹ Виндельбанд В. История древней философии. – Киев: Тандем, 1995. – С.166.

¹ Платон. Парменид. 131 а.

различных предметов восприятий: так, у него были идеи всего мыслимого – идеи вещей, свойств, отношений, произведений природы и искусств, идея добра, так же как и зла, высокого, равно как и низменного. В позднейших же диалогах (Пир, Федон, Тимей) речь идет частью только о таких идеях, которым присуще значение ценности, как-то: идеи добра, прекрасного; частью же о таких, которые соответствуют определенным продуктам природы (огонь, снег и пр.); наконец – частью об идеях математических отношений (большой, малый, единство, двоица). Аристотель сообщает, что (в позднейшее время) Платон не признавал больше идей произведений искусств, идей отрицания и отношений, а в общем считал идеями преимущественно естественные родовые понятия. Теперь уже трудно более точно определить объем, на который философ (в различное время своего развития) распространял или хотел распространить учение об идеях»¹.

Каждая идея есть мысль и возникает она только в одном месте – в душе человека. Метафизическая мысль едина и является «мыслью о чем-либо». Идея – это мысль, тождественная для всех вещей. Тождество мышления и бытия, – на чем строится философский дискус, – позволяет Сократу (Платону) открыть еще один смысловой оттенок в учении об идеях: «идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им» (там же, 132 d). Все идеи существуют в отношении друг друга, но не в отношении эмпирических вещей; лишь в этом смысле они обладают *сущностью*, а вовсе не потому, что в человеческом мышлении есть представление причастности подобию, неподобию и т.д. То, что присуще нам, «не имеет никакого отношения к идеям, равно как и они – к нам ... идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся, и точно так же то, что находится в нас, относится только к самому себе» (там же, 133 e).

Идеи содержат в себе знание само по себе; это знание обладает истиной самой по себе. Но идей самих по себе человек не может иметь; они существуют в мире метафизики и трансценденции. Это особый род знания, не сравнимый ни с каким другим: «если суще-

¹ Виндельбанд В. История древней философии. – Киев: Тандем, 1995. – С.168 – 169.

ствуует какой-то род знания сам по себе, то он гораздо совершеннее нашего знания». Человек может посредством транса лишь прикоснуться к такому знанию, но долго на уровне высшего духовного опыта оставаться не в силах. Из этого следует, что причастным знанию самому по себе может быть только бог, – он один обладает «совершеннейшим знанием».

Трансцендентное и имманентное не имеют точек соприкосновения: бог, обладая знанием самим по себе, не в состоянии знать, что происходит внутри нас. Сила потусторонних идей «не распространяется на то, что у нас, и, с другой стороны, сила того, что у нас, не распространяется на идеи, но то и другое довлеет самому себе» (там же, 134 d). Иначе говоря, трансцендентное знание («совершеннейшее знание бога») не от мира сего: им нельзя воспользоваться в практических целях в земной жизни; в нем нет ничего, что каким-либо образом относилось бы к нашему миру. В свою очередь, предметное, эмпирическое знание, доступное человеку в его жизненном опыте, не может распространяться на умопостигаемый мир, поскольку в своих понятиях аккумулирует знание только о наблюдаемых объектах («... мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем...»). Если и можно говорить о единстве трансцендентного и имманентного (эмпирического) знания, то только применительно к человеку: в нем пересекаются эти два способа познания, ему они принадлежат оба вместе и каждый по отдельности. Человек выступает тем основанием, в котором сходятся различные миры: мир внутренний и внешний, мир трансцендентный и имманентный, мир идей самих по себе и видимых вещей, мир умопостигаемый и зримый.

В беседе с Главконом Сократ обращается к теме: «что рождается от блага и чрезвычайно на него походит». Сократ специально оговаривается, что он не будет рассуждать, что есть благо само по себе; он готов поговорить лишь на тему: «что рождается от самого блага». Из предыдущих диалогов мы знаем, что существует много предметов (вещей) и благ, которые разграничиваются с помощью определения. Наряду с ними также существуют идеи сами по себе, например, прекрасное само по себе, благо само по себе; каждая индивидуальная вещь обозначается «соответственно единой идее, одной для каждой вещи» (ἐνᾧδεξ или μονᾷδεξ). Способность разума

формировать чистые формы мысли, свободные от предметного содержания, – то, что относится к умопостигаемому миру в отличие от мира зримого и видимого, – Сократ называет благом. Для философа, имеющего дело исключительно с метафизической действительностью, разделение на мир умопостигаемый и мир видимый равнозначно разделению на подлинный и неподлинный мир: философские сущности всегда подлинны, в то время как сущности видимого мира – неподлинны. Душа, наделенная разумом, всякий раз устремляется туда, «где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает...». Напротив, душа, не способная подняться до уровня трансценденции и метафизики, «уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и эдак, и кажется, что она лишилась ума»¹. Эйдическая способность разума придает познаваемым вещам истинность, самого же человека наделяет способностью познавать – это и есть идея блага. Данная идея и есть «причина знания и познаваемости истины». «Как ни прекрасно и то и другое – познание и истина, – наставляет Сократ Главкона, – но, если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав» (там же, 508 е). Благодаря благу – эйдической способности разума, – познаваемые вещи получают статус бытия и существования; философский дискурс строится на идее тождества мышления и бытия, мысли и мыслимого: то, что мыслится, становится бытием, само же бытие равнозначно мысли.

Человеческий разум идет двумя путями в процессе познания действительности: в том случае, когда он имеет дело с вещами предметного мира, то опирается при их исследовании на предпосылки, «пользуясь образами»; когда разум поднимается до высот метафизики и открывает для себя сущности, не наблюдаемые в эмпирической действительности, он «восходит от предпосылки к началу (ἀρχή, ἀνυπόθετος), такой предпосылки не имеющему». Во втором случае познание осуществляется без образов, какие имели место в случае эмпирического познания; здесь разумная душа «при помощи самих идей пролагает ... себе путь» (там же, 510 в). Когда человек не выходит за пределы видимых вещей – смотрит на произ-

¹ Платон. Государство. 508 d.

ведения ваяния и живописи, – ему вполне достаточно наглядных образов. Эти образы есть лишь «образные подобиya», выраженные в «низших вещах». Но человеческий разум способен на принципиально иное: в своей безграничной возможности к отвлечению, абстрагированию, постижению мира во всеобщих и безличных формах он поднимается до таких высот, когда его дальнейшее движение становится невозможно – разум останавливается перед последним основанием мышления, являющимся последним основанием бытия. Это основание и есть начало мысли, не имеющее предпосылок ни в чем другом, кроме самого себя. Философское мышление отвергает всякие предпосылки, ибо имеет дело не с чувственной действительностью, но с трансцендентными сущностями, аналогов которым невозможно найти в посюсторонней реальности, – они есть результат работы чистой мысли. Мысль, тождественная себе в актах самосознания, не нуждается ни в чем, кроме самой себя; ей не нужны никакие обоснования (предпосылки) в плане придания статуса существования – напротив, через начало мысли подобный статус получают все другие элементы знания, вытекающие из него в качестве логического следования и приведенные в соответствии с ним в некоторую систему. Подобный способ мышления Сократ (Платон) называет «диалектической способностью»; достигнув ее, разум строит свои предположения, которые необходимо приводят его «к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним» (там же, 511 в). Все идеи или эйдосы Платона и могут рассматриваться в качестве таких начал, не имеющих предпосылок ни в чем чувственном; всякая предметность в них снята, элиминирована, остались лишь чистые формы мысли; вместе с тем за ними сохраняется одно из важных условий познания: понять чувственную действительность можно при том, что в разуме уже есть метафизические понятия; они играют роль инструмента, превращающего индивидуальный опыт субъекта во всеобщее и необходимое знание.

Следует отметить, что проблема начала не получила необходимого обоснования у Платона при выяснении специфики философского знания. Ей посвящены в шестой главе «Государства», всего

два фрагмента (пагинации 510 в-е и 511 а-е), из которых мы узнаем, что для Главкона все рассуждения Сократа о беспредпосылочности философского знания есть разговор об очень «сложных вещах». Вместе с тем последующая философия, – вплоть до нашего времени, – при исследовании вопроса о специфике философского дискурса исходит из платоновской идеи начала. Но в качестве примера возьмем не Ортегу-и-Гассета, не Ясперса и Хайдеггера, у которых данная мысль получила законченную формулировку, а русского философа В. Соловьева. По мнению отечественного мыслителя, «начало» не требует «дальнейшего объяснения», поскольку заключает «в себе самом свою истину и достоверность». Оно имеет безусловную необходимость, а потому обладает статусом абсолютности. Безусловное начало лежит вне сферы науки, которая оперирует всегда чистым знанием; «она и должна получить познание об этом начале от другой науки. Эта-то другая наука – наука о подлинном сущем, или безусловном, – и есть метафизика»¹. Мир, предстоящий перед человеком, не есть простая совокупность единичных предметов, но логическая и телеологическая целостность – космический порядок. Единичные объекты составляют лишь некоторое подлежащее (ὑποκείμενον) мира; его бытие как некоего целого задано метафизическим понятием «абсолютного первоначала». Определение абсолютного первоначала, или метафизической сущности в собственном смысле, составляет «высшую задачу философии» (там же, с. 198). Во внутреннем опыте человека, складывающемся из данных самосознания, открываются ему абсолютные первоначала (эйдосы); получить их через обращение к эмпирической действительности в принципе не представляется возможным.

И последнее. В знаменитом мифе о пещере идея трансцендентной природы философского дискурса и двух планов бытия – эмпирического (чувственного) и метафизического (сверхчувственного) получает свое окончательное завершение. Этот миф наиболее полно выражает сущность философии Платона и есть своего рода визитная карточка платонизма. И только по непонятной причине миф о пещере не получил интерпретации в исследовании таких историков

¹ Соловьев Владимир Сергеевич. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Том первый. – М.: Наука, 2000. – С.180.

философии, как Виндельбанд и Целлер. Без этого анализа всякие попытки составить представление о философии, ее гносеологии и диалектике будут неполными, лишь частично отражающими своеобразие философского дискурса и духовных упражнений.

Вслед за Сократом, обращаясь к Главкону, представим себе людей, живущих в подземном жилище наподобие пещеры, «где во всю ее длину тянется широкий просвет». Представим также, что люди неподвижны, ибо закованы по рукам и ногам; их взор может быть направлен только в глубь пещеры. Вообразим, что за спиной у людей далеко в вышине горит огонь, свет от которого проникает в пещеру; между огнем и узниками проходит дорога, огражденная невысокой стеной, за которой другие люди несут различные предметы (статуи, изображения живых существ из камня и дерева), держа их так, чтобы они были видны поверх стены. При этом несущие утварь люди разговаривают, вокруг кипит жизнь, все находится в движении («Соловьи надрываются, розы раскрыты...») и отголоски речи доносятся до пещеры.

Что в таком случае выпадает на долю узников? Ничего, кроме теней проносимых мимо предметов, да эха, приписываемого этим проходящим теням, узникам воспринимать не дано. В своем существовании они крайне ограничены, ибо вынуждены довольствоваться видимой стороной вещей. «— Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов». Так и обыкновенный человек, не искушенный в тонкостях гносеологического анализа, не рефлектирует по поводу предметов своего жизненного опыта: он нисколько не сомневается, что в вещи таковы, какими представляются его взору и останутся теми же самыми, если по каким-либо причинам не будут представлены в его разуме. Отражением этого здравого рассудка являются прекрасные стихи:

Настанет день – исчезну я,
А в этой комнате пустой
Все то же будет: стол, скамья
Да образ, древний и простой.

И так же будет залетать
Цветная бабочка в шелку –

Порхать, шуршать и трепетать
По голубому потолку.

И так же будет неба дно
Смотреть в открытое окно
И море ровной синевой
Манить в простор пустынный свой.

(И. Бунин)

Узники пещеры не знают, что кроме теней, отбрасываемых статуями и прочей утварью, есть другая реальность; видимость теней и отголоски эха они принимают за подлинный мир.

Теперь предположим, что с кого-то из узников сняли оковы, заставили встать и повернуться к свету – отбросив мифологему, можем сказать – сделали попытку научить философски мыслить – разве не будет для него мучительно выполнить все это – «смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше». Этот узник будет склонен полагать, что «гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь». К яркому свету нужна привычка – в нашем случае необходимо длительное научение в области метафизики, ибо мы знаем, что «толпе не присуще быть философом», – а потому начинать надо с самого легкого: «сперва смотреть на тени, затем – на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом – на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет». Привыкнув к свету Солнца – постигнув философскую мудрость, – «разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?»

Человек в какое-то время приходит к философии через духовные упражнения; он начинает понимать, что наряду с предметным знанием существует знание метафизическое; наряду с эмпирической действительностью сосуществует трансцендентная действительность, открытая только его разуму. Если человек ограничивает себя сбором отдельных фактов, то, несмотря на свою эрудицию, он остается слепым; только выход за границы эмпирии в область умопостигаемого делает его зрячим, способным на широкие генерали-

зации, свободное мышление, игру воображения, творческие построения, целостное и универсальное знание. «— Так вот, дорогой мой Главкон, — говорит Сократ, — это уподобление следует применять ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого»¹. Если отбросить все мифологемы, то мы получим то, что требовалось доказать: философия есть такое знание, содержанием которого являются умопостигаемые сущности. Умопостигаемая область знания есть постижение объектов средствами самого разума, чистой мысли; разум, обращенный на себя, способен создавать такие объекты (сущности), которых нет в эмпирической действительности, но которые не становятся от этого менее значимыми для человека как субъекта жизни.

И еще одно замечание. Как только человек открывает тайны философской мудрости — может совершать акты трансцендирования, он бежит от действительности — политики, государственных дел, работы в суде, военных занятий и т.д. Ничто земное его не беспокоит. «— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем, — говорит Сократ Главкону, — не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь» (там же, VII, 517 d). И это понятно: мир трансценденции настолько «своеобычен», что, открыв его для себя, человек не может оставаться в юдоле земной действительности с ее темными сторонами жизни.

Итак, философия, восходящая до эйдосов (εἶδος) или чистых форм мысли, строит представление о подлинном (истинном) бытии (ἀκίνητος) или метафизической действительности. В отличие от становления (γένεσις), истинное бытие всегда тождественно себе, неизменно, вечно и абсолютно; постичь его можно при условии, когда разум «отворачивается всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия...» (там же, VIII, 518 c). Наряду с философией есть другие формы мысли, познающие чистое бытие. Одной из таких оказыва-

¹ Платон. Государство, VII. 517 в.

ется математика как искусство счета; эта наука «ведет человека к размышлению». Ощущения человека имеют дело с единичными предметами: всякий раз они отображают свойства вечно меняющейся действительности. Но в познании возникает необходимость знать тождественное – то, что присуще как отдельному предмету, так и многим. Такой тождественной себе сущностью оказывается *число* – абстракция, в которой все чувственное снято, элиминировано. Искусство счета полезно в том смысле, что «оно усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами» (VII, 525 d).

За математикой идет геометрия – наука, применяемая «при устройстве лагерей, занятии местностей, при стягивании и развертывании войск и разных других военных построениях как во время сражения, так и в походах...» Как и метафизика, геометрия основана на чистом мышлении; она есть «созерцание бытия», а потому также помогает «душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия...» Но в геометрии как чистом знании есть противоречия языка: для нее вполне допустимы выражения «построим» четырехугольник, «проведем» линию, «произведем наложение» и т.д. В рассуждениях, имеющих дело с чистым знанием, не может быть никакого «строительства» и «наложения»; геометрией занимаются «ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет», геометрия – это «познание вечного бытия» и своим отвлеченным знанием «воздействует на философскую мысль» (там же, VII, 527в, с).

Третьей формой знания является астрономия; хотя эта наука изучает объемные тела (στερεός), находящиеся в движении, она видит «узоры на небе» «при помощи мышления, а не глазами». Астрономия есть знание, основанное на разуме; здесь мыслят, но вовсе не смотрят. Смотреть вверх – на звезды и планеты – не значит знать; искомое знание в этой области получают благодаря мышлению. «Узоры на небе» постигаются «разумом и рассудком, но не зрением»; «узоры на небе» есть лишь «пособие для изучения подлинного бытия». Небесные светила имеют тело и перемещаются в пространстве; в их взаимодействии друг с другом происходят определенные отклонения, но задача астрономии как науки – показать

неизменные отношения между космическими объектами. «Значит, мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне, раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души» (там же, VII, 530 в).

Далее идет музыка. Непросвещенным в метафизике умам кажется, что следует «ценить уши выше ума»; по этой причине они учатся бесплодно: «... измеряют и сравнивают воспринимаемые на слух созвучия и звуки». Такие люди «не дают струнам покоя и подвергают их пытке, накручивая на колки». Гораздо ближе к истине относительно природы музыки пифагорейцы; они поступают так же, как астрономы: ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях. Но и они не поднимаются до рассмотрения общих вопросов; им не ведомо, что область музыки также относится к метафизике, что означает: музыка рождается в душе, но не в ушах.

Итак, в структуре духовного опыта, как он представляется Сократу (Платону), существует два уровня познания: низший, основанный на чувствах, и высший, основанный на разуме. Объектами первого уровня выступают вещи предметного мира, объектами второго уровня – сущности умопостигаемого мира. Первый уровень познания присущ эмпирическим наукам, второй уровень – философии или метафизике с ее диалектическим методом. Эмпирический или здравый рассудок не в состоянии понять диалектический разум: «зрительная способность хотела бы его (умопостигаемый мир – Ю.П.) воспроизвести, но ведь ее попытки что-либо разглядеть обращены, как мы говорим, лишь на животных как таковых, на звезды как таковые, наконец, на Солнце как таковое» (там же, VII, 532 а). Метафизическому разуму не нужна эмпирическая (предметная) действительность («... кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету...»); в том случае, когда он тем не менее имеет с ней дело, то о ней он рассуждает, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага». Диалектическое мышление строится на умопостижении – постижении умом потусторонних объектов. «– Это будет освобождение от оков,

поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу. Если же и тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем. Взятое в целом, занятие теми науками, о которых мы говорили, дает эту возможность и ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем...» (там же, VII, 532 с).

Умение рассуждать как принадлежность метафизического мышления одно только и способно привести человека к самой истине. Все остальные способы познания «либо имеют отношение к человеческим мнениям и вожелениям, либо направлены на возникновение и сочетание [вещей] или же целиком на поддержание того, что растет и сочетается». Один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: «отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали». Другими словами, мир метафизики – не изменчивая действительность, всегда призрачная и иллюзорная, но неизменное бытие (αἰτόν ὁ ἔστι), при всех обстоятельствах тождественное себе, а потому и абсолютное благодаря особому характеру мышления. Абсолютное бытие и метафизическое мышление тождественны, чего нет во всех остальных видах и формах знания, построенных на противоположности субъекта и объекта; тождество заключается в том, что посредством трансцендирования мышление достигает предельной степени отвлечения – доходит до «первоначала» сущего, через которое происходит объяснение предметной действительности. Начало мысли становится началом бытия, бытие, в свою очередь, имеет природу мысли.

Философом (диалектиком) может стать только тот, кому доступно постижение *сущности* каждой вещи. Точно так же обстоит дело и относительно идеи *блага*. Но прозрение относительно этих понятий достигается в упорной борьбе. «Кто не в силах с помощью доказательства определить идею блага, выделив ее из всего осталь-

ного; кто не идет, словно на поле битвы, сквозь все препятствия, стремясь к опровержению, основанному не на мнении, а на понимании сущности; кто не продвигается через все это вперед с непоколебимой уверенностью, про того, раз он таков, ты скажешь, что ему неведомо ни самое благо, ни какое бы то ни было благо вообще, а если он и прикоснется каким-то путем к призраку блага, то лишь при помощи мнения, а не знания. Такой человек проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и, прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон».

Миф о пещере ставит целью показать различные онтологические представления о бытии (бытие чувственное, бытие сверхчувственное), а также о их подвидах: тени на стенах пещеры – это простая кажимость вещей; статуи и изображения живых существ из камня и дерева – чувственно воспринимаемые предметы; каменная стена – демаркационная линия, разделяющая два рода бытия; люди и предметы вне пещеры – подлинное (истинное) бытие, Солнце – символ Блага. Миф о пещере символизирует также ступени познания: мнение (вера, уподобление), мышление (познание, размышление). «Мнение относится к становлению, мышление – к сущности» (VII, 534). Подлинное мышление присуще только философии; метафизический способ мышления (диалектика) характеризуется освобождением от предметного знания, являющегося по сути искаженным представлением скрытой сущности вещей. Освободившись от всего чувственного, метафизическое мышление сохраняет абстрактные формы знания, всегда тождественные себе и потому абсолютные в силу своей неизменности. Платон жил в ту эпоху, когда подобный способ мышления считался у греков приоритетным; научиться ему могли только избранные. «– Так не кажется ли тебе, – обращается Сократ к Главкону, – что диалектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо иное знание выше нее: ведь она вершина их всех» (VII, 534 е).

На этом можно было бы и закончить изложение вопроса об идеях (ιδέα), расрывающих своеобразие и неповторимость философского дискурса. Учение об эйдосах Платона было реакцией на более раннюю философию Гераклита и элейцев. Первые попытки исследования природы навели эллинов на мысль, что все течет (πάντα

ρ'εἰ), а потому нельзя найти непреходящее бытие. Мир есть вечное возникновение (γένεσις), бытие же в нем – лишь призрак. Парменид, напротив, полагал, что существует только неизменное бытие, а всякое изменение – обман чувств. Платону учение об идеях, – комментирует гносеологическую ситуацию четвертого века Виндельбанд, – «давало возможность совершенно иным образом примирить указанные противоречия». Видимый мир тел (тени), являющийся объектом восприятий, изменчивый, как и сами восприятия, представлялся Платону царством Гераклитова свершения; познание посредством понятий невидимого мира отображает непреходящее единство, скрывающееся за изменчивой действительностью вещей, – идеям присущи признаки элейского бытия¹. Таковы гносеологические корни сверхчувственного мира идей Платона – доктрины, определившей развитие европейской философии в последующие столетия и тысячелетия. Но не только ими определяется ответ в отношении мифотворчества великого философа. Понять содержание этого учения без осознания жизненной драмы Платона невозможно, – так считает знаменитый русский мыслитель В. Соловьев. Жизненная драма философа состояла в том, что в молодые годы он потерял Сократа – своего любимого учителя. Смерть «мудрейшего из эллинов» настолько больно отозвалась в сердце ученика, что сам он был готов на самоубийство. «Смерть Сократа, когда ее переболел Платон, породила новый взгляд на мир – платонический идеализм, – рассуждает Соловьев. Первое основание, «большая посылка» этого взгляда содержалась в учении Сократа; меньшая посылка была дана его смертью; гений Платона вывел заключение, которое осталось скрытым для других учеников Сократа.

Тот мир, в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*. Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм – и это вообще мало замечалось – Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом

¹ См.: Виндельбанд Вильгельм. Платон. – Киев: Зовнішторгвидав України, 1993. – С.82.

пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»¹.

Смерть Сократа открыла Платону «всю бездну мирского зла»; итогом этого явился дуалистический идеализм, противопоставляющий живую действительность идеальному бытию. Ничего подлинного нет в чувственно-телесном и практическом мире; модусом подлинности обладает только идеальная действительность, находящаяся по ту сторону жизненного мира. Между имманентным и трансцендентным нет связующей линии: человек, хотя и принадлежит двум мирам, не создает прочной основы для такого единства. У философа, – человека мудрого и праведного, – ум направлен на постижение запредельной, умопостигаемой действительности; такой человек истинно существует, когда соприкасается с миром трансцендентных идей; когда же он находится в земной действительности – призрачной и неподлинной, – то наряду с другими людьми обречен на умирание.

Он на земле был только странник
Людьми и небом был гоним.

(М. Лермонтов)

Когда «хроническое умирание» приходит к своему логическому концу, случайная связь с посюсторонней действительностью навсегда прерывается и «освобожденный из житейской тюрьмы философский ум, отряхивая прах от ног своих, всецело и без оглядки переходит в идеальный космос и вступает в общение с другими пребывающими там чистыми умами» (там же, с.267). Нет никакой прочной связи между двумя мирами – двумя планами бытия; человек лишь случайно связан с земной действительностью; его подлинное предназначение выражается в движении к потустороннему, трансцендентному миру. «Да, Симмий и Кебет, если бы я не думал, что отоюду, во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на Земле, я был бы не прав, спокойно встречая смерть. Знайте и помните, од-

¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Смысл любви: Избранные произведения. – М.: Современник, 1991. – С.260-261.

нако же, что я надеюсь прийти к добрым людям, хотя и не могу утверждать это со всею решительностью. Но что я предстану перед богами, самыми добрыми из владык, – знайте и помните, это я утверждаю без колебаний, решительнее, чем что бы то ни было в подобном же роде! Так что никаких оснований для недовольства у меня нет, напротив, я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем для дурных»¹. Земная юдоль, затопленная потоком лжи и обманов, не может сравниться с высшим и чистым миром «красоты, бессмертия и нетления».

И долго на свете томилаcь она,
Желанием чудным полна;
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли.

(М. Лермонтов)

¹ Платон. Федон. 63с.

§4. Учение о душе.

Миф о летающей крылатой колеснице

Разве ты не сознавал, что душа наша бессмертна и никогда не погибнет?

Платон

Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все – если вы мне поверите – всегда будем держаться высшего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам .

Платон

Был восьмой час вечера, когда доктор приложил ухо к моему сердцу, поднес мне к губам маленькое зеркало и, обратясь к моей жене, сказал торжественно и тихо:

– Все кончено.

По этим словам я догадался, что я умер ... Вокруг меня началась невообразимая суматоха. Мой большой кабинет, в который меня перенесли с начала болезни, наполнился людьми, которые все сразу зашептали, заговорили, зарыдали. Старая ключница Юдишна даже заголосила каким-то не своим голосом. Жена моя с громким воплем упала мне на грудь; она столько плакала во время моей болезни, что я удивился, откуда у нее еще берутся слезы...»

Учение Платона о душе тесно связано с мифом об идеях, открывающим путь в мир трансценденции. Душа (ψυχή) сверхчувственна в отличие от чувственного тела (σῶμα), а потому имеет точки соприкосновения с потусторонней действительностью. Между ду-

шой и телом постоянны противоречия: душа, воплощенная в тело, фактически находится в тюрьме или склепе; пока она пребывает в теле – она мертва, ее подлинная жизнь начинается со смертью тела. Смерть имеет отношение только ко всему телесному; с душой она не соприкасается, – напротив, из смерти тела рождается праведная жизнь души, когда она беспрепятственно соединяется с умопостигаемым миром.

Душа вечна и неизменна; она способна познавать вечное и неизменное наджизненное бытие. Если бы душа имела другую природу – была конечна и смертна – она не могла бы постигнуть вечность. Следовательно, душа не рождается и не умирает; она существует от века, уходя и возвращаясь в земную действительность (метеempsихоз души). Учение о бессмертии души Сократ заимствует из каких-то ему известных древних учений. «Есть древнее учение, – говорит он «Федоне», – что души, пришедшие отсюда, находятся там (в Аиде – Ю.П.) и снова возвращаются сюда, возникая из умерших». Одним из таких учений, видимо, был культ Диониса, пришедший в Грецию из Фракии. Фракийцы владели такими духовными упражнениями и практиками, когда могли отделить душу от тела: душа была чем-то внешним по отношению к телу, она могла входить в тело и снова выходить из него. «Вакхи» умели впадать в божественное безумие (*μανία*), когда блуждали по лесам и горам «вне себя»; они обменивались своими душами с богами: он жил в них, они становились боговдохновенными (*ἐνθεοί*), и состояние их экстаза (*ἐκστασις*) подтверждало это обстоятельство. «Энтузиазм», «экстаз» был таким блаженным ощущением, когда происходило освобождение души от плена, в котором она находилась в обычном состоянии у тела. «В опьянении экстаза человек сам «испытал», как душа, освобождается от тела, способна принимать участие в блаженствах и ужасах божественного бытия, – а именно она одна, душа, а не весь человек, состоящий из души и тела. В мгновения экстаза душа высоко поднимается над земною жизнью и жалким своим телом. Как блеском молнии, она озарялась ощущением своей божественности и вечности. И естественно было убеждение, что, когда душа вырвется из тесноты земной жизни, когда сбросит с себя оковы тела, то длительною станет для нее та жизнь, которую она мгновениями испытывала в состоянии экстаза. ... Эллин хотел жить

вечно, потому что жить – хорошо. Фракиец хотел жить вечно, потому что... жить скверно. ... Отрицание жизни, боязнь ее – вот источник такой жажды бессмертия»¹.

Другой доктриной, оказавшей влияние на мировоззрение Платона, было учение Пифагора и Эмпедокла. Ионийские естествоиспытатели своим обращением к «природе вещей» пытались дать научное объяснение природным явлениям; познание мира они строили на наблюдении и размышлении. Греческое мышление всегда характеризовалось свободой от поэтических и мифологических умонастроений в космогонических представлениях. Однако этим мыслителям были присущи изречения, никак не согласующиеся с научными воззрениями своего времени – по своему содержанию они воспроизводили идеи орфико-дионисийского культа души. Платон соединил в одно учение культ Диониса с его орфическими мистериями и космогонические представления, в которых была отчетливо выражена идея и практика «искупительного энтузиазма» и «освобождающего восторга». Мирозерцание, к которому пришел Платон, характеризуется тем, что он сделал попытку философски обосновать учение о душе, присущее культу Диониса. В истории греческой мысли Платон, поэтому, может быть назван *«первым богословом»*².

С древнейших времен существует материалистический атеизм; в предсмертной беседе с Сократом Кебет ссылается на мнения людей, которые не верят в бессмертие души: «они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает». Идея вечного существования души нуждается в веских доказательствах и не может быть принята на веру («Но что душа умершего продолжает существовать и обладает известной способностью мыслить, – это, на мой взгляд, требует веских доказательств и обстоятельных разъяснений»). В своем доказательстве бессмертия души Сократ использует четыре аргумента. Аргумент первый. В природе существуют противоположности во всем, чему присуще возникновение: прекрасное и безобразное, справедливое и несправедливое, большое

¹ Версаев В.В. Апполон и Дионис (О Ницше) // Версаев Викентий Викентьевич. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом: Апполон и Дионис (О Ницше). – М.: Политиздат, 1991. – С.217-218.

² Виндельбанд Вильгельм. Платон... – С.118.

и малое, хорошее и плохое и т.д. Между противоположностями имеет место взаимопереход: слабое возникает из сильного, скорое из медленного, большое из малого; «противоположности возникают одна из другой, и переход этот обоюдный». Если мы возьмем жизнь, то противоположным ей будет смерть. Как и в случае любой противоположности между ними будет два перехода: живое возникает из мертвого, мертвое – из живого. Из двух переходов, связанных с этой парой противоположностей, один совершенно ясен: «умирание – вещь ясная». Уравновешивает смерть противоположный переход – «оживание»; оживание существует и является убедительным доказательством, что переход «из мертвых в живые» происходит постоянно. «– Значит, мы согласны с тобою и в том, что живые возникают из мертвых ничуть не иначе, чем мертвые – из живых, – заключает диалог Сократ, обращаясь к Кебету. – Но если так, мы уже располагаем достаточным, на мой взгляд, доказательством, что души умерших должны существовать в каком-то месте, откуда они вновь возвращаются к жизни»¹. Допущение, что возникновение идет только в одном направлении, противоречит действительности: мы имели бы либо абсолютную жизнь, либо абсолютную смерть. «Поистине существуют и оживание, и возникновение живых из мертвых. Существуют и души умерших...»

Аргумент второй. Согласно Сократу, бессмертие души доказывается тем, что знание (*ἐπιστήμη*) в действительности является припоминанием (*ἀνάμνησις*). Кебет говорит, что Сократ очень часто повторял: «то, что мы теперь припоминаем, мы должны были знать в прошлом, – вот что с необходимостью следует из этого довода. Но это было бы невозможно, если бы наша душа не существовала уже в каком-то месте, прежде чем родиться в нашем человеческом образе. Значит, опять выходит, что душа бессмертна» (там же, 73 а). Если человек, что-то увидев, или услышав, или восприняв иным чувством, не только узнаёт это, но еще и «примыслит нечто иное», принадлежащее другому знанию, разве не будет это доказательством, что он вспомнил то, о чем мыслит. Например, увидев «лиру, или плащ, или иное что из вещей своего любимца», влюбленный сразу вспоминает образ юноши, «которому это лира принадлежит». При-

¹ Платон. Федон. 72 а.

поминание – это когда «вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первою, либо несходной...».

«Ведь если я не умер после своей видимой смерти, то, вероятно, я никогда не умирал и жил столько же времени, сколько существует мир. То, что вчера являлось мне как смутное ощущение, превращалось теперь в уверенность. Но какие же это были роли, какие пьесы?»

Я начал искать в моей протекшей жизни какого-нибудь ключа к этой загадке. Я стал припоминать поражавшие меня в свое время сны, полные неведомых мне стран и лиц, вспоминал разные встречи, производившие на меня непонятное, почти мистическое впечатление. И вдруг я вспомнил про замок Ларош-Моден.

Это был один из самых интересных и загадочных эпизодов моей жизни. Несколько лет тому назад мы ради здоровья моей жены провели почти полгода на юге Франции. Там мы, между прочим, познакомились с очень симпатичным семейством графа Ларош-Модена, который однажды пригласил нас в свой замок.

Помню, что в тот день и жена и я были как-то особенно веселы. Мы ехали в открытой коляске; был один из тех теплых октябрьских дней, которые особенно очаровательны в том краю. Опустелые поля, разоренные виноградники, разноцветные листья деревьев – все это под ласковыми лучами еще горячего солнца приобретало какой-то праздничный вид. Свежий, бодрящий воздух располагал невольно к веселью, и мы болтали без умолку всю дорогу. Но вот мы въехали во владения графа Модена, – и веселость моя мгновенно исчезла. Мне вдруг показалось, что это место мне знакомо, даже близко, что я когда-то жил здесь... Это ощущение, какое-то странное ощущение, неприятное и щемящее душу, росло с каждой минутой. Наконец, когда мы въехали в широкую авеню, которая вела к воротам замка, я сказал об этом жене.

– Какой вздор! – воскликнула жена. – Еще вчера ты говорил, что даже в детстве, когда ты с покойной матушкой жил в Париже, вы никогда сюда не заезжали.

Я не возражал, мне было не до возражений. Воображение, словно курьер, скакавший впереди, докладывало мне обо всем, что я увижу. Вот широкий двор ..., посыпанный красным песком, вот подъезд, увенчанный гербом графа Ларош-Моденов, вот зала в два

света, вот большая гостиная, увешанная семейными портретами. Даже особенный, специфический запах этой гостиной – какой-то смешанный запах мускуса, плесени и розового дерева – поразили меня как что-то слишком знакомое.

Я впал в глубокую задумчивость, которая еще более усилилась, когда граф Ларош-Моден предложил мне сделать прогулку по парку. Здесь со всех сторон нахлынули на меня такие живучие, хотя и смутные воспоминания, что я едва слушал хозяина дома, который расточал весь запас своей любезности, чтобы заставить меня разговариваться. Наконец, когда я на какой-то его вопрос ответил уже слишком невпопад, он посмотрел на меня сбоку с выражением удивленного сострадания.

– Не удивляйтесь моей рассеянности, граф, – сказал я, поймав этот взгляд, -- я переживаю очень странные ощущения. Я без сомнения в первый раз в вашем замке, а между тем, мне кажется, что я здесь прожил целые годы».

Есть такие знания, которые посредством чувств получить невозможно, – напротив, чтобы видеть, слышать, вообще чувствовать необходимо иметь *готовое* знание, знание само по себе, чтобы с ним можно было сравнить единичные представления, полученные с помощью ощущений. Например, идея равенства эмпирическим путем возникнуть не может; мы должны каким-то образом узнать о равном самом по себе, чтобы впоследствии соотносить с ним те равенства, которые постигнуты чувствами. И если мы с момента рождения видим, слышим и вообще чувствуем, то знанием равенства самого по себе должны обладать еще раньше. «Выходит, мы должны были обладать им еще до рождения?» Следовательно, «наши души и до того, как им довелось оказаться в человеческом образе, существовали вне тела и уже тогда обладали разумом» (там же, 76 с).

Аргумент третий. Разрушению и гибели подлежит все составное и сложное; оно распадается так же, как было составлено. К таким сложным сущностям относятся люди, животные, предметы утвари и т.д.; какими бы прекрасными они ни были, всем им грозит гибель по причине их изменяемости как по отношению к самим себе, так и по отношению друг к другу. Но есть простые («несоставные») вещи, которые всегда постоянны и неизменны; к таким сущностям относятся прекрасное само по себе, равное само по себе, бытие само

по себе. С ними ничего не происходит, поэтому они всегда неизменны и одинаковы – ни при каких условиях они не подвержены «ни малейшему изменению». Подобные вещи существуют только в нашем разуме – ощутить их с помощью чувств невозможно, ибо они «безвидны и незримы». Безвидное всегда неизменно, а видимое непрерывно изменяется. Душа принадлежит к умопостигаемому миру, она безвидна, ее «нельзя видеть» (οὐχ ὁ^ορατόν), в то время как тело зримо, а значит, подвержено изменению. Когда душа тяготеет к телу, она «сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство»; когда же она предоставлена сама себе, она оказывается в мире, где «все чисто, вечно, бессмертно и неизменно». Соприкасаясь с постоянным и неизменным, душа сама обнаруживает эти свойства: она уподобляется «божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе»; что же касается всего телесного – того, что «можно осязать, увидеть, выпить, съесть или использовать для любовной утехы» – то оно быстро «разрушается, распадается и развевается». Душа истинного философа уже при жизни готовится к освобождению и смерти: она отрешается от всего телесного и сосредотачивается на самой себе; ничто внешнее не может ее волновать, главный ее интерес – погружение в себя, открытие внутреннего духовного мира. «Такая душа уходит в подобное ей самой безвидное место, божественное, бессмертное, разумное, и, достигши его, обретает блаженство, отныне избавленная от блужданий, безрассудства, страхов, диких вожделений и всех прочих человеческих зол, и ... впредь навеки поселяется среди богов» (там же, 81 а).

Казалось бы, этим аргументом доказано бессмертие (ἀθάνατος) души, но у оппонентов Сократа имеются два контраргумента: Симмий полагает, что душа есть *гармония* и как таковая должна разрушиться; Кебет же считает, что после того, как душа «сменит и сносит много тел», покидая последнее из них, должна сама погибнуть. Доводы Сократа в защиту своей идеи таковы: душа вовсе не гармония; гармония есть нечто составное, как, например, лира: она состоит из дерева, струн, звуков; гармония звуков действительно не вечна, ибо лиру можно разбить, порвать струны, сжечь. Душа не может быть гармонией потому, что в ней есть и добродетель, и порочность. Если назвать добродетель гармонией, а порочность дис-

гармонией, тогда про хорошую душу можно сказать, что «она гармонична и, будучи сама гармонией, несет в себе еще одну гармонию, а про другую – что она и сама не гармонична, и другой гармонии не содержит». «Но ведь мы уже признали, – продолжал Сократ, – что ни одна душа не может быть более или менее душою, чем другая, а это означает признать, что одна гармония не может быть более, полнее или же менее, слабее гармонией, чем другая... душа всегда остается самой собою и не бывает ни более ни менее душою, чем другая душа...» (там же, 93 с-е). Что же касается возражения Кебета, – душа меняет и снашивает много тел и сама должна погибнуть, – то для его опровержения Сократу требуется пространное доказательство.

Аргумент четвертый. Причина бессмертия (ἀθάνατος) души – Сократ повторяет это много раз – в существовании особого рода идей или абстрактных понятий типа: прекрасное само по себе, благое само по себе, великое само по себе и т.д. Благодаря им вещи оказываются узнаваемыми: прекрасная вещь становится таковой благодаря причастности идеи прекрасного, большая вещь – благодаря причастности идеи великого (большого) и т.д. Существует только один путь, каким возникает любая вещь, – «это ее причастность (μέθεξις) особой сущности, которой она должна быть причастна». Вещи в силу причастности к этим идеям или сущностям «получают их имена».

Каждая идея или «гипостазированное родовое понятие» (Виндельбанд) делает вещь вполне определенной, не допуская ее переход в свою противоположность. «Малое в нас никогда не согласится стать или же быть большим, и вообще ни одна из противоположностей, оставаясь тем, что она есть, не хочет ни превращаться в другую противоположность, ни быть ею, но либо удаляется, либо при этом изменении гибнет». Из противоположностей вещи рождаются, но сама противоположность никогда не перерождается в собственную противоположность, подчеркивает Сократ. Другими словами, противоположность не может быть противоположна самой себе. Эту мысль Сократ выражает в следующем определении: «не только противоположное не принимает противоположное, но и то, что привносит нечто противоположное в другое, приближаясь к нему, никогда не примет ничего сугубо противоположного тому, что

оно привносит» (там же, 105 а). Число пять никогда не примет идеи четности, а десять – идеи нечетности.

Примененная к идее бессмертия души, эта диалектическая теория дает Сократу желаемый результат. Душа и жизнь – понятия тождественные («чем бы душа ни владела, она всегда привнесет в это жизнь»). Противоположное жизни есть смерть. Как противоположное смерти, «душа никогда не примет противоположного тому, что всегда привносит сама», т.е. душа «не примет смерти» в силу своего бессмертия. Итак, душа бессмертна (*ἀθάνατος*), она никогда не погибает, как не гибнет ни бог, ни сама идея жизни, «ни все иное бессмертное». «– Итак, поскольку бессмертное неуничтожимо, душа, если она бессмертна, должна быть в то же время и неуничтожимой... – И когда к человеку подступает смерть, то смертная его часть, по-видимому, умирает, а бессмертная отходит целой и невредимой, сторонясь смерти» (там же, 105 d, e).

«Доктор сказал: «все кончено», обо мне плачут, сейчас меня положат в гроб и дня через два похоронят. Тело, повиновавшееся мне столько лет, теперь не мое, я несомненно умер, а между тем я продолжаю видеть, слышать и понимать. Может быть, в мозгу жизнь продолжается дольше, но ведь мозг тоже тело. Это тело было похоже на квартиру, в которой я долго жил и с которой решился съехать. Все окна и двери открыты настежь, все вещи вывезены, все домашние вышли, и только хозяин застоялся перед выходом и бросает прощальный взгляд на ряд комнат, в которых прежде кипела жизнь и которые теперь дивят его своей пустотой.

И тут в первый раз в окружавших меня потемках блеснул какой-то маленький, слабый огонек, – не то ощущение, не то воспоминание. Мне показалось, что то, что происходит со мной теперь, что это состояние мне знакомо, что я его уже переживал когда-то, но только давно, очень давно...»

Бессмертие души ставит перед человеком сложные нравственные проблемы. В случае ее вечности от человека требуется, чтобы он заботился о ней как при жизни, так и закладывал добрые основы «на все времена». Если бы смерть была абсолютным пределом человеческого существования, это было бы самым простым и легким делом для «дурных людей»: после смерти они избавились бы и от своего тела, и от собственной порочности. Но в действительности

человек есть ответственное существо: он должен, постигнув идею бессмертия души, заботиться единственно о том, как «стать как можно лучше и как можно разумнее». Душа уносит после смерти в другой мир только две вещи: воспитание и образ жизни; они-то оказывают ей либо «неоценимую пользу», либо приносят «непоправимый вред».

В природе существует метемпсихоз (μετεμψυχωσις) душ: миграция души через различные тела, в том числе и нечеловеческие. «Когда человек умрет, его гений, который достался ему на долю еще при жизни, уводит умершего в особое место, где все, пройдя суд, должны собраться, чтобы отправиться в Аид с тем вожатым, которому поручено доставить их отсюда туда. Обретя там участь, какую и должно, и пробывши срок, какой должны пребыть, они возвращаются сюда под водительством другого вожатого, и так повторяется вновь и вновь через долгие промежутки времени».

Он душу младую в объятиях нес
Для мира печали и слез;
И звук его песни в душе молодой
Остался – без слов, но живой.

(М. Лермонтов)

Если душа «умеренна и разумна», она послушно следует за вожатым; если «привязана к телу» – долго кружится около него, упорствует и страдает, пока наконец приставленный к ней гений не уведет ее в положенное место. Другие души, когда она к ним присоединяется, «отворачиваются и бегут от нее»; они не хотят быть ей спутниками, зная, что она «нечиста, замарана несправедливым убийством или иным каким-либо из деяний». Блуждает такая душа в полном отъединении от воздержанных и чистых душ, терпит всяческую нужду и стеснения, пока по прошествии времени «силой необходимости» не водворяется в положенное «обиталище». «Когда умершие являются в то место, куда уводит каждого его гений, первым делом надо всеми чинится суд – и над теми, кто прожил жизнь прекрасно и благочестиво, и над теми, кто жил иначе. О ком решат, что они держались середины, те отправляются к Ахеронту – всходят на ладьи, которые их ждут, и на них приплывают на озеро. Там они обитают и, очищаясь от провинностей, какие кто совершил при

жизни, несут наказания и получают освобождение от вины, а за добрые дела получают воздаяния – каждый по заслугам».

Преступников и святотатцев низвергают в Тартар, откуда им «никогда не выйти». Тех, кто совершил тяжкие, но искупимые преступления (в гневе поднял руку на отца или мать, а потом раскаивался всю жизнь), также отправляют в Тартар, но по истечении года они имеют возможность вымаливать прощения у своих жертв. «И если те склоняются на их мольбы, они выходят, и бедствиям их наступает конец, а если нет – их снова уносит в Тартар, а оттуда – в реку, и так они страдают до тех пор, пока не вымолят прощения у своих жертв: в этом состоянии их кара, назначенная судьями». Кто прожил жизнь свято, тех освобождают от заключения в земных недрах и сразу направляют «в страну высшей чистоты», расположенную над Землей – там они поселяются. Те из них, кто благодаря философии «очистился полностью», живут совершенно бестелесно и пребывают в обиталищах, еще более прекрасных. Задача человека действительно мудрого состоит в приобщении «к добродетели и разуму»: его в таком случае ожидает «прекрасная награда» и большие надежды. Человеку не надо тревожиться за свою душу, если в течение жизни он «пренебрегал всеми телесными удовольствиями, и в частности украшениями и наградами, считал их чуждыми себе и приносящими скорее вред, нежели пользу, который гнался за иными радостями, радостями познания, и, украсив душу не чужими, но подлинно ее украшениями – воздержанностью, справедливостью, мужеством, свободою, истиной, ожидает странствие в Аид, готовый пуститься в путь, как только позовет судьба» (там же 114e).

Учению о бессмертии души – предсуществованию и послесуществованию целостной души в ее метафизическом единстве – Платон придал чисто *этический* характер; в этом состоит его заслуга по сравнению с орфиками, Пифагором и пифагорейцами, у которых этот мотив не приобретает такого нравственного звучания. Мистерии учили внешнему благочестию: демон, вселившийся в человеческое тело из невидимого мира, должен быть искуплен, очищен и освобожден религиозным культом. Посредством одних ритуальных форм богослужения можно добиться перерождения души человека. Вероятно, такое представление получило широкое распространение в сектах, исповедовавших культ Диониса. Но философа, вышедшего

из школы Сократа, это учение не могло удовлетворить. Платон «с гораздо большей убедительностью и силой поднял дионисиеву религию на такую нравственную высоту, какой она до него не достигала: в учение об участи души он ввел в полном объеме принцип нравственной ответственности и воздаяния. Таким образом философ возвратил религии то, что он у нее заимствовал; и если возможно, что его мифы о жизни после смерти частью построены на представлениях, составлявших традиционное достояние указанных сект, то, с другой стороны, он преобразовал эти представления, внося в них свой нравственный идеализм, и благодаря этому *он стал религиозным реформатором*»¹.

Грандиозную картину о загробной жизни души, в буквальном смысле физически *странствующей* в потустороннем мире и получающей соответствующее воздаяние, рисует Платон в десятой книге своего обширного труда «Государство». Некто Эр, сын Армения, родом из Памфилии был убит в сражении; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, он, лежа уже на костре, вдруг ожил и поведал удивительную историю.

Он говорил, что его душа, «чуть только вышла из тела», отправилась вместе с другими к «какому-то чудесному месту», где в земле и напротив на небе были две расселины, «одна подле другой». Между ними восседали судьи и выносили приговор: справедливым людям идти «направо, вверх на небо», а несправедливым – идти «налево, вниз». Эр видел, как души после суда над ними уходили по двум расселинам – под землю и на небо, а по двум другим возвращались (Эр по распоряжению судей остался на месте, чтобы рассказать людям об увиденном). Все, кто приходили назад, «казалось, вернулись из долгого странствия: они с радостью располагались на лугу, как это бывает при всенародных празднествах. Они приветствовали друг друга, если кто с кем был знаком, и спрашивали пришедших с земли, как там дела, а спустившихся с неба – о том, что там у них. Они, вспоминая, рассказывали друг другу – одни, со скорбью и слезами, сколько они чего натерпелись и насмотрелись в

¹ Виндельбанд Вильгельм. Платон... – С. 129.

своем странствии под землей (а странствие это тысячелетнее), а другие, те, что с неба, о блаженстве и о поразительном по своей красоте зрелище»¹. В этой картине мы видим и ад, и чистилище, и рай, Платон использует всю силу своего воображения, чтобы в ярких красках изобразить места наказания и награды, испытания и очищения, выпавших людям; в какой мере Платон использовал культовые образы мистерий и личный опыт духовных упражнений, — это навсегда останется тайной.

Много удивительных вещей поведал Эр — «рассказывать все подробно потребовало бы ... много времени», — но об одной следует упомянуть: дочь Ананки Мойра Лахесис каждой душе дает возможность выбрать себе следующую жизнь. Жребии выпадают самые различные: от жизни животных до всех видов жизни людей, и каждая душа после всех испытаний должна взять себе образ жизни, наиболее отвечающий ее теперешнему состоянию. Но здесь возможны роковые ошибки, ибо души часто не размышляют, а действуют шаблонно, по привычке, но не по философскому размышлению. «Стоило взглянуть, рассказывал Эр, на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большей частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни». Одна душа взяла себе жизнь могущественного тирана, душа Орфея выбрала жизнь лебедя («из-за ненависти к женскому полу»); душа Фамирида — жизнь соловья, душа Агамемнона сменила свою жизнь на жизнь орла и т.д. «Души разных зверей точно так же переходили в людей и друг в друга, несправедливые — в диких, а справедливые — в кротких — словом, происходили всевозможные смешения».

«Главная загадка, мучавшая меня всю жизнь, была разрешена. Смерти нет, есть одна жизнь бесконечная. Я всегда был убежден в этом и прежде, но только не мог ясно сформулировать своего убеждения. Основывалось это убеждение на том, что в противном случае вся жизнь была бы вопиющей нелепостью. Человек мыслит, чувствует, сознает все окружающее, наслаждается и страдает, — и он исчезает. Его тело разлагается и служит к образованию новых тел, — это все могут видеть ежедневно. Но куда же

¹ Платон. Государство. X. 614 с-с, 615 а.

девается то, что создавало и себя и весь окружающий мир? Если материя бессмертна, отчего сознанию суждено исчезнуть бесследно? Если же оно исчезает, откуда оно появляется и какая цель такого эфемерного явления? Я считал это нелепостью и потому допустить не мог.

Теперь я на собственном опыте видел, что ссзъание не умирает, что я никогда не переставал и, вероятно, никогда не перестану жить. Но в то же время назойливо восставали передо мной новые «проклятые вопросы». Если я никогда не умирал и всегда буду вновь воплощаться на земле, то какая цель этих последовательных существований? По какому закону они происходят и к чему в конце концов приведут меня? Вероятно, я мог бы уловить этот закон и понять его, если бы вспомнил все или хоть некоторые минувшие существования, но отчего же именно этого воспоминания лишен человек? За что он осужден быть вечным невеждой, что даже понятие о бессмертии является ему только в виде догадки? А если какой-нибудь неизвестный закон требует забвения и мрака, зачем в этом мраке являются странные просветы...?

И я всей душой схватился за воспоминание, как утопающий хватается за соломинку. ... и вот с какого-то глубокого душевного дна, точно туман со дна реки, начали подниматься неясные, блеклые образы. Замелькали фигуры людей, зазвучали какие-то странные, едва понятные слова... Замок Ларош-Моден исчезает, и новая, неожиданная картина разворачивается передо мною. Я увидел большое русское село. ... В какое время жил я в этом селе? Иноземный ли разорил это гнездо или свои внутренние воров выгнали жителей в леса и степи?

Я вернулся к мостику и пошел налево в гору. И там тоже безлюдье... Около обвалившегося колодца я увидел наконец живое существо. Это была старая, страшно исхудавшая собака, вероятно, умиравшая от голода. ... Рамки моей памяти раздвигались все шире и шире. Передо мной проходили далекие, давно забытые и, как мне казалось, никогда не виданные страны, дикие леса, какие-то гигантские бои, в которых к людям примешивались и звери. ... Среди этих картин промелькнула девочка в голубом платье. Эта девочка была мне давно знакома... А между тем из всего хаоса неясных воспоминаний и отрывочных мыслей начало у меня выделяться

одно странное чувство: меня потянуло опять в ту юдоль мрака и скорби, из которой я только что вышел. Я старался заглушить в себе это ощущение, но оно росло, крепло, побеждало все доводы – и наконец перешло в страстную, неудержимую жажду жизни».

Души, как правило, не могут самостоятельно распознавать «порядочный и дурной образ жизни»; им необходим наставник, который помогал бы из представляющихся возможностей «всегда и везде выбирать лучшее». Чтобы вести добродетельную жизнь, человек обязан понимать, что такое красота; он должен знать, при каких условиях соединенная с бедностью или богатством и в сочетании с какими состояниями души эта идея красоты творит «зло или благо». Знания природных свойств души в сочетании с «благоприобретенными качествами» помогают человеку из всех возможностей сделать по размышлении верный выбор относительно своего поведения: плохим он будет считать образ жизни, который делает душу несправедливой, а хорошим, – когда она становится справедливой. При жизни и после смерти это самый важный выбор для человека. В трансцендентный мир необходимо отойти с этим «твердым, как адамант», убеждением, чтобы и там не натворить зол: не стать тираном, не обольститься богатством, не причинить страдания другому. «В жизни – как, по возможности, в здешней, так и во всей последующей – всегда надо уметь выбирать средний путь, избегая крайностей; в этом – высшее счастье для человека» (там же, X, 619 в). Таким наставником души, дающим ей знания, как поступать в этой и другой жизни, является единственно философ.

Вся философия Платона выражается идеей бегства от действительности; как «конкистадор духа» он резко отрицательно относится ко всем биологическим потребностям тела и враждебно смотрит на земной мир со всеми его материальными богатствами и благами. Без всякой пощады разоблачает он пороки будничной, мещанской действительности, не видит никакой ценности в утилитарной морали, проповедующей земные наслаждения и оправдывающей жадность и богатство; подвергает критике образ мыслей, соответствующий лживой добродетели, похожий на торговлю, где удовольствие обменивается на удовольствие, боль на боль, страх на страх, «как монеты». Добродетель отмеривают и отвешивают как товар; она распространяется только на земные блага, богатства и почести,

являющиеся в действительности призрачными и иллюзорными. Но подобное негативное отношение к жизни имеет свое оправдание. «Если Платон, – греческий художник, видевший, как идеи просвечивают сквозь чувственный мир, страстный политик, грезивший о созидании людского мира по образу идеи, – если Платон мог проповедовать мораль «Федона», то это свидетельствует о глубине и силе его религиозного чувства и основанного на нем убеждения. Он выводит заключения с той прямолинейностью и с той отчужденностью от мира, которыми обыкновенно сопровождаются первые стадии образования религиозного взгляда на жизнь. И потому одним из наиболее захватывающих явлений мировой литературы навсегда останется та возвышенная художественная ясность, с которой Платон влагает именно эти учения в уста умирающего Сократа»¹.

Бессмертная (*ἀθάνατος*) душа имеет свою идею; будучи ей «уподоблена», душа предстает в трех видах: «крылатой парной упряжки и возничего»². Управлять такой колесницей – «дело тяжкое и докучное». Из коней один «хорош», а другой «нет»; «один из них прекрасных статей, стройный на вид, шея у него высокая, храп с горбинкой, масть белая, он черноокий, любит почет, но при этом рассудителен и совестлив; он друг истинного мнения, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом. А другой – горбатый, тучный, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он курносый, черной масти, а глаза светлые, полнокровный, друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу и стрекалам».

Подобный образ души несет в себе три смысловых содержания: религиозный, метафизический (философский) и нравственный. В религиозном смысле душа управляет всем неодушевленным миром, распространяется по «всему небу» и принимает «разные образы». Будучи «совершенной и окрыленной», она «парит в вышине» и правит миром; когда же она теряет крылья, то «носится, пока не натолкнется на что-нибудь твердое» – тогда она вселяется туда и получает земное тело. Последнее становится живым от «сопряжения души и тела»; теперь оно называется «смертным» существом. Ду-

¹ Виндельбанд Вильгельм. Платон ... – С.133.

² Платон. Федр. 246 а, в.

ша, поднимаясь на крыльях в занебесье, становится спутницей бога; все божественное «прекрасно, мудро, доблестно» и через приобщение к этому трансцендентному миру душа способна увидеть хотя бы «частицу истины». Это является гарантией, что она останется «благополучной и невредимой» при совершении ею следующего кругооборота по небесному своду. В случае утраты крыльев, исполнения «забвения и зла», «отяжеления» душа падает на землю; если ей удалось увидеть в небесном мире достаточно много, она «попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты... вторая за ней – в плод царя, соблюдающего законы ... третья – в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая – в плод человека, усердно занимающегося упражнением и врачеванием тела; пятая ... будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии ... седьмой – быть ремесленником или земледельцем; девятая – тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит – худшую».

Но туда – в занебесную область, где пребывает «счастливый род богов», – никакая душа не возвращается в продолжении десяти тысяч лет, потому что она «не окрылится раньше этого срока». Лишь только души людей, искренне полюбившие мудрость или сочетавшие «любовь к ней с влюбленностью в юношей», окрыляются за три тысячелетия, и если они «три раза подряд» изберут для себя такой образ жизни, то вновь отходят туда. Остальные по окончании первой жизни подвергаются суду, а после судебного приговора отбывают наказание в «подземных темницах», другие – поднимаются в «некую область неба» и ведут жизнь соответственно той, «какую они прожили в человеческом образе». Лишь через тысячу лет те и другие являются, чтобы получить себе «новый удел» и выбрать себе новую жизнь – «кто какую захочет».

Метафизический (философский) аспект учения о душе касается природы философского мышления (о чем специально речь шла выше). Отправляясь в далекое странствие, души поднимаются к самой вершине «по краю поднебесного свода»; там их колесницы, легко управляемые, свободно совершают свой путь; остальные же двигаются с трудом, потому что «конь, причастный злу, всей тяжестью тянет к земле и удручает своего возничего, если тот плохо его вы-

растил. От этого душе приходится мучиться и крайне напрягаться». Бессмертные души, достигнув вершины – предела в постижении мира трансценденции, – «выходят наружу и останавливаются на небесном хребте»; они стоят, небесный свод несет их в круговом движении, и они созерцают то, «что за пределами неба». Занебесную область – ее «не воспел никто из здешних поэтов по достоинству» – занимает «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность»; она доступна только разуму, каковым является «кормчий души» – на нее (чистое бытие) направлен «истинный род знания». «Мысль бога питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самое справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание – не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином..., но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии» (там же, 247 с, d, e).

Подлинное бытие есть категория метафизического мышления; ее невозможно сформулировать средствами чувственного познания. Чтобы иметь представление о подлинном бытии, необходимо совершить *транс* из области эмпирической действительности в «занебесную область» – мир чистой мысли и там – в отъединении от земной действительности – с помощью философской интуиции открыть для себя данную смысловую сущность или эйдос. На подобное способен только разум философа: «у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен бог». Духовные упражнения или действия транс обыкновенно сопровождаются состоянием неистовства (*μανία*); созерцание чувственных предметов с их «здешней красотой» возбуждает в душе мыслителя представление об «истинной красоте»; он «окрыляется», стремится «взлететь», но не может, так как еще «не набрался сил»; он смотрит наподобие птенца только «вверх», пренебрегая тем, что «внизу», – это и есть причина «его неистового состояния».

Подняться в «занебесную область» и обозреть «блаженные зрелища» – другими словами, погрузиться в трансцендентный мир с его удивительными образами – чрезвычайно трудно; душе «не дают

покою кони, и она с трудом созерцает бытие. Другая душа то поднимается, то опускается – кони рвут так сильно, что она одно видит, а другое нет. Вслед за ними остальные души жадно стремятся кверху, но это им не под силу, и они носятся по кругу в глубине, топчут друг друга, напирают, пытаются опередить друг друга. И вот возникает смятение, борьба, от напряжения их бросает в пот. Возниким с ними не справиться, многие калечатся, у многих ломаются крылья. Несмотря на крайние усилия, всем им не достичь созерцания [подлинного] бытия, и, отойдя, они довольствуются мнимым пропитанием» (там же, 248 а, в, с). Душам «не под силу» познание подлинного бытия, когда они должны «довольствоваться мнимым пропитанием», – это можно интерпретировать так, что большинству людей от природы не дано постичь сущности метафизического мышления посредством трансцендирования; они способны понимать только то, что можно увидеть или услышать; их мышление ограничивается чувственной стороной действительности. Такие люди, душа которых тянет вниз, не могут стать «спутниками бога», ибо «мысль бога питается умом и чистым знанием». Только отдельные люди, в душе которых превалирует «разумность», в состоянии «узреть подлинное бытие» – преобразовать действительность в определенную форму знания, в мысль, в отвлеченное понятие.

Находиться в потустороннем мире трансценденции сколь-либо долго душе чрезвычайно трудно: она лишь в короткое время в состоянии созерцать то, что открывается там. Мало таких душ, у которых «достаточно сильна память», – остальные быстро забывают «все священное, виденное ими раньше». Такие души, если встретят в земной действительности подобное тому, что было *там*, «бывают поражены и уже не владеют собой», однако понять своего состояния не могут, потому что в нем до конца не разбираются. «В здешних подобиях нет вовсе отблеска справедливости, воздержанности и всего другого, ценного для души, но, подходя к этим изображениям, кое-кому, пусть и очень немногим, все же удастся, хотя и с трудом, разглядеть при помощи наших несовершенных органов, к какому роду относится то, что изображено» (там же, 250 а, в). «Сияющую красоту» – образы трансцендентного мира – можно видеть тогда, когда вместе со счастливым «сонмом» душам открывается «блаженное зрелище» – одним при следовании за Зевсом, другим – за

иными богами. Приобщаясь к таинствам, которые можно назвать «блаженными», души допускаются к видениям «непорочным, простым, неколебимым и счастливым»; они созерцают их в свете «чистом, чистые сами», еще не отягощенные той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую «не можем сбросить, как улитка – свой домик».

Благодаря памяти возникает тоска от увиденного в потустороннем мире; там сияла «чистая красота», постигаемая разумом, здесь – в земной действительности – существует только ее отблеск, который можно воспринимать лишь посредством зрения. Но зрению недоступен разум, иначе оно возбудило бы «необычайную любовь» от любого отчетливого образа, увиденного с помощью зрения. Только одной «чистой красоте» выпадает на долю быть наиболее зримой и привлекательной. Человек, посвященный в таинства и испытавший на себе весь трепет от пережитого в момент встречи с потусторонним миром, где ему открывается красота «сама по себе», снова страстно стремится *туда*; ничто земное не может заглушить в нем ярких образов умопостигаемой действительности, ничто посюстороннее и предметное, имея «одинаковое с нею название», не утолит в нем жажды вновь погрузиться и раствориться в мире «подлинного бытия», исполненного абсолютного божественного совершенства. Поэтому когда такой человек встретится в реальной жизни с «божественным лицом», близко напоминающим ту «чистую красоту» или некую «идею тела», он «сперва испытывает трепет, на него находит какой-то страх, вроде как было с ним и тогда; затем он смотрит на него с благоговением, как на бога, и, если бы не боялся прослыть совсем неистовым, он стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, словно кумиру или богу. А стоит тому на него взглянуть, как он сразу меняется, он как в лихорадке, его бросает в пот и в необычный жар» (251 а, в). От постоянного созерцания красоты у души «укрепляется природа крыла»; когда же она вдалеке от своего любимца, душа «сохнет», а вместе с ней сохнут и ее крылья.

Этический смысл учения о душе посвящен теме любви. Известно, что в древности у греков существовали такие отношения между полами, когда любовь к женщине рассматривалась как «пошлая»: мужчины «любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души»; ей противостоит «небесная» любовь: она идет от Афродиты,

причастной «только к мужскому началу, но никак не к женскому, — недаром это любовь к юношам...» Одержимый такой любовью обращается к мужскому полу, «отдавая предпочтение тому, что сильней от природы и наделено большим умом»¹. Человеческая душа представляет парную колесницу: возница — это «разумность», один из коней олицетворяет «пылкость» (τὸ θυμωδέες), другой — «наглость и похвальбу»; встречая «достойное любви», возничий испытывает чувство влечения, его «терзают зуд и жала возбуждения», однако благородный конь, одолеваемый стыдливостью, «сдерживает свой бег, чтобы не наскочить на любимого». Напротив, другой конь — «наглый и дурной» — несется вскачь из всех сил, чтобы «приступить к любимцу с намеками на соблазнительность любовных утех». После упорной борьбы «рассудительности и совестливости» с «наглостью и похвальбой» происходит сближение влюбленного с любимцем. «Если победят лучшие духовные задатки человека, его склонность к порядку в жизни и к философии, то влюбленный и его любимец блаженно проводят здешнюю жизнь в единомыслии, владея собой и не нарушая скромности, поработив то, из-за чего возникает испорченность души, и дав свободу тому, что ведет к добродетели. ... Если же они будут вести более грубую жизнь, чуждую философии и исполненную честолюбия, тогда, ... их безудержные кони, застав души врасплох ... сведут их вместе и заставят их выбрать и свершить то, что превозносится большинством как самый блаженный удел»². В жизни после смерти владеющие собой влюбленные обретают крылья и получают все блага, о которых можно мечтать, те же, что «свершат это», покидают тело бескрылыми, но «полные стремления окрылиться»; они также получают «немалую награду за свое любовное неистовство».

В мифе о душе и летающей крылатой колеснице Платона просматривается идея онтологической множественности миров (бытия), выстроенных различными способами мышления. Существует чувственное и сверхчувственное бытие, созданное наглядным (эмпирическим) и метафизическим мышлением. Трансцендирование в метафизику рассматривается Платоном как необходимое условие философского познания. Через транс философ открываются сущ-

¹ Платон. Пир. 181 в, с.

² Платон. Федр. 256 а, в.

ности, недоступные чувственному познанию, но которые в конечном счете и являются предметом философского дискурса. Философия, таким образом, имеет дело как с трансцендентным мышлением, так и с трансцендентными объектами. Вместе с тем следует отметить, что само понятие трансцендентного имеет несколько значений. Наряду с тем, что существует философское трансцендирование, имеет место мистическое, спиритуалистическое и религиозное трансцендирование; все они, несмотря на общность моментов, существенно отличаются друг от друга. Транс в философскую метафизику предполагает, что все эмпирии – созданные посредством творчества и воображения миры – бесконечные в пространстве и времени (или вне-времени) – существуют в конечном, предельно замкнутом пространстве мозга философа. Все потустороннее, выходящее за пределы эмпирического опыта, находится в *сознании* философа. Поэтому, как полагают, он обречен на вечное одиночество – одинокое безумие творца. Факты действительности входят в сферу его мышления, трансформируясь и преображаясь до уровня, когда можно говорить о их дематериализации и снятии предметности; эти факты утрачивают свою первичность и автономность и начинают жить жизнью мышления своего уединенного автора – они отбираются, интерпретируются, выстраиваются в логике метафизического дискурса, но отнюдь не в логике объективного существования.

У Платона мир метафизики и трансценденции очень часто понимается мистически и спиритуалистически: видимо, на него большое влияние оказали древние учения, связанные с орфическими мистериями культа Диониса. Об этом можно судить на основании беседы Сократа с Кебетом в диалоге «Федон», когда он упоминает древнее учение о круговороте душ («души, пришедшие отсюда, находятся там и снова возвращаются сюда, возникая из умерших»). Отличительная особенность мистического и спиритуалистического опыта состоит в признании особой мысленной субстанции, пребывающей объективно наряду с вещами природного мира. Дух, мышление существуют точно так же, как существуют чувственные вещи предметной действительности; они имеют свое бытие, отличное от бытия материальных предметов. Нельзя утверждать, что идеи спиритуализма присущи Платону в чистом виде; однако весь контекст его диалогических рассуждений подтверждает это утверждение.

Миры, открывающиеся в самосознании философа, начинают трактоваться как вполне реальные и осязаемые, подобно космическому миру; более того, они тесно связаны друг с другом, когда история космоса и история умопостигаемого мира становятся единой.

Вечность не знает времени – она вневременная. Человеческие души бессмертны, следовательно, также не подвержены влиянию времени. Вместе с тем в эту вне-временность вторгается время: странствуя, души подчиняются строгим временным циклам в десять тысяч, три тысячи и тысячу лет; в течение этих промежутков времени происходит их искупление и очищение, после чего они могут свободно выбрать себе новую жизнь.

Надо сказать, что чисто философское учение об эйдосах вовсе не нуждается в мифе о метемпсихозе и реинкарнации душ. Философский (метафизический) смысл учения об эйдосах ставит цель показать, что эмпирическое (чувственное) познание *производно* от разумного: если у человека нет общих понятий в арсенале познавательных средств, ему бессмысленно обращаться к самой реальной действительности – ее он не поймет и не постигнет смысл и значение конкретных единичных вещей и процессов в природе. Но на это исключительно рациональное и метафизическое учение накладывается мифологическая и мистическая концепция о душе с ее вечным скитанием по земному и внеземному мирам, когда само странствие понимается как вполне физическое путешествие (после путешествия души «с радостью располагаются на лугу, как это бывает при всенародных празднествах»), а сами души обретают осязаемую телесность (души поднимались из земли «полные грязи и пыли»; души борются друг с другом и «от напряжения их бросает в пот»; не знающие пощады судьи в загробном мире связывают преступников и злодеев «по рукам и ногам, накидывают им петли на шею, валят наземь, сдирают им кожу и волокут по бездорожью, по вонзающимся колючкам» и т.д.).

В странствии душ переплетаются мифологические, метафизические и этико-религиозные мотивы: странствие душ обусловлено отчасти мировым порядком, отчасти их собственной провинностью; и эта вина, в свою очередь, находится «то в свободном решении, которое предшествует единичной земной жизни и наперед определяет ее нравственную ценность, то в поведении в течение предшест-

вующей земной жизни. Мировой закон и личная ответственность, – судьба и свобода, – вот от чего зависит жизнь и страдания человека. Намеченные тонкими и глубокими штрихами, проходят эти вопросы сквозь блестящий ряд мифических образов и остаются позади их, как великие загадки, которые можно смутно почувствовать в созерцании, но не выразить в форме понятий»¹.

«Так вот, когда все души выбрали себе ту или иную жизнь, они в порядке жребия стали подходить к Лахесис. Какого кто избрал себе гения, того она с ним и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора. Прежде всего этот страж ведет душу к Клото, под ее руку и под кругообороты вращающегося времени: этим он утверждает участь, какую кто себе выбрал по жребию. После прикосновения к Клото он ведет душу к пряже Атропос, чем делает нити жизни уже неизменными.

Отсюда душа, не оборачиваясь, идет к престолу Ананки и проходит через него. Когда и другие души проходят через него, они все вместе в жару и страшный зной отправляются на равнину Леты... Уже под вечер они располагаются у реки Аметет, вода которой не может удержаться ни в каком сосуде... Когда они легли спать, то в самую полночь раздался гром и разразилось землетрясение. Внезапно их понесло оттуда вверх в разные стороны, к местам, где им суждено было родиться, и они рассыпались по небу, как звезды» (Государство, X, 621 а, в).

«О, только бы жить! Только бы видеть человеческие лица, слышать звуки человеческого голоса, войти опять в общение с людьми ... со всякими людьми: хорошими и дурными. ... И вдруг я вскрикнул всей грудью, из всей силы крикнул. Безумная радость охватила меня при этом крике, но звук моего голоса поразил меня. Это не был мой обыкновенный голос, это был какой-то слабый, тщедушный крик. Я раскрыл глаза; яркий свет морозного, ясного утра едва не ослепил меня. Я находился в комнате Настасьи. Софья Францовна держала меня на руках. ...

– Мальчик, мальчик! ...

А меня выкупали в корыте, спеленали и уложили в люльку. Я немедленно заснул, как странник, уставший после долгого, утоми-

¹ Виндельбанд Вильгельм. Платон... – С. 132.

тельного пути, и во время этого глубокого сна забыл все, что происходило со мной до этой минуты.

Через несколько часов я проснулся существом беспомощным, бессмысленным и хилым, обреченным на непрерывное страдание.

Я вступал в новую жизнь»¹.

Всю греческую философию можно представить как: философию натуралистическую – «философию до философии» – и метафизическую, размышляющую о реальности сверхчувственного, умопостигаемого мира. Философы-досократики фактически являются еще «физиками»; их мысль вращается вокруг $\phi\tilde{\upsilon}\varsigma$, а или нахождения тех первопричин – чаще всего понимаемых предметно, чувственно, – из которых происходят все вещи реального мира. Метафизическая философия в подлинном смысле была сформулирована Платоном; он является родоначальником такого мышления, которое со временем вошло в западную культуру как неперемненное условие всякого философствования. Его суть выражается Платоном в образе «второй навигации» ($\delta\epsilon\tilde{\upsilon}\tau\epsilon\rho\varsigma\ \pi\lambda\tilde{o}\ \tilde{\upsilon}\varsigma$). Древние мореплаватели, когда стихал ветер и опускались паруса, брались за весла, чтобы продолжить свое плавание; это называлось второй навигацией. Первая навигация присуща натуралистической философии: чувственные, осязаемые предметы она пытается объяснить посредством чувственного познания. Благодаря «второй навигации» Платон осуществил прорыв в чувственном, эмпирическом мире и вышел в новое измерение бытия – невидимую, метафеноменальную сущность, постигаемую исключительно разумом. Бытие философии есть «истинное бытие», бытие сверхчувственное, метаэмпирическое, надфизическое, тогда как бытие натуралистической философии (первой навигации) есть чувственные, физические предметы. Платон первый открыл метафизику; с этого времени философские проблемы переформулируются на другой язык и рассматриваются в ином контексте, а философский дискурс в своем постижении действительности навсегда размежевывается со здравым человеческим рассудком и естественно-научным познанием – философией $\phi\tilde{\upsilon}\varsigma$, а.

¹ Апухтин А.Н. Между смертью и жизнью // Струна звенит в тумане... : Страницы русской «таинственной» прозы. – М.: Современник, 1987. – С.462-488.

Г л а в а 3

Великий Инквизитор: борьба против абсолютной свободы и метафизики вечности

**§ 1. Великий Инквизитор:
отрицание трансцендентности
и метафизики вечности во имя
земного благополучия**

Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горным и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в иных мирах. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и возшло всё, что могло взойти, но возвращенное живёт и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным миром иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращённое в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь её.

Ф.М. Достоевский

Тема Великого Инквизитора, казалось, была исчерпана во второй половине XIX и в самом начале XX века. Прошлый XIX век видел в ней нечто чрезвычайно актуальное для себя: постижение человеческой сущности и связанных с ней проблем морали, свободы и ответственности человека в мире; открытие законов всемирной истории, направленности социально-исторического процесса, т.е. всего того, что раскрывает образ истории как кипение человеческих страстей и противоречий, – что на-

зывается философией истории; в теме Инквизитора виделся метафизический план – обращенность человека к потустороннему миру, к тому, что выше всей эмпирической действительности и самого человека – трансцендентному Богу; в знаменитой легенде человечество усматривало свою судьбу, которая несмотря на известную определенность и прозрачность сохраняла в себе великую тайну. Говоря словами Бердяева, легенда «Великий Инквизитор» есть загадка и остается таковой потому, что основной смысл её от нас постоянно ускользает.

Следующий, XX век, распорядился по-своему. Представлялось, что никакой тайны в судьбах человечества не существует – история движется к своей конечной цели железной поступью, сметая всё, что не соответствует её необходимой логике. В отечественной культуре – особенно философии и литературе – идеи Достоевского оказывались не востребованными. Считалось само по себе разумным, что построение социалистического общества в нашей стране перечеркивает ту антропологию, о которой повествует великий писатель в «Братьях Карамазовых» и других своих романах. Последними русскими философами, которые писали о Великом Инквизиторе, были Бердяев, Булгаков, Лосский, Розанов, Франк. В советской философской литературе нет ни одного исследования, посвященного этой теме.

Действительно, когда социализм на первом этапе успешно решал грандиозные задачи социального и экономического переустройства общества посредством соединения воли масс в единый порыв, за всеми «коренными переломами» в экономике и политике не виделось отдельной личности. Задача заключалась в том, чтобы коллективными усилиями создать адекватный экономический потенциал нового общества. Посетивший летом 1936 года Советский Союз французский писатель А. Жид замечает данное обстоятельство. По этому поводу он пишет: «В СССР решено однажды и навсегда, что по любому вопросу должно быть только одно мнение. Впрочем, сознание людей сформировано таким образом, что этот конформизм им не в тягость, он для них естествен, они его не ощущают, и не думаю, что к этому могло бы примешиваться лицемерие. Действительно ли это те самые люди, которые делали революцию? Нет, это те, кто ею воспользовался. Каждое утро «Правда» им со-

общает, что следует знать, о чем думать и чему верить. И нехорошо не подчиняться общему правилу. Получается, что когда ты говоришь с каким-нибудь русским, ты говоришь словно со всеми сразу. Не то чтобы он буквально следовал каждому указанию, но в силу обстоятельств отличаться от других он просто не может»¹. Подчинение в силу известных причин индивидуального коллективному приводило к тому, что в советском обществе «всеобщее счастье достигается обезличиванием каждого. Счастье всех достигается за счет счастья каждого. Будьте как все, чтобы быть счастливым» (там же). Обратной стороной социализации всех сторон жизни, которую можно рассматривать как реакцию на эксплуатацию трудящихся собственниками средств производства, рождающую состояние объективирования и отчуждения личности, индивидуализм как образ жизни западного мира, является состояние массовизации общества. Отдельный человек настолько сливается с толпой, «так мало в нём личного, что можно было бы вообще не употреблять слово «люди», а обойтись одним понятием «масса» (там же, с. 72).

Вне всякого сомнения следует признать что опыт построения социализма в нашей стране дал множество примеров того, что нигде, ни в одной стране мира чувство общности между людьми не достигло такой глубины и силы. «Несмотря на различие языков, нигде и никогда ещё, — пишет А. Жид, — я с такой полнотой не чувствовал себя товарищем, братом. И ради этого я готов отдать самые красивые пейзажи в мире» (там же, с. 69). Но следует также подчеркнуть, что нигде и никогда не наблюдалось такого состояния, когда бы отдельная человеческая личность полностью выражалась совокупностью общественных отношений; какими бы ни были гуманными и справедливыми межличностные отношения, отдельная личность имеет свой внутренний мир, не выводимый из форм коллективной жизни. Отсутствие рефлексии по этому поводу неизбежно приводит к тому, что конфликт между общественным и индивидуальным даст о себе знать: социалистическая практика, особенно в её государственных формах, — что имело классическое выражение в нашей стране — необходимо обнаружила острое противоречие, до-

¹ Жид Андре. Возвращение из СССР // Два взгляда из-за рубежа: Переводы. - М.: Политиздат, 1990. — С.78

ходящее до отрицания социализма, до желания повторить тот абсолютный индивидуализм, в части которого богатым опытом обладает западный мир. Внутренний мир личности, её душа скрыта от постороннего взора; в ней наряду с прозрачными и рациональными чертами, получающими выход в той или иной наблюдаемой деятельности, многое остается глубоко спрятанным, иррациональным, до конца не выразимым; в душе человека есть светлые и альтруистические помыслы, но одновременно открываются такие тёмные и мрачные её бездны, когда человек мысленно, а следовательно, потенциально, либо в действительности готов совершить самое чудовищное преступление. В человеческой душе зарождаются и оформляются вечные вопросы – в своей вечности «великие и страшные вопросы», – которые не способен разрешить ни один уклад общественной жизни, – таковы, например, вопросы о смысле жизни, о судьбе, об истории – так называемые «карамазовские вопросы».

История имеет свою логику развития, которую не в состоянии сколь-либо полно выразить ни одна научная теория. Скорее всего, в общественной жизни речь идет не о научных предсказаниях, но о метафизической концепции, – той философии истории, которая соотносится с действительностью принципиально иначе, нежели научные конструкции с фактами природы. Причинная связь, законы истории, социальный прогресс – все эти сущности открываются не в реальной жизни, но в самосознании мыслителя, сумевшего вырваться из плена эмпирической данности; живую жизнь невозможно выразить безжизненными понятиями рационального разума – требуется иная система представлений, больше напоминающая образы художественного воображения, чем строгие понятия науки. «Современные историки гордятся своей объективностью, но этим они выдают, сколь мало осознаются ими собственные их предрасудки»¹. К внешней действительности можно подходить двояким образом: либо во всем многообразии чувственных форм фиксировать внимание на статическом, неподвижном, застывшем – и тогда мы будем иметь естественно-научное знание с его понятием закона, либо в том же самом мире стремиться отыскать движение, раз-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993. – С. 248.

вите, индивидуальные формы, исключаящие всякую безличность, – и тогда мы открываем для себя мир истории. Для естествознания с его закономерным мышлением характерен *антиисторизм*, исключение всякой *случайности*, напротив, для исторического мышления присуще стремление во всем видеть процесс становления и развития, вечное движение – живую жизнь. Действительность, созданная и постигнутая в самосознающем разуме, представляет из себя что-то совершенно иное по сравнению с миром как природой. Последнюю можно выразить понятиями рационального ума, представив все знание как «истинное» или «ложное»; мир человеческого бытия выразим только через метафизические категории, для которых мерой адекватности будут представления «поверхностный» и «глубокий», относящиеся к царству «смыслов» (Шпенглер). То, что предстает перед духовным взором великих мыслителей, когда они стремятся обозреть всю всемирную историю, относится не к области предметной действительности, но исключительно к миру метафизики; объяснить его научными средствами не представляется возможным. Идеи к философии истории человечества Гердера, представление о социальном прогрессе или движении истории из царства необходимости в царство свободы Гегеля, теория современного общества, конца *Vorgeschichte* и начала *Geschichte* Маркса говорят об особых видениях их авторов, открывшихся им в состоянии трансценденции в моменты великого вдохновения и счастливого озарения в часы тяжелого труда; оформить их научным путем не представляется возможным, ибо они есть какие-то *впечатления*, возникающие от соприкосновения философа с действительностью и не подлежащие рационализации и передаче; в них много личного, непередаваемого и неосязаемого, когда стихийное стремление *научно* трактовать историю предстает как нечто «противоречивое» (Шпенглер).

Но здравый человеческий рассудок, не искущённый во всех тонкостях рефлексивного разума, готов воспринимать метафизические построения как научное отображение самой реальной действительности. Если ошибки в границах созерцания или житейского опыта обнаруживаются достаточно легко и довольно быстро, то заблуждения разума могут существовать веками. Многие поколения так искренне уверовали в правильность марксистской логики исто-

рического процесса, что она стала для них своеобразной «религией прогресса» (Булгаков). Не было и тени сомнения, что история может круто изменить направление своего движения, а тем более иметь вообще какое-то направление. Когда же была разрушена мировая система социализма и пал его мощный оплот в нашей стране в августе 1991 года, это для многих миллионов людей было глубоким потрясением и состоянием сильнейшего шока. Всякий честный человек сегодня испытывает щемящее чувство тоски и безысходности: прошлое ушло и не вернется вновь (в нем многое было достойно осуждения), новое мерзко и отвратительно. Пока мы имеем только тупик, из которого нет выходы. Чтобы представить состояние души современного человека, обратимся к тем внутренним переживаниям, которые испытал Герцен, разочаровавшись в западном мире. Герцен рассказывает, какое мрачное отчаяние наполняло его душу по мере того, как рассеивались его иллюзии. «Камня на камне не осталось от прежней жизни,» – говорит Герцен в «Западных арабесках». «Я уже не жду ничего, ничто, после виденного и испытанного мной, не удивит и не обрадует глубоко; удивление и радость обузданы воспоминаниями былого, страхом будущего. Почти все стало мне безразлично, и я равно не желаю ни завтра умереть, ни очень долго жить; пускай себе конец придет так же случайно и бессмысленно, как начало. А ведь я нашел все, чего искал, даже признание со стороны старого себядовольного мира – да рядом с этим утрату всех верований, всех благ»... и т.д. «Много раз, – читаем мы ниже, – в минуты отчаяния и слабости, когда горечь переполняла меру, когда вся моя жизнь казалось мне одной продолжительной ошибкой, когда я сомневался в самом себе, в *последнем*, в *остальном*, – приходили мне в голову эти слова: «зачем я не взял ружье у работника и не остался за баррикадой». Невзначай сраженный пулей, я унёс бы с собой в могилу ещё два-три верования... Что же, наконец, все это шутка? Всё заветное, что мы любили, к чему стремились, чему жертвовали. Жизнь обманула, история обманула в свою пользу; ей нужны для закваски сумасшедшие»¹.

¹ Цит. по: Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков Сергей Николаевич. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – С. 114.

История обманула нас и сегодня. Вслед за Герценом и я хочу сказать: зачем, находясь в ненастные октябрьские дни в Москве, я не присоединился к защитникам Верховного Совета РСФСР; будучи расстрелянным из танковых орудий, как сотни безымянных героев, и я унёс бы в неизвестную братскую могилу «два-три верования». Исчезла цель, ушли идеалы, стерлись перспективы; остались неуверенность и страх; нет никакой надежды и социальной защиты, нет учреждений, охраняющих личность. Вокруг мы видим ложь капиталистической и буржуазной действительности и потому «в известном смысле нельзя не быть социалистом, это элементарная истина» (Бердяев). Трудно изжить в себе чувство, привитое с детства, что ты нужен обществу, а потому являешься хозяином в собственном доме; теперь в тебе никто не нуждается и следует благодарить судьбу, что ты еще при деле – достаточно простого каприза, навета недоброжелателей и завистников, как можно потерять и это последнее. Тотальная отчужденность и абсолютная зависимость от всех и вся не снимается даже в интимном общении с природой: не может больше радовать полёт черного бархатного шмеля – «золотое оплечье», не удивляет «цветная бабочка в шелку», порхающая и трепещущая над кустом сирени. Невесть откуда появившийся буржуа-хищник рассматривает природу как источник наживы; «он – чужак, приходящий ночью и забирающий у земли, что ему надо». В его духовном опыте отсутствует такой уровень сознания, в котором слышатся «весенние листья или шуршание крыльев насекомых», он не способен «слышать восхитительный вскрик водоворота или рассуждения лягушки ночью около пруда». Все продается и покупается, в том числе и земля. Возможно, что в скором времени встанет вопрос о купле и продаже «неба, тепла земли, свежего воздуха, искрящейся воды, тумана в темном лесу».

Итак, на исходе века мы оказались там, откуда начинали свой путь в его начале. История сделала полный круг и вернулась к своей исходной точке. Те же раздумья, те же самые проблемы, которые волновали российское общество век назад, актуальны сегодня. Среди них – проблема человека; понять драму истории, не раскрыв тайну человека, невозможно. Необходима новая антропология, позволяющая понять все то, что происходит в современной общественной жизни – культуре, политике, экономике и технике. В этой

связи обращение к теме Великого Инквизитора вполне оправдано и обосновано: здесь «дана целая философия истории и сокрыты глубочайшие пророчества о судьбе человечества»¹. Жизнь последнего десятилетия XX века есть не что иное, как инквизиторская деятельность; будучи некогда зажатой в тиски социалистического аскетизма, она тем не менее не умерла, но вновь расцвела пышным цветом в «свободном» буржуазном мире – «обществе зверя». Мы видим замыслы Инквизитора, его «исправления»; тема Инквизитора вновь актуальна и исторически оправдана.

Однажды, как повествует предание, в начале нашего века, встретились Ст. Цвейг и М. Бубер и всю ночь провели за беседой о том, кто из мыслителей будет путеводителем и пророком грядущего столетия. По их единодушному признанию таковыми окажутся С. Кьеркегор и Ф. Достоевский. Писатель и философ чувствовали, что уходит в прошлое отвлеченный рационализм, влияние гегелевской философии «мирового духа» ослабевает и на передний план выходят вопросы, касающиеся судьбы отдельного человека. Космологическое мышление на Западе уступает место антропологическому, в центре которого стоит не Абсолютная Идея или Бог, движущийся к своему самопознанию, и не человек как конкретное проявление этого самораскрытия, но «Бог и человек как две личности, которые свободно встречаются и свободно расстаются»². Кьеркегор и Достоевский смогли прорваться за границы социологического понимания личности; отвлеченным и универсальным категориям они предпочли индивидуальный, неповторимый и однократный взгляд на человека. Все герои Достоевского – князь Мышкин, Макар Иванович Долгорукий, Старец Зосима, Алёша Карамазов, Софья Андреевна Долгорукая или Николай Всеволодович Ставрогин, Иван Федорович Карамазов, Версиков – яркие и неповторимые личности; они в своей жизни либо «положительно прекрасные люди», живущие любовью к ближнему, исповедующие смирение как высшее добро в земных отношениях с людьми, либо себялюбцы, гордецы, честолюбцы, спускающиеся на уровень тщеславия, поскольку не способны

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология. – М.: Высш. шк., 1995. – С. 135.

² Мацейна Антанас. Великий инквизитор. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 40

достичь признания окружающих высокими средствами¹. Изображая глубокие борения духа, великий художник полагает, что внутренний мир человека с присущей ему свободой и самостоятельностью не зависит от социальной среды или общественного строя.

Тема Великого Инквизитора есть тема внутреннего мира человека, его души. Душа эта противоречива, непоследовательна, вечно мятущаяся; ни на чем она не может остановиться и успокоиться, но находится в постоянной борьбе с внешними обстоятельствами и с самой собой; постичь ее разумом и выразить ее в слове «с ее неуловимыми изгибами и переходами» практически невозможно. Душа человеческая может рваться ввысь, к сферам трансцендентным и Божественным; там она открывает для себя мир ценностей и смыслов, которым поклоняется и служит в земной жизни. Но она может и низко пасть, опуститься в бездну, когда оказывается во власти мелких страстей, эгоистических интересов, чрезмерного себялюбия, рождающего нравственное зло, – тогда человек получает бытие без сущности. Бытие без сущности свойственно человеку, одержимому сатанизмом и злом; в этом состоянии он способен только на разрушение тех связей и отношений, при которых возможно здоровое общение между людьми.

Все великие русские писатели, говорит Розанов, раскрывая природу человека, освещают либо только один «уголок этого мира» в ярком освещении солнца (Гончаров); либо создают несколько бледных «и, однако, всегда привлекательных» образов (Тургенев); либо рисуют «необъятную панораму человеческой жизни» благодаря своей мощи, для которой «нет пределов» (Толстой). Эти великие художники влекут к себе всех. Но есть среди них один мыслитель, у которого все неправильно рядом с ними: «его образы нередко искажены, его речи недостает гармонии; это как будто хаос, к которому еще не приложены мера и число, или как будто уже смешались в нем все числа и меры»². Этим художником является Достоевский; ему одному удастся прикоснуться к «Элевзинским таинствам при-

¹ См.: Лосский Николай Онуфриевич. Бог и мировое зло. – М.: Республика, 1994. – С. 135-204.

² Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария // Розанов В.В. Несовместимые контрасты жития. – М.: Искусство, 1990. – С. 60.

роды», понять смысл «всякого рождения и каждой смерти», в тесных рамках которых заключается земное существование человека. Но еще древние предания говорят нам, что и в Элевзиниях даже для посвященных смысл жизни и смерти может открываться не сразу, не целиком, но «только издали и в аллегорических формах». Человеку не дано в земном мире открыть смысл человеческого существования – его приход в этот мир и уход из него; никогда он своим конечным разумом не сумеет выразить подлинную суть жизни и смерти; только этими аллегорическими формами и приходится ограничиться человеку. Подлинные цели, во имя которых приходит человек в земную действительность, живет и страдает, остаются для него трансцендентными, т.е. непостижимыми для его разума, ибо его мышление способно постигать только конечное и посюстороннее. Жизнь человека напоминает «садики Адониса» – непрочное, быстропроходящее, обреченное на немедленное увядание; постичь великую тайну жизни в этом ее кратком мгновении не дано человеку.

Но этот страшный в своей глубине и невыразимости мир – мир человеческой души с ее взлетами и падениями, наличием в ней зла, разрушающей гармонию человеческого бытия, влечет нас больше, чем мир красоты. Дионисийская сторона жизни оказывается более «истинной» сущностью жизни; подобно греку поздней эллинской культуры, Достоевский «не в состоянии тешиться обманчивым покрывалом Майи, блеском и радостью призрачного реального мира. Он теперь видит ужасы и скорби жизни, видит мир раздробленным, растерзанным; видит и первопричину мирового страдания – *principium in dividualionis*, расчленение первоначального, единого Существа на отъединенные, несогласимые между собой «явления». В пределах прежнего жизнепонимания для человека нет возможности согласить чудовищные противоречия жизни, покрыть их каким-либо единством. Смысл жизни теряется»¹.

Жизнь хранит в себе глубокую тайну: ее можно принять, когда одна сторона ее сущности – дионисийская – не представлена в сознании человека. Жить возможно только аполоновским мирочувствованием: что бы ни происходило вокруг – ужасы, катастрофы, несча-

¹ Вересаев Викентий Викентьевич. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом: Апполон и Дионис (о Ницше). – М.: Политиздат, 1991. – С. 191.

стью, смерть – человек не должен принимать все это слишком близко. Он отчужденно взирает на трагическую сторону действительности, как будто бы это его не касается. Чудесна эта тайна Апполона, которой живет все живое: человек видит ужасы, скорби, страдания, которые его окружают, но его переживания этой безысходности уходят на задний план, рассеиваются и исчезают бесследно. Человек в состоянии избытка жизненных сил и не помышляет обнаружить выход из этой ситуации – он находится в заторможенном состоянии и стряхнуть с себя это наваждение не в состоянии. Ярко суть этой апполоновской тайны жизни рисует Толстой в своей «Исповеди». «Не нынче завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся, – раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить, вот что удивительно! *Можно жить только, покуда пьян жизнью*, а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это – только обман, и глупый обман! Вот именно, что ничего даже нет смешного и остроумного, а просто – жестоко и глупо».

Итак, важнейшая тайна апполоновской жизни – тайна, открывающаяся в минуты тяжелых, мучительных раздумий великими мыслителями, – гласит: *«Можно жить только, покуда пьян жизнью...»* Человек в состоянии жить, пока он слеп и глух ко всем горестям и скорбям жизни. «Человека ждет неизбежная смерть, несчастные случайности грозят ему отовсюду, радости непрочны, удачи скоропреходящи, самые возвышенные стремления мелки и ничтожны перед грозным лицом вечности, – а человек ничего этого как будто не видит, не знает и кипуче, ярко, радостно осуществляет жизнь. Когда же человек «протрезвляется», когда исчезает в нем этот ясный, беспохмельный хмель, вызываемый непосредственно силою жизни, то для человека ничего уже не остается в жизни, ему нечего в ней делать – разве только ему удастся обрести для себя какой-нибудь другой хмель. И все существо Диониса, вся огромная заслуга его заключается именно в том, что он несет упадочному человеку свой временный хмель, как замену выдохшегося из души подлинного длительного хмеля жизни»¹.

¹ Вересаев Викентий Викентьевич. Живая жизнь... – С. 262.

Человек обречен на свою конечность; он понимает, что «прекрасное лицо» любимой «словно маска, наклеплено на голый, глупо ухмыляющийся череп». Каждому человеку суждено за чертой жизни превратиться в «ужасный смрад»; как и возлюбленная Бодлера, он будет «плесневеть среди скелетов», и «черви станут пожирать» его «поцелуями». Лесной демон Силен хохочет в лицо царю Мидасу и открывает ему страшную истину жизни: высшее счастье для человека – не родиться вовсе; то, что ему остается в жизни – поскорее умереть. Смерть, склоняясь к человеку, глумливо шепчет ему на ухо: «Ты умрешь. В какую бы сторону ты ни пошел, каждый твой шаг – приближение к смерти». Открывающаяся в жизни каждого человека «истина» сама по себе способна привести его в состояние смертельного шока; это же «истина» вводит его в такой мир, который находится уже за чертой его бытия, и потому не может быть до конца постигнут его разумом – переход в потустороннюю действительность требует перерождения человека, ибо смерть-ничто не имеет точек соприкосновения со всем живущим. Но человек вместо того, чтобы кричать, корчиться в конвульсиях, спокойно взирает на свою судьбу – конечное существование; он может жить только при одном условии – по возможности вытеснить страх смерти из сферы своего сознания и сделать идею смерти мирным спутником своей жизни.

Но лишь отдельным мудрецам удастся вырваться из плена этого полузабытья, и только они в состоянии выразить всю абсурдность и ужас человеческого существования. Ницше сознает великое значение, какое имеет для жизни невосприимчивость ко всем жизненным ужасам. Шопенгауэр, иронично взирающий на действительность, говорит: «Ваше счастье – не больше, как «счастливый сон нищего». Проснитесь! Вы не понимаете, что время, пространство – лишь обман сознания. Пока вы сами – твердая воля к жизни, пока вы подтверждаете жизнь, до тех пор все страдания, где бы и когда бы они ни случались, даже все лишь *возложенные* страдания, все это – *ваши* страдания. Только помутнение вашего ума мешает вам почувствовать вашу неотрывную связь со страдающей вселенною и несвержимое владычество страдания в жизни». Много бездн и ужасов открывается человеку в жизни и познании, но он «пьяный от жизни», от ее «избытка сил» надежно защищен «прочным колоколом

неведения». Только при такой тональности возможна человеческая жизнь.

Но человек не только привыкает к ужасам жизни; его *влечет* ко всему темному и страшному, пределом которого является сама смерть. Человеку хочется заглянуть смерти в глаза, ощутить на себе ее смрадное и леденящее дыхание, вступить в борьбу, имея «один шанс на двоих». «Есть ли у вас мужество, братья мои? Неустрашмы ли вы? Мужествен тот, кто знает страх, но одолевает страх, кто смотрит в бездну, но с гордостью. Кто смотрит в бездну, но орлиными глазами, кто орлиными когтями *хватает* бездну: вот кто мужествен!» (Ницше). И если заглянет человек в потаенные и подсознательные уголки своей души, то многое откроется ему чудовищного и жуткого, что скрывается там. Под тонким покровом рационального бушует темный хаос, идет бесовская пляска страстей и животных инстинктов человека; там открываются ему «колокола» — мир, находящийся по ту сторону восприятий и представлений, — мир смерти, заглянув в который у человека «бледнеет лицо, замирает сердце и, как у пьяного, кружится голова от жуткой радости, судорожно сотрясающей все существо человека».

Слышишь, в воздухе ночном
Чугуном
Колокола реквием разносится кругом?
В замолкающих ночах
Нам в сердца вливает страх
Угрожающе-спокойный, ровный тон.
Каждый звук из глотки ржавой
Льётся вдаль холодной лавой,
Словно стон.
Это только тем не больно,
Кто живет на колокольне
Под крестом,
Тем, кто жизнь проводит в звонах
Монотонно-приглушенных,
Кто восторг находит в том,
Что ночной порою нам
Камни катят по сердцам!

Не мужчины и не женщины они, а звонари,
И не звери и не люди все они, а упыри!

А король их тот, кто звоном
Слышит, славит иступленно

Торжество колоколов!

Ходит грудь его волною,

Пляшет он, смеясь и воя,

Под пеан колоколов!

Ритм размеренный хранит он.

В ритме древних рун звонит он,

В торжестве колоколов,

Колоколов!

Он, в гуденье голосов,

Колокольных голосов,

Ритм размеренный храня,

Этим звоном похоронным

Упивается, звоня,

Рад гуденью голосов,

Колокольных голосов,

Рад биенью голосов,

Колокольных голосов,

Колокольных, колокольных, колокольных,

колокольных,

Колокольных голосов,

И рыданиям, и стенаньям колокольных голосов!

(Э. По)

Открывший для себя эту «истину» уже не может отказаться от свободы к страданию, от «самостоятельного хотения» риска и игры со смертью. Широкий человек, он жаждет жизни без ограничений, когда бы граница между добром и злом, между идеалом Мадонны и идеалом содомским была стерта. Радостно человеку стоять над бездной, смотреть в нее, а еще радостней – броситься в нее вниз головой.

Есть упоение в бою,

И бездны мрачной на краю,

И в разъяренном океане,

Средь грозных волн и бурной тьмы,
И в аравийском урагане,
И в дуновении Чумы.

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья -
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обрести и ведать мог.

(А.С. Пушкин)

Страх и страдания, приносящие человеку наслаждения, говорят о разрушении целостности человека и рождении «дисгармонии» человеческого бытия. Именно эта сторона жизни интересует Достоевского. Его не привлекает мир красоты, светлая и радостная сторона жизни; есть нечто более важное и значительное – падение человеческой души, «странная дисгармония жизни», заслоняющая собой чистые краски и стройные звуки внутреннего мира личности. Никакая гармония не способна выразить жизнь упадочной души, жадно тянущейся к мраку и бездне жизни. «И Достоевский последовательнее Ницше. Он готов откровенно заявить: к чёрту гармонию! Не верю я в нее и не хочу для себя, – пусть она останется аих анітаих domestiques»¹. Отсюда проистекает та субъективность произведений Достоевского, которая не позволяет поставить его рядом с другими художниками. В романах писателя говорится о «нестерпимых мучениях человеческой природы», о том, что их «невозможно выносить»; Достоевский призывает найти пути выхода из этого «неутолимого страдания».

В относительно благополучные периоды общественной жизни тема страдания, вины, преступления покажется неактуальной. Но как только круто изменится направление исторического движения и общество будет ввергнуто в состояние кризиса, социальной нестабильности, антагонизма и напряжённости – в «смутные» эпохи, – идея человека с его непостижимым миром души вновь окажется со-

¹ Вересаев Викентий Викентьевич. Живая жизнь ... – С. 265.

временной и понятной новому поколению. Туда, куда зовет Достоевский – «в мир искажения и страдания, к рассмотрению самих швов, которыми скреплена природа, можно пойти действительно, забыв и мир красоты, открываемый в искусствах и поэзии, и холодные сферы науки, слишком далекие от нашей бедной земли, которой забыть мы никак не можем. Ведь идти туда – значит удовлетворить глубочайшим потребностям своего сердца, которому как-то сродни страдание, оно имеет необъяснимый уклон к нему; и пойти с такою целью – это значит ответить на главный запрос ума, который он снова и снова высказывает сквозь все, чем пытается развлечь его наука и философия»¹.

Итак, тема Великого Инквизитора – это тема человеческой души, внутреннего мира личности; в человеке изначально, как некий его атрибут, присутствуют «разложение» и «преступление»: неуемная жажда власти, необузданное желание повелевать другими, стремление к социальному реформаторству и переустройству общества из побуждения сделать всех людей «счастливыми»; в осуществлении этой цели человек не останавливается ни перед какими средствами – вплоть до преступления; в человеческой душе скрываются злые и эгоистические начала, ожидающие благоприятных возможностей для своего полного проявления; для человека характерно высокомерие и пренебрежение к себе подобным: возвысившись над людьми, Инквизитор один только знает, чего желают обездоленные массы; в духе Инквизитора скрывается ложь, ложное богоподобие: придав своему облику божественный вид, Инквизитор в действительности способен давать только ложные обещания «счастья, покоя и ежедневной сытости»; дух Инквизитора вырастает из идеи покорительства: всякому Инквизитору не достаточно повелевать людьми, его воля распространяется далее во вне и стремится подчинить и преобразовать природу; для достижения этой цели он использует науку, абсолютизирует её данные и полагает, что только она способна разрешить все проблемы, встречающиеся на жизненном пути человечества; идея Инквизитора – это отсутствие любви к человечеству, к другим людям; Инквизитор под видом любви и заботы выражает полное пренебрежение к людям, полагая, что они не

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе ... – С. 62.

способны самостоятельно устроить свою жизнь; видя в них слабых существ, он берет на себя всю заботу по их обустройству, когда бы они превратились в тип *среднего и безличного* рабочего человека.

Великий Инквизитор имеет другое имя – Антихрист; это не просто синоним, заместитель изначального имени, но такое слово, в котором выражается вся сущность идеи – борьба с Христом как выразителем высшего мира по сравнению с земной действительностью. Его мир есть идеал всех помыслов и конкретных действий, которыми живет человек в посюстороннем мире. Как бы ни был устроен человек в земной жизни – достиг «счастья, покоя и ежедневной сытости», – он все равно остается до конца не удовлетворенным, стремится куда-то ввысь, в заоблачные дали, где находит для себя мир красоты и гармонии. Но другие силы тянут его назад, в юдоль повседневной действительности, когда его способность выходить в бесконечность и вечность низводится до простейшего отражения и осмысления только материальных потребностей. Такие силы и олицетворяют собой Антихриста. Что есть Антихрист? «Слово это «антихрист» есть греческое, сложено от «анти» и «Христос», то есть противник Христа. Всякого же противника, гонителя, врага или супостата Христова можно назвать антихристом. И таковыми антихристами были многие, начиная от времен апостольских и доньше: Симон-волхв, Нерон, Максимилиан, Юлиан, Арий, Македонский, Несторий, Савеллий, Аполлинарий, Магомет. Эти и прочие были антихристами, потому что противились Христу, истинному Богу нашему: одни мучением рабов Христовых за веру Христову, другие же злочестивым учением не исповедующие его как истинного Бога»¹.

Инквизитор, как он нарисован в романе Достоевским, – «Это девяностолетний почти старик, высокий и прямой, с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых еще светится, как огненная искорка, блеск. О, он не в великолепных кардинальских одеждах своих, в каких красовался вчера перед народом, когда сжигали врагов римской веры, – нет, в эту минуту он лишь в старой, грубой мо-

¹ Яворский Стефан. Знамена пришествия антихристов и кончины мира // Антихрист (из истории отечественной духовности): Антология.-М.: Высш. шк., 1995. – С. 37.

нашеской своей рясе. За ним в известном расстоянии следует мрачные помощники и рабы его и «священная» стража». Так может нарисовать художественный образ писатель – представить общие и типические черты в конкретной и чувственной форме. По-иному создает этот же образ философ, для которого идея Инквизитора – внутреннего мира человека с его «искажением и страданием» – открывается в сфере отвлеченного и метафизического мышления. «Дух Великого Инквизитора жил и в католичестве, и вообще в старой исторической церкви, и в русском самодержавии, и во всяком насильственном, абсолютном государстве, и ныне переносится этот дух в позитивизм, социализм, претендующий заменить религию, строящий вавилонскую башню. Где есть опека над людьми, кажущаяся забота о их счастье и довольстве, соединенная с презрением к людям, с неверием в их высшее происхождение и высшее предназначение, – там жив дух Великого Инквизитора. Где счастье предпочитается свободе, где временное ставится выше вечности, где человеколюбие восстает против боголюбия, – там Великий Инквизитор. Где утверждают, что истина не нужна для счастья людей, что можно хорошо устроиться, не ведая смысла жизни, – там он. Где соблазняется человечество тремя искушениями дьявола – превращением камней в хлеба, внешним чудом и авторитетом, царством мира сего, – там Великий Инквизитор. В разных, часто противоположных, образах скрывался этот дух Великого Инквизитора, это образование в мире и воплощение в истории злого начала, коренного метафизического зла: оно равно проявляется и в старой церкви, отрицавшей свободу совести и сжигавшей еретиков, поставившей авторитет выше свободы, и в позитивизме – религии человеческого самообожествления, предавшей высшую свободу за довольство, и в стихии государственности, поклонившейся кесарю и мечу его, во всех формах государственного абсолютизма и обоготворения государства, отвергающего свободу человеческую и опекающего человека как презренное животное, и в социализме, поскольку он отверг вечность и свободу во имя земного устройства, земной равной сытости человеческого стада»¹.

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... – С. 136.

Из сказанного можно сделать вывод, что Великий Инквизитор по своей объективной роли в истории оказывается Антихристом. «Антихрист противостоит Христу как историческая сила, которая Его отвергает, неустанно борется против Него и постоянно увечит Его исторические деяния»¹. Среди сущностных черт, раскрывающих его нутро и структуру его духа, следует назвать отсутствие любви к Богу и людям. Вера и любовь, разум и сердце в Антихристе существуют раздельно. Антихрист вовсе не *атеист*; он, обладая большим умом, верит в Бога. «Сознавая в самом себе великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: добро, Бога, Мессию»². Хотя Антихрист признает Бога, его вера построена на голом разуме, но не на любви – любит он только самого себя. Соловьев подчеркивает, что Антихрист «верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя» (там же, с. 112-113). Антихрист в действительности не знает Бога, ибо Бог есть любовь; утрата любви означает утрату связи с Богом, поскольку любовь и себялюбие исключают друг друга.

Себялюбие поворачивает взгляд от внешнего мира, от бытия на самого себя и делает предметом мышления исключительно собственное Я, заслоняющее все остальное. В своей необузданной гордыне и дерзкой самонадеянности человек теряет реальную связь с действительностью и жаждет подняться «на самые вершины бытия»; в своей неумейной страсти он стремится «воздвигнуть свой престол над звездами». Но подобные планы способны осуществиться только в области психологического, в области настроения и переживания; человек остается замкнутым в себе, живет только в мире своего сознания и все, что в нем происходит, не имеет отношения к онтологическому миру – лишено «онтологической силы», а потому не высвобождает Антихриста из мира сотворенного. Все, что им создано, в действительности относится к *небытию*. Любовь направлена во вне, к другому; истинно любящий ищет другого – образ Божий в иной личности. По своей сущности любовь всегда

¹ Машейна А. Тайна подлости // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология. – М.: Высш. шк., 1995. – С. 351.

² Соловьев В.С. Краткая повесть об антихристе // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология. – М.: Высш. шк., 1995. – С. 112.

устремлена на бытие – мы стремимся к другому как своему оригиналу. Подлинное бытие предполагает *общение*, связь двух личностей, и в этом заключается его полнота. Мнимое бытие (небытие) лишено данного общения, ибо в жизни человек сосредоточивается только на самом себе, ищет бытие в себе и не видит окружающего его мира. Влюбленный в себя Антихрист фактически оказывается безбожником, *атеистом*; у него нет почвы, нет бытия – он от него убегает, оставаясь одиноким и единственным, – т.е. *солипсистом*, сжигающим «огнем ненависти» все мосты, соединяющие его «с миром и человеком».

Личность Великого Инквизитора одинока и трагична: в своей опеке над людьми, заботе о их счастье и благополучии, понимаемым как «равная сытость», как желание «хлебом земным заглушить тоску по хлебу небесному» (Бердяев), он поднимается над людьми, полагает, что только он один знает, куда надо вести человечество и вступает на путь борьбы с Христом. Если произведения Достоевского, как считают Мережковский и Вяч. Иванов, не романы, но трагедии, то легенда «Великий Инквизитор» самая трагическая из них, а образ Великого Инквизитора – самый трагический в мировой литературе. Этим трагическим смыслом преисполнена вся человеческая история: она есть постоянная борьба свободы и духа пустыни, добра и зла, духовности и материи, смысла и бессмыслицы, глубокого содержания и пустоты. Великий Инквизитор есть символ всего человечества, неустранимого начала, которое присутствует во всех человеческих начинаниях. Вся история христианского мира, говорит Бердяев, есть непрерывная борьба Христа – начала свободы, смысла, высшего начала в человеке и жизни вечной с тремя искушениями дьявола. Древний Антихрист наносил удары по духовной области человеческого существования. «Новый антихрист принимает духовный образ и становится таким образом исторической силой. Он покидает пустыню и идет в культуру, в философию, в искусство, государство, хозяйство и вселяется в эти области так же прочно, как некогда вселился в плоть человеческую. И теперь, как и прежде, дьявол делает удивительные вещи через физическую природу человека, он делает «великие знамения и чудеса» (Матф. 24,24) в духовном мире, «чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (4,24). Человек-христианин не есть человек природы. По-

тому, что антихрист не есть лишь сила природы. Сегодня он действует не как медик или маг, но как философ, художник, политик, государственный муж или руководитель хозяйства. Поэтому судьба духа человека – важнейшая, хотя и самая трудная задача периода истории после Христа»¹. Великий Инквизитор присутствует буквально в каждом человеке, фанатично одержимом какой-либо идеей. Страстное желание устроить мир по-своему, увидеть проблему в таком свете, когда иные точки зрения не берутся во внимание, великий соблазн поставить себя над другими, даже если для этого нет необходимых и достаточных способностей, неверие в других людей неизбежно рождает дух Великого Инквизитора. «Во всяком довольном позитивисте наших дней сидит маленький Великий Инквизитор, в речах иных верующих социал-демократов звучат знакомые голоса маленьких великих инквизиторов, живет дух его во всех фанатиках земного устроения, земного благополучия, во всех защитниках земной крепости во что бы то ни стало»².

Тема Великого Инквизитора в таких ее важнейших аспектах, как три вопроса, три искушения, в которых «совокуплена в одно целое и предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на всей земле» – такие «обжигающие мысли», как проблема Бога, смысла жизни, свободы и ответственности, любви и ненависти, добра и мирового зла, бескорыстия, чистых помыслов и материальной корысти, обольщения властью, государственностью, стихийности и пустоты толпы и коварства вождей и т. д., – достаточно хорошо исследована вышеназванными мыслителями. Нет смысла возвращаться к этим вопросам. Вместе с тем в этом широком идейном пространстве, великолепно и мастерски освещенном гениями русской мысли, остался вопрос, нуждающийся в своей проработке. Не то, чтобы данный вопрос был неизвестен совсем – вечные метафизические вопросы существуют от века – совсем нет; как представляется, вопрос этот не был увязан напрямую с темой Великого Инквизитора. Он рассматривался сам по себе, в то время как тема Великого Инквизитора насквозь прониза-

¹ Мацейна А. Тайна подлости ... – С. 356.

² Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... – С. 139.

на его содержанием. Имеется в виду проблема метафизики и трансценденции: Христос пришел к людям со словами «нездешней свободы» и напоминанием о вечном предназначении человека, в то время как Инквизитор борется с Христом, соблазняя людей царством земным. «Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия» разговаривал с Христом в пустыне и «искушал» Его; об этом известно Инквизитору из старинных книг. По мнению Инквизитора, «Могучий и умный дух в пустыне» задавал вполне резонные вопросы: «Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся, – ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хоть и вечно трепещущее, что Ты отымешь руку Свою и прекратятся им хлебы Твои». Но Ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебом? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя дух земли, и сразится с Тобою, и победит Тебя, и все пойдут за ним, восклицая: «Кто подобен зверю сему, он дал нам огонь с небеси!» Знаешь ли Ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, и есть лишь только голодные. «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» – вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против Тебя и которым разрушат храм Твой».

Народ есть «смердно-грешное» создание, но одновременно младенчески любящий Его; человек есть «слабосильный бунтовщик», не знающий, как ему поступить со своей свободой; как «жалкие создания», люди спешат избавиться от свободы и передать этот «дар свободы» со словами: «Лучше поработите нас, но накормите нас» тем, кто их успокоит. Хорошо знающий истинную сущность человека, Великий Инквизитор искренне недоумевает относительно поступка Христа. «Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и

вечно неблагодарного людского племени с земным? И если за Тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного?» Непосильность для простого человека ноши под названием «хлеба небесного» – мира ценностей, находящегося по ту сторону его бытия, земной эмпирической действительности и по этой причине отвлеченного и непонятного, никак не влияющего на практическую обустроенность его «здешней» жизни, объективно толкает его на нижестоящую ступень социального бытия – побуждает добровольно «преклониться» перед тем, что естественно и очевидно, что доступно его обыденному материалистическому разумению. «Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как оставшись свободным, сыскать поскорее того, перед кем преклониться. Но ищет человек преклониться перед тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее перед ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, перед чем мне или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились перед ним, и чтобы непременно *все вместе*».

Великий Инквизитор в лице института католической церкви поступает иначе: разгадав тайну людей, – «они порочны и бунтовщики», – он рассуждает здраво и дает им «знамя хлеба земного». В «хлебе земном» есть бесспорное преимущество: кто его дает, тот и получает полную поддержку и доверие. Зачем человеку недостижимые идеалы, призрачная мечта, аскетизм и вечное служение высшим ценностям, когда ему хочется иметь материальные блага «здесь» и «теперь»; жизнь дается один раз и она слишком коротка, чтобы тратить ее на пустые мечтания, в лучшем случае могущие пригодиться следующим поколениям, когда его уже давно не будет. На такой безрассудный шаг человек добровольно никогда не согласится. Социализм и коммунизм – прекрасная идея; но чтобы реально воплотить эту мечту в жизнь, от человека требуется нечто такое, на что он не способен в принципе, ибо есть по сути дела «слабая душа», не могущая принять столь «страшных даров»: ему надо любить других людей больше, чем себя, быть постоянно честным и правдивым, не думать о личном благополучии в ущерб другим,

совести человеческой раз навсегда – Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступили как бы и не любя их вовсе, – и это кто же: Тот, Который пришел отдать за них жизнь Свою! Вместо того, чтоб овладеть людской свободой, Ты умножил её и обременил её мучениями душевное царство человека веки. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона – свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ пред собою, – но неужели ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора?»

Человек «слабее и ниже создан», чем думал о нём Христос, а также мудрецы во все времена, начиная от Платона и кончая Лениным, когда предлагали ему осуществить вековые мечты о земном рае. «Может ли, может ли он исполнить то, что и Ты? Столь уважая его, Ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком много от него и потребовал, – и это кто же, Тот, Который возлюбил его более самого Себя! Уважая его менее, менее бы от него и потребовал, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. Он слаб и подл. Что в том, что он теперь повсеместно бунтует против нашей власти и гордится, что он бунтует?»

После дьявольского прельщения и искушения, длившихся шесть лет к ряду, народ оказался в жестких тисках буржуазной демократии. Очнувшись от магических чар очередных обещаний, он обнаружил, что не является ни свободным, ни самостоятельным хозяином собственной жизни, а блестящие витрины магазинов вовсе не для него. В новом обществе ему уготовано одно место – стойло, из которого выпускают в строго назначенное время – в избирательную кампанию, посредством которой власть имущие руками трудящихся укрепляют свои руководящие позиции. Ничто не может повлиять на исход выборов: кандидаты заранее определены, за них выложены огромные средства и кто бы ни пришел к власти, от этого ничего в обществе не меняется. Иллюзия многопартийности, поддерживаемая в массовом сознании, срабатывает тем вернее для господствующего класса, чем в действительности власть буржуазии фак-

тически является монопольной и однопартийной. Много лжи и неправды в буржуазной общественной жизни, либеральный буржуазный демократизм переживает острый кризис, но от этого не становится слабее, ибо адекватен массовому сознанию: образы земной действительности ближе и понятнее человеку, чем «хлебы небесные» — мир свободы и вечности, говорящие о его подлинном предназначении в мире. «Слишком, слишком оценят они, что значит раз и навсегда подчиниться! И пока люди не поймут сего, они будут несчастны. Кто более всего способствовал этому непониманию, скажи? Кто раздробил стадо и рассыпал его по путям неведомым? Но стадо вновь соберется и вновь покорится, и уже раз навсегда. Тогда мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они созданы. О, мы убедим их наконец не гордиться, ибо Ты вознес их и тем научил гордиться; докажем им, что они слабосильны, что они только жалкие дети, но что детское счастье слаще всякого. Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке. Они будут дивиться и ужасаться на нас и гордиться тем, что мы так могучи и так умны, что могли усмирить такое буйное тысячемиллионное стадо. Они будут расслабленно трепетать гнева нашего, умы их оробеют, глаза их станут слезоточивы, как у детей и женщин, но столь же легко будут переходить они по нашему мановению к веселию и к смеху, светлой радости и счастливой детской песенке. Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи перед Богом. И не будет у них никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей — все судя по их послушанию — и они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные тайны их совести — все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостью, потому что оно избавит

их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного. И все будут счастливы ... Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною».

Великий Инквизитор говорит «мы» – «мы», которые обманом доверчивых людей и возьмем на себя заботу о их счастье и благополучии, а также во имя этого примем на себя наказание за их грехи. «В обмане этом и будет заключаться наше страдание, ибо мы должны будем лгать ... И мы, взявшие грехи их для счастья их на себя...» Кто эти «мы», которые берут на себя право распоряжаться судьбами людей? Представляется, что «мы» – это любая сила и власть, не совпадающая с производительным, трудящимся населением. Всякая до сих пор известная власть поднимается над народом и управляет трудящимися посредством узурпации властных полномочий. Власть существует для власти: у нее свои интересы, свои «тайны», свои средства; она может существовать благодаря отчуждению и управлению, но не самоуправлению. Всякий государственный чиновник чувствует себя вне контроля и досягаемости со стороны подчиненных благодаря отделению государственного управленческого аппарата от народного самоуправления, не нуждаясь в этом отряде людей – «синекуре бездарных бездельников» (А. Жид). В каждом государственном чиновнике просматривается Великий Инквизитор – маленький или большой, в зависимости от места, которое он занимает. Поэтому «мы» – это вовсе не «только способ выражения», не только «художественный образ», как думает Бердяев, но вполне реальная действительность; к ней можно подходить и с конкретно-исторических, и с метафизических позиций, понимая образ Инквизитора как тайну *«окончательного небытия, отрицание вечности, неверие в смысл мира, в Бога»*¹.

И еще одно уточнение. Бердяев написал свою статью в 1907 году, когда мировая история еще не воплотила целиком дух Великого Инквизитора в социальную жизнь. Ни в позитивизме, ни в социализме, ни в зачинающейся религии земного человечества, писал Бердяев, «нет еще той картины, которую рисует Великий Инквизи-

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... – С. 149.

тор»; люди еще только захотели, чтобы «избавили их от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободно-го»; предмирное, метафизическое начало зла, небытия и рабства «находится в состоянии исторической текучести, дух Великого Инквизитора не имел еще окончательного и предельного воплощения, он сокрыт, его нужно разоблачить под разными масками»; люди, зараженные духом Великого Инквизитора, начинают бунтовать, обоготворять себя и человечество, что объективно приводит их по закону мистической диалектики к «обоготворению одного сверхчеловека». «Что-то похожее мелькает уже в лицах масс, загипнотизированных самыми революционными и по-видимому освободительными идеями. Человечество, превратившись в стадо, успокоится, перестанет кичиться, поклониться в конце Великому Инквизитору, и будет восстановлено единовластие» (там же, с. 150).

По прошествии века – после двух мировых войн, множества революций, локальных конфликтов, ставших фактически перманентной вооруженной борьбой; после нарушения паритета сил в мире в пользу одной сверхдержавы, в действительности оказавшейся «империей зла» по своей роли в современной общественно-политической и экономической жизни; после разделения стран мира на бедных и богатых, благодаря политическому и экономическому диктату; после культурной интервенции Запада, пропагандирующей культ силы и власти капитала – современное человечество переступило закон природы об абсолютном значении личности. В современной культуре личность утратила свою самоценность и самодостаточность и превратилась в простой объект манипулирования: ее можно физически уничтожать в концентрационных лагерях, ограничивать в правах в резервациях, устанавливать для нее желаемый распорядок жизни посредством «миротворческой деятельности» в завоеванных странах, устранять через заказное убийство, проводить на ней клинические эксперименты, регулировать рождаемость посредством снижения жизненного уровня, контролировать личную и общественную жизнь с помощью компьютерной системы и т.д. «Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе, как птенцы к наседке. Они будут дивиться и ужасаться на нас и гордиться тем, что мы так могучи и так умны, что смогли усмирить такое буйное тысячемиллионное стадо.»

Со всей определенностью можно заявить, что дух Великого Инквизитора полностью воплотился в XX веке. Та картина, которую рисует Антихрист, осуществилась в полной мере. И пусть в нашей эпохе не найти Великого Инквизитора в одном образе – он распался на множество маленьких великих инквизиторов, – «охранение тайны, сокрытие смысла жизни во имя счастья людей, во имя построенного для них здания – вот глубокая тенденция, проявляющаяся на разных концах современной культуры» (там же, с. 151).

Итак, современное устройство жизни обещает человеку существование без «хлеба небесного» – без Бога, либо с таким Богом, который был бы *полезным* в современном постиндустриальном мире (протестантский Бог), без высшей идеи, временность без вечности, жизнь без смысла. Великий Инквизитор как выразитель духа обыденности и повседневности в современной культуре – этого «хлеба земного» – борется с Христом явно и скрыто за утверждение идеалов другого порядка: в том случае, когда не требуется вечная истина и мировой смысл жизни, для людей более важными становятся польза, материальный успех, богатство, знание законов природы, с помощью которых можно эксплуатировать природу, превращать камни в хлебы и создавать технику; не нужной оказывается метафизическая свобода, поскольку гораздо предпочтительнее становятся счастье и благополучие в земной жизни; в обществе, где все мечтают о сытости – наживе и капитале – для любви не остается никакого места – и без нее можно создать обобществленные формы жизни посредством насилия и принуждения. Страшно звучат зловещие слова Великого Инквизитора – современных устроителей счастья в буржуазном обществе: «мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы ... Тихо умрут они, тихо угаснут во имя Твое, и за гробом обрящут лишь смерть». В этих словах звучит презрение к личности, неверие в творческие способности человека. Для всех современных устроителей земного счастья не существует личности с ее неповторимым внутренним миром, всякая ценность человека утрачена – остался голый, холодный расчет и тупое желание реформаторства, ради него самого в области социальной жизни. Те общественные отношения, которые выстраиваются в результате подобного реформаторства, только разрушают личность, делают ее *безличной*; в конечном

счете во всей этой «социальной инженерии» можно наблюдать утрату абсолютной ценности и предназначения личности и превращение ее в *средство* при осуществлении целей, абсолютно чуждых и далеких ее непосредственным жизненным интересам.

Великий русский мыслитель Бердяев связывал демонический дух Великого Инквизитора со многими явлениями современной культуры – демократизмом, позитивизмом, оккультизмом, социальной религией или религией человеческого, религией земного. Особенно указывал он на связь Антихриста с социализмом как «позитивной религией человечества». Социализм идет по пути принудительного устройства общественной жизни, пытается насильственным способом создать благополучие. Различие позитивизма и марксистского социализма состоит в том, что философия науки стремится «устроить землю вне неба» теоретическим путем, научный коммунизм утверждает демократию «против высшего призвания человечества и прав его на вечность» практическими действиями. Позитивизм и марксизм сходятся в том, что пытаются научно разрешить данную проблему: они оба постигают сущность человека социологическим способом, не ведают метафизического подхода к разрешению «тайны» человеческого бытия – высшего предназначения человека в мире, не допускают неразрешимых проблем в социальной жизни, ориентируют людей на прагматическое, подменяют свободу авторитетом, отрицают религию, стремятся создать насильственное благополучие.

Многое, или практически все, в этой критике справедливо. Данная теоретическая умозрительность (напоминаю, статья написана в 1907 г.) получила подтверждение в практике социалистического строительства. Вместе с тем, как все умозрительное, эти рассуждения лишь приближенно относятся к реальной жизни советского общества. В его истории были как невиданные в прошлые эпохи взлеты человеческого духа, опалившего своим революционным огнем новейшее время, так и падения, омрачившие героическую и самоотверженную борьбу народа самостоятельно устроить свою жизнь – создать общество на началах самоуправления. Думается, что наиболее полно дух Великого Инквизитора находит себя не в социалистическом, а в современном буржуазном мире. В нем человечество начинает существовать как «человеческое стадо», и слабость его

«эксплуатируется в дьявольских целях». В системе рыночных и товарно-денежных отношений в *принципе* и *по определению* не может быть любви и уважения к личности, без чего она существовать не может; человек как личность раскрывает себя в мире высшего и трансцендентного опыта – на уровне «Божественной простоты» и «Божественного отдохновения», где есть чувство любви и который буржуазная культура упраздняет за ненужностью. Для человека современной культуры в его духовном опыте остается только рациональный уровень – то, что называется рефлексией, да еще уровень внешних чувств и эмоций. Их оказывается вполне достаточно, чтобы вступать с другими личностями в общения, основанными на товарно-денежных отношениях, безнравственных или внеморальных по своей сути. Неудивительно, что в буржуазном обществе нет ответственности и заботы людей друг о друге – за все, что происходит в жизни, никто не отвечает. «... человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, и есть лишь только голодные».

Означает ли, что поворот общества к земному, материальному, что мы наблюдаем сегодня – желание превратить камни в хлебы, построить новую вавилонскую башню, обрести «скотоподобное счастье», забыть религиозную свободу и религиозный смысл, довериться ложной заботе государства, погрузиться в «суету земного устройства» – свидетельство окончательного отказа людей от идеи метафизики и трансценденции? Будет ли означать соблазн «царством земным» – тяга к полезному, временному, неподлинному, что создает земное благополучие и успокоение сытостью, отпадение человечества от проблем вечности, смысла и предназначения его в мире – полное отрицание идеи абсолютной свободы, «отпадение мировой жизни от мирового смысла», постижение человеком самого себя только на уровне социологии и эмпирии, когда бы его внутренняя сущность, открываемая в мире высших метафизических смыслов, осталась для него скрытой? При всем повороте современной культуры в пользу материального, когда «физическая экзистенция» становится высшей целью, во имя которой «будет принесена в жертву истина, свобода, любовь, красота и все остальное – «духовное», когда «хлеб станет содержанием высочайшего и окончатель-

ного человеческого счастья»¹, сделать отрицательный вывод невозможно. При всей слабости идеи абсолютной свободы и метафизики вечности, что мы видим сегодня, исчезнуть совсем она не может. «Мы же говорим: слово истины и свободы должно быть произнесено, хотя бы от этого рухнуло все здание человеческого благополучия, пошатнулись все старые и новые устои человеческой жизни, все царства земные, хотя бы весь эмпирический мир от этого слова полетел в бездну, распался. Так говорим мы во имя абсолютного достоинства человека, веря в смысл мира, веря в вечность, и не хотим поддерживать этот мир ложью и обманом»².

Итак, идеология инквизиторства есть бунт и борьба с религией; Великий Инквизитор не приемлет веры, основанной на искреннем чувстве любви, в то время как Христос «не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольников...»; для Антихриста предпочтительнее обман во имя власти над людьми, чем признание свободной веры, рожденной из свободного побуждения, свободного выбора и совести человека («... ибо какая же свобода, рассудил Ты, если послушание куплено хлебами?»); Инквизитор как олицетворение власти и государственности хорошо усвоил, что повелевать людьми и держать их в повиновении гораздо легче, если ограничить их существование вопросами земного устройства жизни. До тех пор, пока человек задавлен нуждой, он остается покорным («Они станут робки и станут смотреть на нас и прижиматься к нам в страхе...»), ибо нет у него возможности рассуждать о чем-то высоком – то есть быть независимым и своевольным. Поэтому всегда у власть придержащих существует враждебное отношение к свободомыслию, к собственному мнению, отличному от официального. Но нигде человек не может достичь подлинной свободы, кроме как в мире религиозной и философской метафизики. Там, куда путь ведет только через трансценденцию, открывает он для себя такую действительность, которую никогда не в состоянии отыскать в земном устройении – «физической экзистенции», состоящей из вещей

¹ Мацейна Антанас. Великий инквизитор ... – С. 109.

² Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... – С. 137-138.

и предметов материального мира. «Здесь» все прозаично и обыденно, «там» – все возвышенно и прекрасно. Только найдя в далекой потусторонней сфере, – в его душе существующей, – идеалы гармонии, красоты, справедливости, любви, свободы, добра, вечности, человек возвращается в земную эмпирическую действительность, чтобы посмотреть на нее новыми глазами и исправить в ней то уродство, которое ей присуще. Через прорыв в метафизику (религиозную или философскую) возможно обновление и перерождение самого человека; постигнув тайну собственной души, человек как дух способен на творчество, на созидание нового, до сих пор отсутствовавшего в природной действительности. Этого и боится, это и ненавидит Инквизитор; свободный человек уже ему не подвластен. Те, кто хотят повелевать, насильственным путем построить общество, где будет *«равенство всеобщей сытости»* (В. Соловьев), отрицают трансценденцию и метафизику вечности, будет ли она религиозной или философской. Метафизику религии, как и философскую метафизику можно запретить, преодолеть ее невозможно.

Непостижимая тайна человеческой души состоит в том, что человек в некоторые моменты своей жизни может прикоснуться к «мирам иным». Эти «миры иные» во вдруг пробудившемся сознании неожиданно предстают ясными, отчетливыми, ощутимыми. Мы начинаем верить, что там, «откуда не возвращается никто», есть другая жизнь, не похожая на земную; она в силу ее непостижимости и невыразимости в дискурсе представляется абстрактной, холодной и призрачной. «Вот почему человек так прилепляется к земле, так боязливо не хочет отделиться от нее; и, так как это ранее или позже все-таки неизбежно, он делает все усилия, чтобы расставание с нею было неполное. Жажда бессмертия, земного бессмертия, есть самое удивительное и совершенно несомненное чувство в человеке. Не оттого ли мы так любим детей, трепещем за жизнь их более, нежели за свою, уже увядающую; и, когда имеем радость дожить до их детей, – привязываемся к ним еще сильнее, чем к собственным. Даже в минуту совершенного сомнения относительно загробного существования мы находим здесь некоторое утешение: «Пусть мы умрем, но останутся дети наши, а после них – их дети», – говорим мы в своем сердце, прижимаясь к дорогой нам земле. Но это бессмертие,

эта жизнь нашей крови после того, как мы станем горстью праха, слишком неполна: это какое-то разорванное существование, рас-пределенное в бесчисленных поколениях, и в нем не сохраняется главного, что мы в себе любим, – нашей индивидуальности, цель-ной личности»¹. В неодолимой тяге к потустороннему, мистическо-му, трансцендентному обнаруживается духовная сущность челове-ка; никогда он не удовлетворится земным миром, не остановится перед материальными вещами – «физической экзистенцией», но бу-дет стремиться ввысь и создавать высшие идеи разума: Бог, бес-смертие, свобода воли. В этом факте вскрывается глубокая тайна человеческой души: ее сложность и невыразимость до конца ни в каком рациональном дискурсе.

Аналогичное имеет место и в отношении религии: религиозное сознание стремится постигнуть абсолютное, предельное, и это по-следнее предстает в духовном опыте человека как «сверхчеловече-ское», совершенно «независимое от конечного субъекта, но тес-нейшим образом с ним связанное»². В религии, понимаемой в ши-роком смысле слова, человек открывает для себя высшие и послед-ние *ценности*, которые он признает над собой и ставит *выше себя*. «Определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину – это значит узнать о нем са-мое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное»³. Чтобы понять внешний мир – природу и общество, – необходимо прежде постичь человека – его внутренний мир, имеющий самоценное и автономное существование по отношению к посюсторонней действительности; постижение внешнего возмож-но задним числом – через познание внутреннего, через обращен-ность на себя, когда в самом себе человек открывает такие идеи ра-зума, которые имеют надмирное содержание и в принципе не могут быть редуцированы к предметам эмпирической действительности.

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... – С. 38.

² Соловьев В.С. Статьи из Энциклопедического словаря // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т.2 – М.: Мысль, 1988. – С.436.

³ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии че-ловекобожия Л. Фейербаха) // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – С. 51.

Вместе с тем существует доктрина, согласно которой все категории человеческого разума имеют земное происхождение – земное в том смысле, что возникают исключительно эмпирическим путем, хотя это обстоятельство может и не осознаваться самим философом, и необходимо редуцируются к чувственно воспринимаемому объектом. Так понимает природу философского мышления Маркс и все марксисты. Доказательству этого положения посвящен известный параграф под названием «Тайна спекулятивной конструкции» в совместно с Энгельсом написанной работе «Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании».

В своей критике спекулятивной, гегелевской философии Маркс обрушивается на безвестного философа Шелигу (как впрочем позже то же самое проделывает Энгельс в отношении никому не известного Дюринга) и достаточно легко и просто расправляется с философией абсолютного идеализма. Эта критика более остроумна, чем глубока, более напоминает жанр журналистского эссе, чем труд серьезного мыслителя. Главный порок всей острой и шумной критики Марксом философии сознания (критицизма) заключается в том, что для этой цели он выбрал понятия, неадекватные философскому дискурсу; философская метафизика не оперирует понятиями предметной действительности, ее область интересов иная – мир трансценденции, недоступный земной действительности и существующий только в разуме человека в формах чистой мысли («хлебы небесные»), но не становящийся от этого менее значимым в практической деятельности человека.

Тайну спекулятивной конструкции Маркс пытается постичь на примере понятия «плод», имеющего вполне конкретное предметное содержание. «Когда я из действительных яблок, груш, земляники, миндаля образую общее представление *«плод»*; когда я иду дальше и *воображаю*, что мое, выведенное из действительных плодов, абстрактное представление «п л о д» (*«die Frucht»*) есть вне меня существующая сущность, мало того – *истинная* сущность груши, яблока и т.д., то этим я, выражаясь *спекулятивным языком*, объявляю «п л о д» *«субстанцией»* груши, яблока, миндаля и т.д.»¹. В этой логике рассуждения «для груши несущественно то, что она – груша,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. – С. 63.

для яблока несущественно то, что оно – яблоко». Существенное в этих вещах не их действительное, чувственно воспринимаемое бытие, а «абстрагированная... от них и подсунутая под них сущность, сущность в моем представлении «п л о д». Я объявляю тогда яблоко, грушу, миндаль и т.д. простыми формами существования, *модусами* «п л о д а». Спекулятивный разум видит во всех предметах то, что они относятся к одному классу – «п л о д». Различные по своим свойствам действительные плоды являются отныне лишь «*иллюзорными* плодами», истинную сущность которых составляет «субстанция» «п л о д».

Спекулятивное мышление, оперирующее не действительными предметами, но их абстракциями, вынуждено вновь возвращаться от них к действительности, чтобы придать видимость реального содержания своим отвлеченным понятиям. «Но насколько легко из действительных плодов создать абстрактное представление «п л о д», настолько же трудно из абстрактного представления «п л о д» создать действительные плоды. Более того, перейти от абстракции к тому, что является *прямой противоположностью* абстракции, просто невозможно, если не *отказаться* от абстракции». Здесь Маркс абсолютно прав: перейти от философских метафизических категорий к эмпирической действительности, данной человеку в его чувственном опыте, практически невозможно. Из мира трансценденции спуститься в земную действительность трудно, фактически нельзя – не хватит слов, способных описать то состояние, которое человек испытывает, поднявшись на вершины абстрактного разума. Здесь складывается парадоксальная ситуация: человек может взлететь ввысь, подняться на вершины абстрактного дискурса («*A realibus ad realiora*» – «От реального (земного) – к реальному (высшему)») и не в состоянии опуститься, не сказав, не адекватно выразив высший уровень духовного опыта, где уже нет Я, но есть состояние растворения Я в Божественном, состояние полного слияния человека с высшим и абсолютным началом. Причем следует заметить, что в границах метафизического опыта, могущего переходить в опыт мистический, не идет речь о понятиях, отражающих предметные вещи, – типа «яблоки», «груши», «миндаль», «земляника» или даже «плод»; в философии, как и в религии, разговор ведется о принципиально иных категориях – формах мысли, в которых

всякая предметность снята. Философия и религия имеют дело с сущностями, отсутствующими в земной действительности. Абсолютно прав Соловьев, когда говорит: «... истинная философия не берет своего содержания извне, а оно само в ней создается диалектическим процессом...»¹. Для него философия есть «откровение абсолютного в абсолютной форме» (там же, с. 437). Где же находит философ содержание для тех абсолютных сущностей, посредством которых осуществляет свой метафизический дискурс? Эмпирическая действительность не может стать объектом метафизического мышления, поскольку в предметном мире человек видит только конечные вещи – «яблоки», «груши», «миндаль», «землянику»; метафизическое мышление имеет дело с бесконечными сущностями, открывающимися человеку посредством трансцендирования. Их человек находит в себе, в собственном внутреннем мире посредством философских практик: интуиции, вживания, рефлексии, самосознания. Философ никогда не смотрит *во вне* и не мыслит *о чем-то*, он всегда погружен в себя, познает внешнюю действительность в соотношенности с собой – мыслит о себе и своей жизненной судьбе, когда история, природа, весь внешний мир рассматривается как часть его самого. Философия всегда *персоналистична*, она мыслит не *о чем-то*, но становится, по словам Бердяева, *чем-то*.

Спекулятивная философия, в частности Гегель, понимает всю действительность как чистое мышление. Подобный взгляд возник еще в древности и основан на идее абсолютного тождества субъекта и объекта: субъект может рассматриваться как объект, а объект способен быть субъектом. Отсюда следует, что диалектический процесс мышления есть одновременно процесс развития действительности или бытия. Истина как результат познания не принадлежит отдельно взятым субъекту и объекту: в своем самоосуществлении она присуща субъекту в такой же мере, как и объекту; истина содержит в себе все, и «нам нужно только дать ей познавать себя в нас, т.е. раскрывать свое содержание в нашем мышлении; содержание же это есть *то самое*, которое выражено и в бытии предмета»². Другими словами, то, что есть в мышлении, есть и в действительности.

¹ Соловьев В.С. Статьи из Энциклопедического словаря ... – С. 430.

² Соловьев В.С. Статьи из Энциклопедического словаря ... – С. 426.

сти; мышление есть бытие, бытие есть мышление; между субъектом и объектом нет причинной связи, но существует коррелятивная или функциональная зависимость.

Что касается Маркса, то он придал свою, оригинальную трактовку содержанию гегелевской системы философии. Он понимает диалектику субъекта и объекта в философии абсолютного идеализма исключительно как диалектику причины и следствия. Спекулятивное мышление, по его мнению, в прямом смысле порождает предметы объективной действительности, оно подобно фантастическому существу из ничего творит вещный мир. «Обыкновенный человек, – говорит Маркс, – не предполагает, что сказал что-то особенное, когда говорит, что существуют яблоки и груши. Философ же, выразив эти существующие вещи в спекулятивных терминах, сказал нечто *необыкновенное*. Он совершил чудо: из недействительной *рассудочной сущности* «плод вообще» он произвел действительные *предметы природы* – яблоко, грушу и т. д., т.е. он из своего *собственного абстрактного рассудка*, который представляется ему каким-то абсолютным субъектом, вне его находящимся, в данном случае «плодом вообще», *создал* эти плоды. И всякий раз, когда спекулятивный философ заявляет о существовании тех или иных предметов, он совершает акт творения»¹.

Итак, «тайна» философии Маркса заключается в том, что он, во-первых, является страстным сторонником философии обыденного сознания и, во-вторых, так трактует предшествующую философию в лице Гегеля, что она приобретает ложный вид. Вся история философии (за редким исключением, например, философии Просвещения XVIII века) свидетельствует, что собственно философия существует как метафизика; в течение трех тысячелетий человечество накопило богатый опыт, говорящий о том, что наряду со здравым рассудком и наукой существует особая способность человеческого разума открывать и постигать такие миры и сущности, которые находятся по ту сторону действительности. Прикосновение к ним происходит не всегда и дано не каждому; лишь гениям, великим мыслителям и поэтам в минуты творческого вдохновения, ставшим своего рода откровением, оказываются доступными такие удиви-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. – С. 65.

тельные образы, аналогов которым нет в самой реальной действительности.

О чем ты воешь, ветер ночной ?
О чем ты сетуешь безумно?...
Что значит странный голос твой,
То глухо жалобный, то шумно?
Понятным сердцу языком
Твердишь о непонятной муке –
И роешь и взрываешь в нем
Порой неистовые звуки!...

О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди,
Он с беспредельным жаждет слиться!...
О, бурь заснувших не буди –
Под ними хаос шевелится!...

(Ф. Тютчев)

От этого данные идеи не становятся иллюзиями и химерами, но играют исключительно важную роль в жизни человека. Философию в силу этого и можно представить таким знанием, которое по отношению ко всякому другому (обыденному, научному) есть «Дух Царицы Мысли».

Марксу как бы невдомек, что существует такая способность человеческого мышления, как *творческое воображение*. Без этой способности ума не может существовать не только искусство, но и философия. Метафизический разум в процессе конструирования объектов философского знания идет не от эмпирического опыта, но от *опыта воображаемого*; в нем реальная действительность замещается миром сознания, интеллектуальной игры, фантазии. Знание, извлекаемое из воображаемого опыта, прежде подвергается двух – или трехступенчатой рефлексии, и в результате складывается такая ситуация, когда реальная действительность отодвигается и как бы исчезает, перестает играть сколь-либо важную роль в философском

мышлении. Философский опыт сложен и образует многоуровневую систему абстрактных понятий: наглядные представления чувственного созерцания не играют самодавлеющую роль для философской практики, они есть лишь исходный материал для дискурсивного разума; последний извлекает из них необходимое знание, адекватное объектам метафизики. В свою очередь абстрактные, дискурсивные категории разума могут стать предметом последующей рефлексии, вследствие чего идея метафизики, как и эстетическая идея, отличается от всякой другой тем, что ей «не адекватно никакое понятие» (Кант).

Достоевскому принадлежит неоспоримая заслуга постижения внутреннего мира человека; в момент увлечения общества внешним: реформами, политической борьбой и заговорами, шумихой и подстрекательством прессы он решительно встал на сторону внутреннего, объявив внешнее второстепенным и малозначимым. Достоевский проникает в самые глубины человеческого духа, которые остаются неподвластными любой системе общественных отношений. И в осуществлении этой мысли, говорит Розанов, наша художественная литература во второй раз (имеется в виду Лермонтов и его стихотворение: «По небу полуночи ангел летел...»), опережая науку, поднимается на такую высоту созерцаний, «на которой удерживался только Платон и немногие другие»¹. В романах Достоевского литературные герои часто соприкасаются с «мирами иными». Это есть пример того, что человек делает прорыв из эмпирического мира в сферу трансценденции. В «Преступлении и наказании» Свидригайлов разговаривает с Раскольниковым на тему о привидениях и загробной жизни.

«Я согласен, – говорит Свидригайлов, – что привидения являются только больным; но ведь это только доказывает, что привидения могут являться не иначе как только больным, а не то, что их *нет*, самих по себе. Привидения – это, так сказать, клочки и отрывки других миров, их начало. Здоровому человеку, разумеется, их незачем видеть, потому что здоровый человек есть наиболее земной человек, а стало быть, должен жить одною здешнею жизнью, для полноты и для порядка. Ну а чуть заболел, чуть нарушился нор-

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе ... – С. 88.

мальный земной порядок в организме, тотчас и начинает сказываться возможность другого мира, и чем больше болен, тем и соприкосновений с другим миром больше, так что когда умрет совсем человек, то прямо и перейдет в другой мир. Я об этом давно рассуждал. Если в будущую жизнь верите, то и этому рассуждению можно поверить.

– Я не верю в будущую жизнь, – сказал Раскольников. Свидригайлов сидел в задумчивости.

– А что если там одни пауки или что-нибудь в этом роде, – сказал он вдруг.

«Это помешанный», – подумал Раскольников.

Нам вот все представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, этак вроде деревенской бани; закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится.

– И неужели, неужели вам ничего не представляется утешительнее и справедливее этого! – с болезненным чувством вскрикнул Раскольников (раньше он ничего не хотел говорить с Свидригайловым).

– Справедливее? А почему знать, может быть, это и есть справедливое, и, знаете, я бы так непременно нарочно сделал, – отвечал Свидригайлов, непременно улыбаясь.

Каким-то холодом охватило Раскольникова при этом безобразном ответе).

В этом диалоге читателю открываются странные идеи и чувства; он переживает вместе с литературными персонажами прикосновение к «новым мирам», которые до сего момента в нем присутствовали, но не были представлены в его сознании. В душе человека есть целый мир, который невозможно выразить никакими рациональными средствами; в мышлении присутствуют ясные и отчетливые идеи, но помимо них существуют такие скрытые представления, которые в рациональной логике выразить невозможно; человек их только чувствует, переживает, но они оказываются первичными по отношению к его поступкам, которые он совершает в экстремальные, исключительные моменты своей жизни. Это, своего рода:

Как бы немыслимые мысли,
Что существуют лишь как души мыслей,
Богаче, о, богаче, и страннее,
Безумней тех видений, что могли
Надеяться возникнуть в изъясненьи
На арфе серафима Израфеля.

(Э. По)

Прикосновение к «мирам иным» – то есть прорыв в трансценденцию Достоевский рисует на примере преступников. Он великолепно изображает душевное состояние преступивших закон природы – закон неприкосновенности человеческой личности. Великий мыслитель изображает «гениальную диалектику» человеческой жизни: безысходность страдания гибнущих и готовящихся погибнуть, протест человеческой души против социальной несправедливости, и наконец сам факт – содеянность преступления. Убив старуху-процентщицу, Раскольников чувствует, что вместе с ней он убил себя и разрушил природу. Совершив зло, он обнаруживает, что навсегда порвал те нити, что связывали его с посюсторонней действительностью – ничего общего с живущими, оставшимися по сю сторону преступления, у него уже нет и не будет. Но одновременно с этим, переступая по другую сторону бытия, он вступает в область мистического и иррационального опыта. Совершив преступление, упав перед другими людьми, преступник *«в каком-то одном отношении»*, напротив, поднимается над ними всеми». Смердяков – эта «тварь дрожащая» до преступления, совершив отцеубийство, говорит с Иваном Карамазовым как-то дерзко и независимо; Раскольников – *primus inter pares* среди других людей перед преступлением, становится иным, недоступным для окружающих, – только Свидригайлов (тоже убийца) может общаться с ним на равных, поскольку между ними есть «какая-то общая точка соприкосновения».

От чего такое происходит с человеком? Все это требует глубокого объяснения, суть которого в интерпретации Розанова выглядит следующим образом: «Этот странный факт вскрывает перед нами глубочайшую тайну нашей души – ее сложность : она состоит не из одного того, что в ней отчетливо наблюдается (например, наш ум состоит не из одних сведений, мыслей, представлений, которые он сознат); в ней есть многое, чего мы и не подозреваем в себе, но оно

ощутимо начинает действовать только в некоторые моменты, очень исключительные. И большею частью мы до самой смерти не знаем истинного содержания своей души; не знаем и истинного образа того мира, среди которого живем, так как он изменяется соответственно той мысли или тому чувству, какие к нему мы прилагаем. С преступлением вскрывается один из этих темных родников наших идей и ощущений, и тотчас вскрываются перед нами духовные нити, связывающие мироздание и всё живое в нем. Знание этого-то именно, что еще закрыто для всех других людей, и возвышает в некотором смысле преступника над этими последними. Законы жизни и смерти становятся ощутимыми для него, как только, переступив через них, он неожиданно чувствует, что в одном месте перервал одну из таких нитей и, перервав, как-то странно сам погиб. То, что губит его, что *можно ощущать только нарушая*, — и есть в своем роде «иной мир, с которым он соприкасается»; мы же только предчувствуем его, угадываем каким-то темным знанием»¹.

В духовном опыте людей, сумевших переступить границу посястороннего бытия и оказавшихся по ту сторону эмпирической жизни, появляется новый дискурс; все понятия и представления, сформировавшиеся в предметной действительности, становятся непригодными для выражения того мира, который перед ними открывается. Обычный речевой дискурс несоизмерим с миром трансценденции и метафизики; с его помощью можно лишь приближенно, лишь весьма условно описать те образы и представления, которые возникают под влиянием нового образа жизни. Перейдя по ту сторону бытия, по ту сторону действительности, человек оказывается в границах нового образа жизни, которому будет соответствовать и новый строй мысли — между ними существует неразрывная связь и соответствие, но также несоизмеримость и разнородность. «Философская жизнь и философский дискурс несоизмеримы вследствие совершенной своей разнородности, — отмечает это обстоятельство французский философ П. Адо. — То, что составляет суть философской жизни, — экзистенциальный выбор определенного образа бытия, опыт определенных состояний, определенные внутренние склонности — невозможно выразить средствами философского дис-

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе ... — С. 89-90.

курса. Об этом явно свидетельствует платонический опыт любви, может быть, даже аристотелевская интуиция простых субстанций, а более всего – платоновский опыт единения с Богом, совершенно неизъяснимый в своей особенности, поскольку человек, рассказывающий о пережитом состоянии, находится уже на другом психическом уровне, нежели в момент переживания. Но это истинно также и в отношении опыта эпикурейской, стоической, кинической жизни. Непосредственный, переживаемый опыт чистого наслаждения или согласия с самим собой и с Природой – совсем иного порядка, чем дискурс, который предваряет его или же описывает извне¹.

Итак, опыт философии учит, что мышление автономно по отношению к эмпирической действительности. В его составе есть наглядные представления чистого созерцания («хлебы земные»), но в нем присутствуют и дискурсивные понятия разума, имеющие весьма опосредованную связь с реальной жизнью; кроме того, дискурсивные понятия разума, в свою очередь, могут быть представлены в акте третьей рефлексии, когда исчезает всякая связь образов мышления с предметным миром. Высшие идеи разума («хлебы небесные») – Бог, бессмертие, свобода воли, добро и зло, душа, дух – ни при каких обстоятельствах не соизмеримы с эмпирическим опытом и не выводимы из него – они существуют в качестве внелогического и беспредпосылочного знания, которое человек находит в себе; вместе с тем эти идеи необходимы ему в земной жизни, чтобы руководствоваться высшими *ценностями*, посредством которых ему открываются *смыслы* бытия.

Великий Инквизитор поддается трем искушениям: хлебу земному, внешнему чуду и авторитету, власти Кесаря. Христос же, напротив, отвергал землю, оторванную от Неба, и человечество, оторванное от Бога; Он проповедовал Царство Небесное, что следует понимать как борьбу за свободу – утверждение смысла бытия через метафизику и трансценденцию. Великий Инквизитор есть символ борьбы против всего небесного – метафизики вечности, абсолютной свободы, мирового смысла; люди этого Духа не приемлют вечной истины и подлинного предназначения человека в деле земного уст-

¹ Адо П. Что такое античная философия? – М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – С. 189-190.

ройства жизни. В этом социальном переустройстве жизни «во имя устройства и успокоения стада человеческого» большую ненависть вызывает у них религия, понимаемая как свобода совести, ставящая свободу человека выше авторитета.

Религиозное сознание или религиозный опыт подобно философскому мышлению является метафизическим. Его объектом оказывается действительность, сформированная человеческим *самосознанием*; в эмпирической реальности мы не найдем таких вещей и явлений, которые бы адекватно представляли содержание религиозных представлений. Как и в философии, в религии человек «выходит за пределы конечности», за пределы видимого и осязаемого мира; подобный выход (μετα) есть *трансцендирование* – удивительная способность человеческого разума мыслить действительность необычно, «наизнанку» по сравнению со здравым рассудком. Все религиозные представления – образы и понятия – носят трансцендентный характер. Христианский Бог есть Бог метафизический и трансцендентный; вступить в общение с Ним невозможно посредством мирских вещей или понятий естественного языка – даже кончиком стопы он не соприкасается с земным миром. Установление связи с христианским Богом возможно через преодоление всего вещного и предметного; душа верующего человека должна достичь такого состояния, когда она остается наедине с собой без тела – только в глубине этой интимности ей открывается Бог. Поскольку мир философии и мир религии одинаково трансцендентный, то, «поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию»¹. Опыт философский и опыт религиозный совпадают: в обоих случаях имеет место редукция предметной действительности к миру идей и построение посредством чистых форм мысли бытия, стоящего по ту сторону эмпирической действительности.

Стремление к трансцендентному присуще человеку; эта способность человеческого разума не формируется чем-то внешним, она есть внутреннее свойство человека и существует с тех пор, как человек появляется на свет. В человека вложена способность к «святому недовольству» как собой, так и окружающей средой и стрем-

¹ Гегель. Философия религии. В 2-х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1975. – С.219.

ление ее усовершенствовать, говорит русский философ Булгаков. Чем выше человек стоит на нравственной лестнице, тем более развито в нем это «святое недовольство», и, напротив, чем ниже он от этой ступени, чем больше в нем животной природы, тем слабее выражено в нем это свойство или отсутствует вообще. Человека определяли по-разному: *ἕρπον πολιτικόν*, *toolmaking animal*, но действительной чертой, отделяющей человека от животного, является способность к трансцендированию или «недовольство существующим и стремление к лучшему будущему». В этом стремлении обнаруживается истинная «духовная родина» человека. «Возможность стремления к усовершенствованию необходимо предполагает и совершенство, как тот идеальный масштаб, с которым сравнивается несовершенное настоящее. Без предположения существования такого совершенства мы не можем даже мыслить усовершенствования. Идея совершенства, таким образом, дана нам вместе со стремлением к усовершенствованию. Абсолютное совершенство есть Божество, и Оно открывается нам, следовательно, в самом основном стремлении нашей жизни»¹.

Совершенство – притом абсолютного – в реальной действительности найти невозможно – его там просто нет. «Мир во зле лежит» – таково одно из положений христианства. В прощальной беседе Христос учил своих учеников не быть, как «мир». Для метафизики, в том числе и религии, характерно принесение «в жертву» абсолютной идее или высшему идеалу земной действительности, «мира», как временного, конечного, неподлинного. За вещной оболочкой бытия, за «физической экзистенцией» скрывается сверхмирное начало, некое абсолютное бытие. Именно этот абсолютный идеал и является стимулом к движению человечества в направлении совершенствования; христианство призывает к усовершенствованию, говоря: «будьте совершенны, как Отец ваш Небесный совершен есть». Христианство тем самым открывает перспективу бесконечного как личного, так и общественного прогресса, который на языке религиозной метафизики предстает как осуществление Царства Божия на земле. Для метафизики и религиозного учения абсолютный идеал не-

¹ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков Сергей Николаевич. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – С. 100.

достижим в опытной, эмпирической действительности, но ценность его в жизни заключается в том, что он играет роль *регулятивного принципа*; отдельная личность или общество сознательно признают над собой и выше себя абсолютные ценности, которыми руководствуются в своей практической деятельности.

Против метафизики всегда восстает здравый человеческий разум; будучи стихийно материалистическим, он способен признать только чувственно-осознаваемый мир. Адекватной философией «здравого смысла» является философия позитивизма; в ней ярко выражается негативная реакция против мира трансценденции, – идет ли речь о метафизике или религии. Позитивизм есть «бессознательная философия всех чуждых философии людей»; в нем обнаруживается абсолютизация чувственного опыта, когда исчезает «небо» и остается только «земля». Для позитивистски настроенного гражданина мира, безотчетно верящего в науку и успехи техники, «небеса существуют над нами только как предмет астрономических наблюдений, мишень для гершелевского телескопа, материал для формул, повод для сентиментальности, – иронизирует Карлейль в связи с механистическим мировоззрением, утилитаризмом и лженаучной философией позитивизма. Вот поистине самое больное место, центр всеобщей социальной гангрены, которая угрожает всей современности ужасной смертью. Нет религии, нет Бога; утеряли свою душу и тщетно ищут антисептических солей»¹. Но природа не терпит пустоты – без идеала не могут обойтись и все ниспровергатели мира трансцендентного; отрицая «небо», позитивисты ищут идеал в эмпирической действительности, где его не может быть в принципе, и полагают, что он может быть достижим в реальной жизни. Так поступает Великий Инквизитор: он не верит в благотворную роль высших идеалов и весьма критически относится к способности людей понять метафизические вопросы; он полагает, что можно «хлебом земным» разрешить все социальные проблемы и таким способом заглушить естественную тягу и тоску людей по «хлебу небесному».

¹ Цит. по: Булгаков С.Н. О социальном морализме // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – С. 74.

Вся теория социализма Маркса проникнута духом борьбы с религией; борьба за социализм для него совпадает с борьбой против религии; воинствующий атеизм есть необходимое условие социального переустройства общества. «*Задача истории, следовательно, – с тех пор как исчезла правда потустороннего мира, – утвердить правду посюстороннего мира, – говорит Маркс. Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, состоит – после того как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения – в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его несвященных образах. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии – в критику права, критика теологии – в критику политики*»¹. В этой цитате для нас важны две примечательные мысли. Во-первых, необходимо «утвердить правду посюстороннего мира»; Маркс является противником метафизики в любых ее проявлениях и борется за претворение в действительность только эмпирического знания. Во-вторых, вслед за Фейербахом Маркс понимает христианскую религию только как отчуждение человеческой сущности; с преодолением этого объективирования – его гносеологические корни вскрывает материалистическая теория отражения – сразу «исчезла *правда потустороннего мира*» и «разоблачен *священный образ* человеческого самоотчуждения».

Ранее Маркса Фейербах предпринял попытку вскрыть гносеологические корни религии, опираясь на материалистическую теорию отражения. Он следующим образом определяет религию: «Религия, во всяком случае христианская, есть *отношение человека к самому себе* или, вернее, к *своей сущности*, которую он рассматривает как *иное существо*. Божественная сущность – не что иное, как человеческая сущность, или, вернее, *сущность человека*, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т.е. от действительного, телесного человека, объективированная, т.е. *рассматриваемая и почитаемая* в качестве *посторонней, отдельной сущности*. Поэтому все *определения* божественной сущности представляют собой *определения* человеческой сущности»². Религия, согласно концеп-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 1. – С. 415.

² Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. – М.: Наука, 1995. – Т. 2. – С. 34.

ции Фейербаха, возникает по причине *неразвитости* человека, его «младенческого» состояния, когда он опредмечивает собственную сущность и начинает понимать ее как некую независимую от него субстанцию («человек себя объективировал, но не узнавал в объекте своей сущности»). Христианский Бог есть сам человек, выраженный в абстрактной форме и вознесенный на небо. Поэтому ценность Бога равна ценности самого человека. *«Сознание Бога есть самосознание человека, познание Бога – самопознание человека. О человеке можно судить по Богу и о Боге – по человеку; они тождественны»* (там же, с. 33).

Такое «земное» происхождение религии обещает скорую победу над ней каждому, кто поймет истинные причины ее возникновения; как только будет понятно, что религия возникает из явления, называемого отчуждением, при котором нет адекватного представления человека о самом себе, религии придет конец. Настроением легкой победы над религией пронизаны все суждения молодого Маркса. «Для Германии, – говорит он, – *критика религии* по существу окончена, а критика религии – предпосылка всякой другой критики.

Земное существование заблуждения скомпрометировано, раз опровергнута его *небесная oratio pro aris et focis* (самоопология). Человек, который в фантастической действительности неба искал некое сверхчеловеческое существо, а нашел лишь *отражение* себя самого, не пожелает больше находить только *видимость* самого себя, только не-человека – там, где он ищет и должен искать свою истинную действительность» (там же, с. 414). Человек, открывший «тайну» религии, которая на самом деле творится на земле, не пожелает более верить в Бога; Бог есть не более как «отражение себя самого» – т.е. человека, сотворившего себе кумира; на самом деле Бог есть «*видимость* самого себя» – человека, который действительные отношения обращает в фантастические сущности, некоего «не-человека», поскольку общественные отношения, созданные им самим, выступают под видом чего-то другого.

Религия, по мнению Маркса, есть самосознание человека, который либо еще не возвысился над совокупностью общественных отношений, не стал их реальным субъектом («еще не обрел себя»), либо по каким-либо причинам потерял ведущую роль в системе общественной жизни («снова потерял себя»). «Но человек – не абст-

ное, где-то вне мира ютящееся существо. Человека – это *мир человека*, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, *превратное мировоззрение*, ибо сами они – *превратный мир*. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur* (вопрос чести), его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания. Она претворяет в *фантастическую действительность* человеческую сущность, потому что *человеческая сущность* не обладает истинной действительностью. Следовательно, борьба против религии есть косвенно борьба против *того мира*, *духовной усадьбы* которого является религия» (там же, с. 414-415). Другими словами, религия есть продукт коллективной жизни – государства и общества, где общественные отношения между людьми оказываются «превратным миром» в том смысле, что создаются помимо желания и воли людей, никак не представлены в их сознании, т.е. изначально являются отчужденными от человека. В силу этого и сама религия есть «превратное мировоззрение», поскольку в ней отражается эта «превратная» социальная действительность.

В этих рассуждениях Маркса чувствуется сильное влияние идей Фейербаха относительно истинной природы человека. Говоря об общей сущности человека, Фейербах подчеркивает ее общественную природу: человек не индивид – он принадлежит *роду*; принадлежность к роду и есть подлинная *сущность* человека. «Сознание в самом строгом смысле имеется лишь там, где существо способно понять свой *род*, свою *сущность*»¹. Только осознание своей родовой сущности позволит человеку упразднить Бога и религию, полагает Фейербах; если поставить на место божества род, то будет заполнен тот пробел, который до сих пор заполнялся представлением о Боге, как персонифицированном существе. Поскольку человек есть общественное существо, то критика религии для Маркса должна быть заменена критикой исторической действительности, ибо сама религия есть нечто вторичное по отношению к ней, – есть «общая теория этого мира», «его энциклопедический компендиум», «его логика в популярной форме». Великая задача переустройства общества на социа-

¹ Фейербах Л. Сущность христианства ... – С. 24.

листических началах видится Марксу одновременно как задача *положительного* упразднения религии. «Критика религии завершается учением, что человек – *высшее существо для человека*, завершается, следовательно, *категорическим императивом, повелевающим испровергнуть все отношения*, в которых человек является униженным, порабощенным, беспомощным, презренным существом...» (там же, с. 422). Выполнить эту всемирно-историческую задачу может только пролетариат; лишь он один способен раскрыть *«тайну своего собственного бытия»*, т.е. открыть объективные законы, управляющие общественной жизнью. Осуществить эту задачу он может, будучи вооружен *научным* мировоззрением, каковым является марксистская философия, в которой нет места метафизической и религиозной проблематике. «Подобно тому как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие... Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность» (там же, с. 428-429). Русский философ Булгаков полагает, что именно в этих словах Маркса выражается подлинная сущность его учения – настоящая «тайна» марксизма: пролетариату отводится миссия построения социалистического общества, в котором не будет угнетения и религии. Две задачи: социальное переустройство общественной жизни и всеобщая атеизация людей объединяются в одно целое.

Итак, в период распада гегелевской системы философии на отдельные направления «ухом Маркса» уловило религиозный мотив, как наиболее соответствующий его душе. Фейербах с его богоборчеством и воинствующим атеизмом во имя религии человекобожия оказался наиболее подходящей фигурой. Как философ Маркс выступает ортодоксальным фейербахианцем и остается таковым на всем протяжении жизни. «Легко понять, что, усвоив мировоззрение Фейербаха, Маркс должен был окончательно и навсегда потерять вкус к Гегелю, даже если он когда-либо его и имел, – пишет Булгаков. – Известно, какую роль для Фейербаха играет борьба с Гегелем, причем борьба эта вовсе не есть симптом дельнейшего развития системы в руках ученика, хотя и отходящего от учителя, но продолжающего его же дело, а настоящий бунт, окончательное отрицание спекулятивной философии вообще, которая олицетворя-

лась тогда в Гегеле, отпадение в грубейший материализм в метафизике, сенсуалистический позитивизм в теории познания, гедонизм в этике. Все эти черты усвоил и Маркс, который тем самым покончил и со своим философским прошлым, которое у него было. Между классическим идеализмом и марксизмом стал Фейербах и навсегда разделил их непроницаемой стеной. Поэтому-то и неожиданное причисление себя к ученикам Гегеля в 1873 году со стороны Маркса есть какой-то каприз, может быть, кокетство, историческая реминисценция – не больше»¹.

Философия для Фейербаха была делом всей его жизни; он целиком *жил* в своей философии, отчего его метафизика характеризуется взволнованностью, страстностью, непоследовательностью и постоянным изменением. В ней нет школьных, академических тем и проблем – например, теории познания, но есть вопросы о единстве философии и жизни, о смысле человеческого существования – т.е. *религиозные* вопросы. Религиозный интерес у Фейербаха, как говорит Булгаков, оставался постоянным всю его жизнь. Так что к нему вполне применима характеристика одного из героев Достоевского: «Меня всю жизнь Бог мучил», и, «несмотря на весь фейербаховский атеизм, его, по справедливости, следует назвать атеистическим богословом»². При всем богоборчестве Фейербаха во имя религии человекобожия («Человек человеку бог»), он, по иронической оценке Штирнера, оставался «благочестивым атеистом»; несмотря на свое непримиримое упрямство, «тяжелое однодумство», которое отталкивало его от Бога, Фейербах сохранял личностные черты «благочестивого» богоборства. Его богоборчество было искренним, тяжелым и мучительным; как коршун, «поедающий свою печень», он конечно же в своей искренности оставался в пределах религии, сохранял религиозность и чистую веру в святость, пусть и оказывающуюся на поверку «логическим идиолом».

Совсем другое мы наблюдаем у Маркса; будучи *материалистическим позитивистом*, он борется против всякой религии, в том числе и религии своего учителя. Он стремится к полному и оконча-

¹ Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип ... – С. 60–61.

² Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – С. 16.

тельному упразднению религии, абсолютному атеизму, когда какой-либо компромисс с религией становится невозможным. Для него «Религия есть *опиум* народа». Подобная трактовка религии свидетельствует, что марксизм есть частная, крайняя степень фейербахианства, взятого под углом *социологического* аспекта. Маркс стремится опустить идеалы из потусторонней действительности в посюстороннюю действительность; в этом факте обнаруживается разрыв преемственности, существовавшей в истории философии между различными формами идеализма, – своеобразная «философская катастрофа» и грубое нарушение философских традиций; посредством науки, не знающей никакой трансценденции, он выстраивает концепцию социалистического общества, в котором по всем законам эмпирического мышления не может быть религии. Стремление человечества «устроиться без Бога, и притом навсегда и окончательно», о котором пророчески писал Достоевский, с наибольшей силой представлено в учении Маркса.

Социализм как *религия* есть стремление преодолеть трагедию истории – смыть те пот и кровь, которыми так щедро полит ее путь на всем протяжении; по своему духу он оптимистичен и «идиллически благодушен», поскольку в противном случае было бы невозможно увлечь за собой «все миллионы существ». В социализме есть непоколебимая вера, что можно раз и навсегда покончить с несправедливостью, нищетой, неравенством посредством самоуправления народа и таким образом осуществить всеобщую *гармонию* на земле; последняя будет осуществима посредством социального прогресса. Однако эта социальная утопия – идеология угнетенных классов – покупается дорогой ценой: ноуменальные ценности, потусторонние идеалы начинают рассматриваться как сущности этого мира, как некие представления, которые принадлежат «царству мира сего». Человек утрачивает способность к трансцендированию и сводит мышление к простому отражению. Политика как исключительно земное занятие занимает место религии; в политику вовлекаются широкие народные массы, вследствие чего религия и философия оказываются невостребованными в современном обществе. Человечество стремится к лучшей жизни, взыскует «града грядущего», но эти мечты говорят лишь об отпадении от трансценденции, от высших идеалов, от Бога; человечество присваивает себе все совершен-

ное и хочет жить «во имя свое». Современное человечество в своей добровольной иррелигиозности, материальности, антиметафизичности принимает «мираж пустыни» за «облачный столп» и идет за ним. На протяжении всей всемирной истории можем мы наблюдать это зрелище. Один за другим создаются эти земные идеалы, мысленно строится земной град, разрабатывается его план и чертеж. В античном мире мечта эта всего ярче выразилась в «Политейе» Платона, построившего земной град по типу языческого монастыря и в философском клерикализме нашедшего ключ к заветным дверям. И та же мечта в образе иудейского хилиазма ослепила глаза еврейству и помешала ему в Царе не от мира сего распознать истинного мессию. В христианский мир она проникает сначала в учении о папской иерократии, из которого выросла вся система папизма, завершившаяся в догмате о папской непогрешимости... Через папизм, иудейский хилиазм мечта о земном граде возродилась в западном христианстве и послужила причиной многих для него несчастий»¹.

Социализм в той его части, в какой осуществляет редукцию трансцендентного к имманентному, оказывается «градом земным». Граница между трансцендентным, потусторонним, бесконечным и имманентным, посюсторонним, конечным отделяет «царство не от мира сего» от «царства от мира сего» – социализм как высший идеал от его земного воплощения. «Социализм как религия, как замена хлеба небесного хлебом земным, как построение Вавилонской башни, социализм, обоготворяющий ограниченное человечество, социализм позитивный и есть один из образов первого искушения ... И восстали уже сторонники социальной религии и провозгласили, что Бога нет и что человечество на земле должно сделаться богом... в атмосфере социализма не нейтрального, и не подчиненного религии, а претендующего быть религией, рождается это искушение и ведет не к нейтральному добру, а к конечному злу»². Не быть социалистом нормальному человеку невозможно – в социализме есть *правда* жизни в отличие от *лжи* буржуазного общежития; но отри-

¹ Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – С.11.

² Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... – С. 142-143.

цание высшего во имя низшего, погоня за материальными благами («Догнать и перегнать Америку!») превращает социалистический образ жизни в буржуазный, социалистическую психологию – в частнособственническую и фактически делает социализм обратной стороной капитализма. В таком случае практически стирается граница между этими социальными системами, призванными быть антиподами, за исключением одного: в буржуазном обществе государство является собственником средств производства и произведенного продукта наряду с другими формами собственности, при социализме же оно оказывается единственным монополистом в сфере производства и распределения продуктов. Не случайно начавшаяся перестройка закончилась полным провалом: она лишь легализовала класс буржуазии, давно существовавший в государственных и партийных структурах, и придала капиталистическому сектору экономики открытый характер. То, что предвидел Ленин и больше всего опасался – свершилось.

Дух Великого Инквизитора, который проникает и в социализм, не выносит чего-то слишком высокого: поиска высшего смысла жизни, раздумий о вечности, о судьбе, о свободе – так называемых «карамазовских вопросов». Социализм, руководствуясь утилитарными соображениями, все проблемы низводит до уровня «религии человеческого»; он пытается «хлебом земным» заглушить тоску по «хлебу небесному». Объективно, при всех условиях «Дух Великого Инквизитора подвергает сомнению право подниматься на высокие горы, – говорит Бердяев, – возрастая, и во имя ложной, земной, а не небесной любви, во имя сострадания к людям призывает делиться своей бедностью с братьями своими, бедностью, а не богатством. Духовное богатство воспрещается. Запрещают думать о вечности, называют это эгоизмом, восхваляют лишь заботу о временном». Никогда диалектический материализм – официальная философия рабочего класса – не рассматривал человеческий разум как подлинное *творчество*, как прорыв из мира конечных вещей и предметов в мир бесконечности и вечности; для него сознание всегда оставалось *отражением*, несмотря на все ухищрения посредством теории *ad hoc* ввести в теорию познания, понимаемую как теория отражения, проблемы творчества и активной роли субъекта в получении знания. Никого из философов-материалистов не волновали и не изум-

ляли такие простые слова о человеке и его мышлении: «Возвышение мышления над чувственным, выход мышления за пределы конечно-го к бесконечному, прыжок в сверхчувственное, которое мышление делает, прорывая ряды чувственного, – все это есть само мышление, этот переход есть *само мышление*»¹. Философия утратила свое изначальное свойство *удаления* (*υαμμαξεν*), без которого она превратилась в обыденное сознание и подобно Св. Тересе «ходит между горшками» в поисках Бога.

Мировоззрение марксизма рефлексировало по поводу себя не иначе, как в форме строгой *научности*: диалектический и исторический материализм претендовали на исключительную *научность* при объяснении природных и социальных явлений. Категория материи, введенная в круг метафизических вопросов, потребовала от современного естествознания тесного союза с философией, когда бы посредством новейших данных физики, химии, биологии доказывалось объективное существование материи, движения, пространства и времени. Понимание философии как науки, устраняющее специфику метафизического знания, для самой философии оборачивается вполне драматически: естественное развитие позитивного знания делает ненужным самое философию, – что выглядит вполне справедливо в данной логике рассуждений. «... современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками, – подчеркивает эту мысль Энгельс. – Как только перед каждой отдельной наукой ставится требование выяснить свое место во всеобщей связи вещей и знаний о вещах, какая-либо особая наука об этой всеобщей связи становится излишней. И тогда из всей прежней философии самостоятельное существование сохраняет еще учение о мышлении и его законах – формальная логика и диалектика. Все остальное входит в положительную науку о природе и истории»². Энгельс повторяет ту же мысль, когда возражает «философу действительности» Дюрингу, пытавшемуся перевести всю основу действительности «из мира действительного в мир идей». «Если схематику мира

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. – С. 170.

² Энгельс Фридрих. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. – М.: Политиздат, 1973. – С.21.

выводить не из головы, а только *при помощи* головы из действительного мира, если принципы бытия выводятся из того, что есть, — то для этого нам нужна не философия, а положительные знания о мире и о том, что в нем происходит; то, что получается в результате такой работы, также не есть философия, а положительная наука ... если не нужно больше философии как таковой, то не нужно и никакой системы, даже и естественной системы философии» (там же, с. 31).

Что же остается тогда на долю «пролетарского понимания мира?» Это знание называется: «положительное знание о мире», «положительная наука», «диалектический метод и коммунистическое мировоззрение», «диалектический материализм», «диалектика», «мировоззрение». Современный материализм, пройдя долгую историю своего развития посредством закона отрицания отрицания, не есть уже философия в прежнем понимании этого слова. «Это вообще уже больше не философия, а просто мировоззрение, которое должно найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках. Философия, таким образом, здесь «снята», т.е. «одновременно преодолена и сохранена»; преодолена по форме, сохранена по своему действительному содержанию» (там же, с. 138). Логическим концом всех этих сциентистских трактовок философии, идущих от времен сенсуалистического позитивизма и материализма, оказывается «позитивное» упразднение философии вообще. «Оборудуя и достраивая наш научный корабль, позаботимся в первую очередь с капитанского мостика вслед за религией без остатка вышвырнуть за борт и философию»¹.

Подведем итоги. Дух Великого Инквизитора олицетворяет злое начало в истории, коренное метафизическое зло: изначальное деление людей на высших и низших, руководителей и подчиненных, презрение к человеческой массе, неверие в высшие творческие способности человека, снисходительная опека над слабыми, цинизм в суждениях и поведении; сведение образа жизни к качеству жизни — забота о всеобщей сытости и довольстве «человеческого стада»; эгоизм, себялюбие, заслоняющие любовь к добру, Богу, Мессии; организация жизни, устраняющая подлинный смысл человеческого

¹ На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. — М.: Политиздат, 1990. — С. 209.

существования, строительство Вавилонской башни; отрицание истины во имя земного счастья и благополучия людей. Великий Инквизитор есть тот, кто соблазняет человечество тремя искушениями: превращением камней в хлебы, внешним чудом и авторитетом, властью Кесаря или царством от мира сего. Дух Великого Инквизитора может скрываться в отдельной личности, но также и в различных учреждениях и организациях: в старой католической церкви, отрицавшей свободу совести и сжигавшей еретиков, в государстве, абсолютизирующем силу и власть и ограничивающим свободу человека; дух антихриста может присутствовать в философских учениях (позитивизм), различных общественно-политических системах (капитализм, социализм).

Следует отметить еще одну важную черту духа Великого Инквизитора, черту, послужившую темой настоящего исследования, – предпочтение временности и конечности той вечности и бесконечности, которые пребывают в мире трансценденции и метафизики. Великий Инквизитор есть тот, кто не понимает проблем трансценденции и метафизики вечности, кто отрицает их в силу каких-либо причин и при встрече с ними обязательно сводит их до уровня эмпирического мышления или здравого человеческого рассудка. Великий Инквизитор вслед за «духом пустыни» считает, что для человека с его «человеческим текущим умом» «ничего нет бесспорнее хлеба»; высшие ценности – зная «во имя свободы и хлеба небесного» людям далеки и непонятны, поэтому они всегда готовы бросить любые идеалы, если найдется тот, кто пообещает им «хлебы земные». О людях нельзя судить слишком высоко, «человек слабее и ниже создан», чем думал о нем Христос. Религия и вера людей может существовать не иначе, как на уровне здравого рассудка, когда трансцендентные и метафизические образы разума замещаются обычными, конкретно-чувственными представлениями. Вера на уровне житейской мудрости может и действительно соблазняется тремя искушениями «духа самоуничтожения и небытия», обычный человеческий рассудок охотно верит «внешнему чуду» – человеку хочется испытать крепость религии, в которую он верует, соблазнительным «талифа-куми».

Маркс понимает религию исключительно как *эмпирическую* форму отражения действительности. «Посюсторонний мир» – явле-

ния природы и общества – *отражается* человеком *неадекватно* в силу отчужденного характера социальных и экономических отношений. В капиталистическом обществе все общественные отношения скрыты, завуалированы, механизм их образования не представлен в сознании людей, – что действительно справедливо, – потому существует и превратная форма отражения действительности, одной из разновидностей которой является религия. Стоит только устранить прежнюю систему общественных отношений, а новую сделать прозрачной и управляемой, как религии – этому «превратному мировоззрению» – придет конец.

При всей кажущейся справедливости подобного объяснения оно, тем не менее, содержит в себе ошибки. Все человеческое мышление состоит из нескольких уровней абстрагирования, располагающихся друг над другом, подобно этажам в многоэтажном доме и выраженных в соответствующих понятиях. Первый уровень мышления (первый этаж) прямо и непосредственно связан с предметной действительностью; его понятия («наглядные представления») достоверны и очевидны и по источнику знания относятся к эмпирическому уровню. Второй уровень мышления (второй этаж) связан с предметной действительностью не прямо, но опосредованно – через наглядные представления. Абстрактные, дискурсивные понятия, присущие этому мышлению, не отражают предметную действительность – по источнику знания они есть «формы мысли о представлениях», т.е. эти дискурсы являются продуктом рефлексивной способности человеческого разума. Разум делает предметом мышления наглядные представления, но не внешнюю действительность; дискурсивные понятия разума есть мысль о мысли или «представления о представлениях» (Шопенгауэр). Если посмотреть на дискурсы третьей и последующих рефлексий (третий и последующие этажи мышления), то окажется, что природа данных дискурсивных понятий *принципиально* другая, нежели эмпирических и конкретно-чувственных представлений. Последние создаются под влиянием предметной действительности, явлений внешнего мира; дискурсы рефлексивного разума свободны от всего чувственного, земного, предметного; они создаются только в мире чистых идей, и мир этот называется метафизическим. Процесс образования данных понятий осуществляется посредством *скачка, транса, трансцендирования*,

когда мышление без всяких связей и опосредований *прорывается* из мира чувственных вещей в мир потусторонних сущностей. В метафизическом мире, который создают философия и религия, все иное: если в посюсторонней действительности человек имеет дело с временным и конечным, то в потусторонней действительности – с вневременным и бесконечным; если в этой действительности ему даны чувственные вещи, то в той действительности – сверхчувственные сущности; в эмпирической действительности человек оперирует понятиями субъекта и объекта, в трансцендентном мире субъект и объект элиминированы, растворены в потустороннем, когда исчезает представление о Я и требуется иная система понятий, чтобы выразить те переживания, которое человек испытал в состоянии «Божественной простоты» или «Божественного отдохновения».

Следует сказать, что Гегель прекрасно понимал природу человеческого мышления, учеником которого считает себя Маркс. Для Гегеля философское и религиозное мышление, как трансцендирование и метафизика не соприкасаются с внешним миром, хотя служат для *постижения* этого мира и нахождения в нем определенных *смыслов*. Сводить трансцендентный дискурс к механизму эмпирического мышления («хлебу земному»), чтобы разгадать тайну его происхождения, процесс образования метафизических категорий, невозможно – сразу обнаруживается несоизмеримость этих двух видов знания, невыводимость дискурсивных понятий разума из фактов эмпирического опыта (Бог, душа, дух, эйдос, красота). Между тем Маркс в своей апологии борьбы с религией использует именно такой недозволенный прием – трансцендентное опускает до уровня имманентного, высшие идеи редуцирует к верифицируемым чувственным данным. Методология, заимствованная у Фейербаха и в силу определенных исторических причин ассоциировавшаяся с именем Маркса, стала основополагающей для всех марксистов. «Но ведь всякая религия, – говорит Энгельс, – является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»¹. В этом определении для нас важны два обстоятельства. Во-первых,

¹ Энгельс Фридрих. Анти-Дюринг... – С. 321.

происхождение религии Энгельс связывает с неадекватным отражением в сознании людей тех внешних сил, – природных и социальных, – которые господствуют над ними в их повседневной жизни. Другими словами, религиозное сознание в своем генезисе, якобы, имеет эмпирические корни. Во-вторых, происхождение религии связывается с социальными причинами, что также работает на идею эмпирического происхождения трансцендентного разума. Вслед за Марксом Энгельс полагает, что в современном буржуазном обществе над людьми господствует ими самими созданная чуждая сила – экономические отношения и произведённые средства производства; они и являются реальной основой религиозного отражения действительности. Бог есть «господство чуждых человеку сил капиталистического способа производства». Когда на основе познания буржуазной политической экономии и посредством общественного *действия* (т.е. революции) будут подчинены общественные силы господству общества, «когда общество, взяв во владение всю совокупность средств производства и планомерно управляя ими, освободит этим путем себя и всех своих членов от того рабства, в котором ныне их держат ими же самими произведенные, но противостоящие им, в качестве непреодолимой чуждой силы, средства производства, когда, следовательно, человек будет не только предполагать, но и располагать, – лишь тогда исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии, а вместе с тем исчезнет и само религиозное отражение, по той простой причине, что тогда уже нечего будет отражать» (там же, с. 323). Представляется, что социологический подход к религии объясняет, скорее, не происхождение, но *использование* религии и церкви, в том числе, в интересах господствующих классов. Религия существует сама по себе как извечная тяга человека к чему-то высокому, как своего рода протест его против «духовного мещанства», как неодолимое стремление «прикосновения миром иным» (как любил говорить Достоевский); наряду с этим в социальной жизни она может использоваться, наряду с прочим, в угоду власти имущим.

Подобное толкование религии становится для марксистов как бы общим местом; никто из видных мыслителей этого идейного течения не пытается объяснить ее так, как делал это Гегель – учитель Маркса. Луначарский на диспуте с митрополитом А.И.Введенским

21 сентября 1925 года объясняет происхождение религии теми ошибками разума, которые были присущи первобытному мышлению. В основе объяснения духовного религиозного опыта по-прежнему лежат вполне предметные явления: болезнь и смерть человека, ассоциация жизни с дыханием, а смерти – с отлетом души из тела. В итоге постепенно родилось дуалистическое и идеалистическое мировоззрение: мир был разделен на тела и души вещей, которые фактически управляют реальным миром. «Между тем, – продолжает Луначарский, – мы, реалисты, обязаны именно отнимать от таких идеалистов веру в этот потусторонний мир, потому что мы знаем, что это обман, ошибочное представление, самоутешение, возникшее в века варварства...»¹ Весь огонь критики наркома просвещения в адрес религии бьет мимо цели: в данном случае раскрывается природа первобытного мышления, показывается его специфика, состоящая в том, что дикарь не делает различий между психическими образами и предметами реальной действительности, ибо они для него тождественны («присущность», «предикация» – Гомперц), но все это не имеет никакого отношения к сущности религиозного мышления – в последнем всякая предметность снята и остается только мир идей, чистых форм мысли. В религиозной метафизике мышление открывает себя, делает себя предметом; в этом смысле оно достигает своего предела, дальше которого двигаться в направлении отвлеченности уже не может. Христианский Бог есть трансцендентный Бог и общение с Ним невозможно посредством земных вещей и слов обыденного языка – для этого требуется развитая способность к рефлексии и умение человека отрешиться от чувственного мира.

Что же получается в итоге? Великий Инквизитор совершает хулу на Святого Духа, говорит Бердяев; его богоборчество есть окончательная нелюбовь к Богу. Отвращение к Христу находится в самой глубине его сердца. Такую же хулу совершают официальные служители церкви, черные первосвященники, благословляющие преступления этого мира, если они совершаются сильными мира

¹ Диспут А.В. Луначарского с митрополитом А.И. Введенским 21 сентября 1925 года // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М.: Политиздат, 1990. – С. 297.

сего, бюрократические клерикалы, все маленькие инквизиторы – агенты Великого Инквизитора; все они соблазнились искушениями, «поправили» Его учение и ревностно служат дьяволу, ибо он у них глубоко в сердце. Для них служение «физической экзистенции» в жизни есть высший смысл, свой выбор они сделали в пользу материального и во имя его принесли в жертву духовное – истину, свободу, любовь, красоту. Их стараниями уже приближено время, когда хлеб насущный приобрел содержание высочайшего и окончательного человеческого счастья. На всем их уродливом облике видна выжженная надпись, их *менетекел* и надпись эта: *мещанство*. Их деятельностью построено общество, где «Вся нравственность свелась на то, что неимущий должен всеми средствами приобретать, а имущий хранить и увеличивать свою собственность; флаг, который поднимают на рынке для открытия торга, стал хоругвью нового общества. Человек *de facto* сделался принадлежностью собственности; жизнь свелась на постоянную борьбу из-за денег» (Герцен). «Как благочестив по сравнению с ними, как близок к Христу был Ницше и другие богоборцы; язычник Гете спасался в Духе, так как не совершал на Него хулы. А с другой стороны, в личности Карла Маркса была гораздо большая привязанность к злему началу, гораздо большая любовь к миру внебожескому и противобожескому, чем у Байрона, Ницше, Ивана Карамазова и других богоборцев. Маркс верил только в творческую силу зла, добро из зла для него рождалось, и «злым» путем жаждал он устроить земное человечество, осчастливить его, лишив свободы выбора, религиозной свободы совести. ... Принудить человечество насильственно к счастью, создать добрую гармонию путем злого антагонизма, вражды, ненависти и распада человечества на части, наделить людей лишь *необходимой свободой* – в этом весь пафос Маркса. В его личности и в духе его писаний явственно видны черты мрачного демонизма, вытекающего из метафизической его воли, из ненависти его сердца к Богу, из привязанности к бытию временному и бессмысленному и жажды сделать это бытие сильным, божественно-мощным. У Маркса была вражда к вечности, у таких демонистов, как Байрон или Ницше – была тоска по вечности. Вот почему в Марксе и марксизме я вижу черты Великого Инквизитора, и нет этих черт у Ницше, нет у Байрона, нет у самого Ивана Карамазова, рассказавшего Легенду

о Великом Инквизиторе – хвалу Христу. Атеизм вдохновлял Маркса, составлял душу его системы земного устройства человечества. Маркс заимствовал этот атеизм у Фейербаха, но в нем нет своеобразной религиозности последнего. Атеизм Маркса не есть мука и тоска, а злобная радость, что Бога нет, что от Бога, наконец, отделались и «стало возможно в первый раз помыслить о счастье людей». Презрение Маркса к людям, к человеческой личности не имеет пределов, для него не существует человек с внутренним его миром, не имеет никакой ценности личность, хотя благо и счастье человечества (пролетариата, ставшего человечеством), устройство его по законам необходимости – сделалось его мечтой. Великий Инквизитор в Марксе так же презирает личность, как и Великий Инквизитор в абсолютном цезаризме, в государственном или церковном деспотизме. О, конечно, Маркс взял «меч Кесаря». Марксисты же часто бывают невинными детьми, очень благонамеренными и не ведающими еще духа своего учителя»¹.

Понимание религии как только фантастического отражения в головах людей внешних сил, среди которых отражаются и такие социальные явления, с которыми вели бескомпромиссную борьбу марксисты, предопределило отношение большевиков в России к христианскому православию и церкви. Борясь с буржуазным обществом, они одновременно боролись и с религией, так как видели в ней оплот капитализма: спекулируя на надеждах верующих, устанавливают свое право на эксплуатацию «господа мира сего»; религия как «ошибочное представление» потворствует властителям мира, «обманывая тем, что на том свете явления справедливости отворят злобу человеческую, гнев человеческий, любовь человеческую в бесплодное русло, которое потом отходит в пустоту. И перед таким зрелищем мы можем только содрогнуться, и каждый должен чувствовать себя преступником, если не приложил всю свою волю и силу, чтобы раскрыть людям глаза»². Из союзника большевиков, каким религия могла бы стать во всемирно-историческом процессе освобождения трудящихся, она оказалась их заклятым врагом. Такое роковое стечение обстоятельств было рождено философией, в

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор ... – С. 156.

² Диспут А.В. Луначарского с митрополитом А.И. Введенским... – С. 297.

которой религии отводилась роль «опиума народа». К фатальному непониманию двух мировоззрений, возникшему в истории человечества, Маркс, безусловно, имеет прямое отношение.

Практика социализма показала, что только ориентация на науку и технику в разрешении всех социальных вопросов – от производства до духовной сферы – далеко не достаточна; в его осуществлении требуются другие формы знания. Все, что является продуктом научной деятельности, приобретает рациональный, безличный и потому отчужденный характер, а это рано или поздно ставит перед человеком задачу снятия данного отчуждения. Религиозная вера преодолевает отчуждение, поскольку общение человека и Бога происходит во внутреннем мире личности. Научный подход к социализму необходимо сводит проблему социализма к *экономическому* содержанию, в то время как она – эта проблема – гораздо шире и является *метафизической и религиозной*. Строительство социалистического общества только на научных (экономических) знаниях чем-то напоминает сооружение Вавилонской башни: вокруг «суэта земного устроения», а сама личность, ради которой возводится это грандиозное здание, исчезает, уходит на задний план – она превращается из цели в средство. Получается, что у социального прогресса слишком дорогая *цена*: личность должна жертвовать во имя безличного прогресса и блага других людей свое личное благо и интересы. Личности с ее неповторимой и индивидуальной судьбой отводится роль кариатиды, «поддерживающей террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать...» (Герцен). Не случайно Иван Карамазов сомневается в прогрессе, понимаемом им как экономический социализм: он выражает сомнение относительно нравственных норм, заставляющих личность жертвовать собой во имя интересов будущего, затем относительно *цены* прогресса, оказывающейся слишком дорогой, так как счастье будущих поколений покупается за счет несчастья ныне живущих и, наконец, относительно будущего человечества, во имя которого приносятся все эти жертвы. *«Не для того же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими, унавожить кому-то будущую гармонию... Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу!»* Одного объединения людей вокруг средств производства явно недостаточно, чтобы добиться всеобщей гармонии и солидарности; идея социального

прогресса гораздо глубже и включает в себя круг метафизических и религиозных вопросов – таких, как разрешение мировой трагедии, говорит Булгаков. Позитивистские и материалистические теории в лучшем случае признают трагедию истории в настоящем, равнодушно смотрят на прошлое и совсем не видят ее в будущем – в перспективе они рисуют только земной рай. Вот здесь то и возникает проблема, которую не в состоянии решить ни одна наука, даже если она и сформулирована гением Маркса: если каждая человеческая личность есть высшая цель и не может рассматриваться как средство, то жертвенное служение одних («унавоживание») во имя счастья других, «если последних не стошнит от такого счастья», не разрешает проблему трагедии в истории. Вопрос, оставшийся в марксизме открытым – точнее, даже не сформулированным, – поскольку марксизм не терпит никаких метафизических вопросов.

Наука играет огромную роль в жизни человечества; перед ее стремлением к истине следует склонить голову и проповедовать «смирение». Но также следует видеть возможности науки: та область знания, которая относится к метафизике и трансценденции, ей не подвластна и выходит из-под ее контроля. Наука не в состоянии «изобрести или открыть в реторте смысл жизни или истории». С точки зрения науки человек есть природное существо и как таковой он предстает объектом наряду с другими. Но это сциентистское понимание оказывается слишком ограниченным и даже неверным, когда начинают говорить религия и метафизика. Человек не постижим до конца, – всякие его определения будут не полными и частичными; в своей сущности он есть бесконечность, выходящая за границы посюстороннего мира; человек есть дух и имеет бессмертную душу. Человек не может жить только общественной жизнью, он не есть исключительно «совокупность общественных отношений» – бывают в его жизни великие мгновения, когда возникает потребность уйти «глубоко-глубоко во внутренний мир человеческой души, откуда не слышно более людской жизни, не видно их шумной суеты. Только безлунные светлые ночи севера смотрят на них да они сами смотрятся чистою совестью в чистую совесть друг друга»¹.

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе ... – С. 57.

Уничтожение веры в Бога и в бессмертие, т.е. отрицание трансцендентного приводит к тому, что нарушается естественная связь между людьми: ничто не может заставить их любить друг друга. «Если есть и была до сих пор любовь на земле, то не от закона естественного, а единственно потому, что люди веровали в свое бессмертие». Иван Карамазов продолжает: «уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь». Если Бога нет и нет человеку бессмертия, то все позволено, даже антропофагия; нравственный закон природы должен немедленно измениться на свою противоположность и возобладают взаимная ненависть, злоба, одиночество и мрак. Иван вполне согласен с мыслью: «нет добродетели, если нет и бессмертия». Великий Инквизитор хорошо понимает, что абсолютную власть над людьми можно получить только над свободными людьми, разрушившими веру в Бога; уничтожив высшие ценности, стоящие над ними, которым они некогда добровольно поклонялись, они примутся истреблять друг друга. «Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят перед такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют к нам: «... спасите нас от себя самих». Свобода, купленная *«понижением психического уровня в человеке»*, — отказом от трансцендентного, — оборачивается для него политическим рабством. Последнее предполагает, что во всем должна быть строгая *дозировка*: в познании, в желании, в чувстве; этим средством человека можно успокоить.

В научном социализме есть великая правда жизни; из всех общественно-политических учений он один стремится осуществить справедливость и устранить зло из жизни людей. Маркс был и остается одним из величайших мыслителей в области социальной философии и социологии мышления. Но жизнь невыразима в своей глубине до конца, непостижима сила и красота жизни ни в какой научной рациональности. Исторический материализм с его материалистическим пониманием истории оказывается бессильным в разрешении вопросов метафизики жизни. Как полагал Достоевский, не-

обходимо *относительную* правду социализма поставить в связь с *высшей* религиозной правдой, «согреть и оживить холодные и мертвые стены религиозным огнем» (Булгаков). Невозможно умалять, а тем более отрицать великое значение реформ, которые *осуществил* социализм в ходе своей истории; но в то же время нельзя и не видеть, что эти социальные преобразования без метафизического и религиозного освящения оказываются не реализованными до конца. Люди равны перед Богом, но не равны как природные существа; без религиозной метафизики и ее «санкции» естественное неравенство побеждает идею этического равенства людей. В реальной исторической действительности – мы видим это на примере современности – идея равенства как метафизический принцип всегда оказывается побежденной в силу извечной вражды между людьми.

На исходе века общество вновь оказалось у тех исходных позиций, с которых начиналось разрешение социальных вопросов. В своем земном странствии оно испытывает тревогу, смятение, неуверенность; произошло это из-за утраты тех ценностей, которые казались незыблемыми и давали ему четкие и ясные перспективы движения. Эти высшие и последние ценности, которые люди признавали над собой, были творением разума, опирающегося на науку. Но научный разум исключает трансцендентность, ибо имеет дело только с предметной действительностью. Но человек не только природное, но и внеприродное существо; он есть дух и имеет духовную основу. На исходе века отчетливо обнаружилось такое явление, как кризис рационализма, неспособность науки объяснить феномен человека. Человеческая жизнь является необычной реальностью, поэтому рассуждать о человеке можно только посредством метафизических и трансцендентных понятий – этих идей-образов, говорящих о новом откровении человека. В поисках своего земного пути люди должны обратить свой взор туда – где слышны «звuky небес» и открывается образ Агнца, «Который среди Престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод, и отрет Бог всякую слезу с очей их» (Откровение св. Иоанна Богослова, гл. 7).

§2. Вавилонская башня:

Великий Инквизитор против абсолютной свободы и социалистического устремления человечества

... Все, что ищет человек на земле, то есть: перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный обций и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей...

Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики.

Ф.М. Достоевский

В самые неустроенные моменты истории, когда отчуждение человека от общества достигает критического состояния, когда этот человек чувствует себя абсолютно одиноким – «одновременно и подкидышем природы, брошенным, подобно нежеланному ребенку, на произвол судьбы, и изгоем посреди шумного человеческого мира» – он способен приобрести наиболее глубокий опыт самопознания. Когда человек остается «наедине с собой» – отворачивается от внешнего действительного мира и уходит в самого себя, чтобы в глубинах своей внутренней души найти ответы на вечные вопросы бытия – через встречу с самим собой в собственном Я, – он обнаруживает необходимые предпосылки для превращения субъективной проблематики в общечеловеческие вопросы. «Те периоды истории духа, в которых антропо-

логическая мысль и поныне видит неисчерпаемый кладезь опыта, были временем, когда человеком владело чувство острого одиночества; тогда-то и нашлись среди людей самые что ни на есть одиночки, чья мысль дала наиболее зрелые плоды. В ледящей атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру самое его сокровенное, то человек приобретает и опыт самопознания»¹. В «обустроенные» эпохи антропологическая мысль обращает внимание на внешнее – человеческий дух осознает себя в космологическом образе, в эпохи же «бездомности» он становится особенно глубоким и понимает себя «в первом лице» – «что есть человек». Человеческий дух «изумляется» в человеке, ибо ему открывается «великая тайна».

Существуют различные типы соотношений между одиночеством личности и социальностью². Один из них свидетельствует, что человек может быть одинок и социален одновременно. На первый взгляд это покажется странным. Но такое взаимоисключающее взаимодействие присуще тому типу людей, который относится к «проphetическому». Примером его являются ветхозаветные пророки; к нему относятся также все реформаторы, революционеры, новаторы. Такой тип личности всегда находится в конфликте с социальной средой, его удел – постоянная дисгармония между личным и общественным. Пророка никогда не признают, его побивают камнями. В религиозной сфере он находится в конфликте со священнослужителями и религиозным коллективом; в светской жизни пророк переживает чувство острого одиночества и подвергается гонению со стороны всего окружающего мира.

С тех пор как вечный судия
Мне дал всеведение пророка,
В очах людей читаю я
Страницы злобы и порока.
(М. Лермонтов)

¹ Бубер Мартин. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С.164.

² См.: Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С.272.

логическая мысль и поныне видит неисчерпаемый кладезь опыта, были временем, когда человеком владело чувство острого одиночества; тогда-то и нашлись среди людей самые что ни на есть одиночки, чья мысль дала наиболее зрелые плоды. В ледящей атмосфере одиночества человек со всей неизбежностью превращается в вопрос для самого себя, а так как вопрос этот безжалостно обнажает и вовлекает в игру самое его сокровенное, то человек приобретает и опыт самопознания»¹. В «обустроенные» эпохи антропологическая мысль обращает внимание на внешнее – человеческий дух осознает себя в космологическом образе, в эпохи же «бездомности» он становится особенно глубоким и понимает себя «в первом лице» – «что есть человек». Человеческий дух «изумляется» в человеке, ибо ему открывается «великая тайна».

Существуют различные типы соотношений между одиночеством личности и социальностью². Один из них свидетельствует, что человек может быть одинок и социален одновременно. На первый взгляд это покажется странным. Но такое взаимоисключающее взаимодействие присуще тому типу людей, который относится к «проphetическому». Примером его являются ветхозаветные пророки; к нему относятся также все реформаторы, революционеры, новаторы. Такой тип личности всегда находится в конфликте с социальной средой, его удел – постоянная дисгармония между личным и общественным. Пророка никогда не признают, его побивают камнями. В религиозной сфере он находится в конфликте со священнослужителями и религиозным коллективом; в светской жизни пророк переживает чувство острого одиночества и подвергается гонению со стороны всего окружающего мира.

С тех пор как вечный судия
Мне дал всеведение пророка,
В очах людей читаю я
Страницы злобы и порока.
(М. Лермонтов)

¹ Бубер Мартин. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С.164.

² См.: Бердяев Николай Александрович. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С.272.

раскрыть свою творческую природу»¹. В романе «Братья Карамазовы» и в легенде о Великом Инквизиторе – этом романе в романе – Достоевский заявил о себе как великом психологе; он не показывает быт и не рисует живую действительность, но изображает только «душу человеческую» с ее «неуловимыми изгибами и переходами» (Розанов) – и в них читателю открывается вся истинная сущность человека с его помыслами и устремлениями, а также способами разрешения возникших в его голове замыслов и побуждений.

Одна из главных тем Великого Инквизитора – тем, над разгадкой которой всю жизнь мучился Достоевский и которую не смог целиком выразить до конца дней своих в силу великой тайны, в ней содержащейся, – как устроиться человеку на земле. Земные судьбы человеку остаются неизвестны; ограниченным разумом он не в состоянии постигнуть смысла жизни – такого близкого и родного ему явления, а тем более строения мироздания, происхождения добра и зла. Непостижимость жизни «эвклидовским умом» по причине ее трансцендентности, «когда все на небе и под землю сольется в один хвалебный глас», заставляет человека принять такую жуткую действительность как фактическую данность и со слезами умиления восклицать: «Прав Ты, Господи, ибо открылись пути Твои!». Из этого следует, что человек не способен в принципе устроить свою жизнь рационально. «Первая слагающая идея этой Легенды – о *неустроимости природы человеческой рационально...*»²

Итак, человека постичь рационально невозможно; разум не управляет *всей* его жизнью, а потому то, что совершает человек, бывает далеко от разумности и целесообразности. Вместе с тем социалистическое устройство общества только и может существовать на разумных основаниях. Все предшествующие социализму формации создавались стихийно, естественно, а потому противоречия и антагонизмы, заключающиеся в этих обществах, можно рассматривать как *извечное* состояние, вытекающее из природы самого человека, понимаемого и как индивид, и как род («... других норм, кроме «буржуазного права», нет» – Ленин). Если человек иррационален,

¹ Бердяев Николай Александрович. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С.323 – 324.

² Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... – С.186.

непостижим самому себе, то все «нелепости» земного устройства явятся сами собой. Теория социализма Маркса исходит из идеи, что посредством научного знания можно открыть законы общественной жизни. Зная эти законы – причины угнетения, порабощения, неравенства, нищеты трудящихся, – можно переустроить общество и создать справедливую жизнь. Социализм (коммунизм) есть первая общественно-экономическая формация, которая возникает «не... на своей собственной основе» (Маркс), а строится сознательно, опираясь на научную теорию; роль теории неизмеримо возрастает, ибо от ее разработанности целиком и полностью будет зависеть социальный результат.

Следует отметить, что марксисты отдавали себе отчет в том, насколько трудно осуществить задачу построения социализма. Это видно хотя бы на примере вопросов об отношении революции к государству и государства к чиновничьему, бюрократическому аппарату в интерпретации Ленина. С одной стороны, Ленин рассуждает чисто теоретически, когда пытается в полемике с Каутским предвидеть судьбы пролетарского государства. У Каутского, говорит он, мысль не выходит за рамки буржуазного парламентаризма. В социалистическом обществе «нечто вроде парламента» из рабочих депутатов будет, но аппарат этот не будет «бюрократическим». «Рабочие, завоевав политическую власть, разобьют старый бюрократический аппарат, ...заменят его новым..., *против* превращения коего в бюрократический будут приняты меры, подробно разработанные Марксом и Энгельсом»¹. У него нет и тени сомнения, что вооруженные рабочие, взяв власть в свои руки, сумеют без особого труда организовать производство и распределение продуктов. Учет и контроль – вот главное, что требуется для правильного функционирования первой фазы коммунистического общества. С того момента, когда все члены общества сами научатся управлять государством, «наладят» контроль за ничтожным меньшинством капиталистов, за рабочими, глубоко развращенными капитализмом, – с этого момента начинает исчезать надобность во всяком управлении вообще. Чем полнее демократия, тем ближе момент, когда она становится ненужной. По мнению Ленина, надобность в насилии исчез-

¹ Ленин В.И. Государство и революция // Ленин В.И. ПСС. – Т.33. – С.109.

нет в тот момент, когда меньшинство подчинится большинству, «ибо люди *привыкну*т к соблюдению элементарных условий общест-венности *без насилия и без подчинения*». Поэтому Энгельс и гово-рит о новом *поколении*, «выросшем в новых, свободных обществен-ных условиях, которое в состоянии будет выкинуть вон весь хлам государственности» (там же, с.83).

С другой стороны, Ленин предвидит, насколько трудна задача осуществить построение коммунистического общества с теми людь-ми, которые совершают социалистическую революцию. «Мы не уто-писты. Мы не «мечтаем» о том, как бы *сразу* обойтись без всякого управления, без всякого подчинения; эти анархические мечты ... в корне чужды марксизму ... Нет, мы хотим социалистической револю-ции с такими людьми, как теперь, которые без подчинения, без кон-троля, без надсмотрщиков и «бухгалтеров» не обойдутся» (там же, с.49). В первом случае в ленинских рассуждениях с очевидностью виден *социологический* подход к проблеме человека; личность пони-мается как некое *безличное* начало, которое будет действовать всегда и во всем одинаково, если сохраняются одни и те же условия, при ко-торых она (личность) действует. Этот социологический, усреднен-ный взгляд на человека сформирован материалистическим понима-нием истории, открытым Марксом и Энгельсом и всецело уклады-вающимся в рамки научного рационализма. Из данной концепции следует, что человек целиком определяется рациональным началом, в нем нет ничего, кроме его сознания; личность можно изменить в лучшую сторону, если создать человеческие условия жизни.

Но марксистская концепция личности стала давать «сбои» уже в самом начале построения социализма. Во время штурма Зимнего дворца можно было видеть такую картину:

Какой-то
 смущенный
 сукин сын,
а над ним
 путиловец —
 нежней папаши:
«Ты,
 парнишка,
 выкладывай ворованные часы —

часы

теперича

наши!»

(В.Маяковский)

Вот этот самый «сбой» в понимании человека – своего рода «запятая» – возникает по причине того, что человек создан природой, а «природа вас не спрашивается; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ль вам ее законы или не нравятся». Какой есть человек, такой он и есть, даже если его вывести в реторте. «Видите ли-с, – с некоторой иронией говорит Достоевский по поводу сходного социологического понимания человека, – рассудок, господа, есть вещь хорошая, это бесспорно, но рассудок есть только рассудок и удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотенье есть проявление всей жизни, то есть всей человеческой жизни, и с рассудком, и со всеми почесываниями. И хоть жизнь наша в этом проявлении выходит зачастую дрянцо, но все-таки жизнь, а не одно только извлечение квадратного корня. Ведь я, например, совершенно естественно хочу жить для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, а не для того, чтоб удовлетворить одной только моей рассудочной способности, то есть какой-нибудь одной двадцатой доли всей моей способности жить. Что знает рассудок? Рассудок знает только то, что успел узнать (иного, пожалуй, и никогда не узнает; это хоть и не утешение, но отчего же этого и не высказать?), а натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно, и хоть врет, да живет» («Записки из подполья»).

Человеческая жизнь по большей части неразумна, а вовсе не сводится к рациональности. «Знай, послушник, – кричит Иван Алеше, – что нелепости слишком нужны на земле. На нелепостях мир стоит, и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло». Говоря о неразумности общественной жизни человека, о «нелепостях», сопутствующих всему, что делается на земле, Достоевский пишет: «О скажите, кто это первый объявил, кто первый провозгласил, что человек потому только делает пакости, *что не знает настоящих своих интересов*; а что если бы его *просветить, открыть ему глаза на его настоящие, нормальные интересы*, то человек тотчас же перестал бы делать пакости, тотчас же *стал бы*

добрым и благородным, потому что, будучи просвещенным и понимая настоящие свои выгоды, именно *увидел бы в добре* собственную свою выгоду, а известно, что ни один не может действовать, зазнамо, *против собственных* своих выгод, следственно, так сказать, *по необходимости* стал бы *делать добро*? О младенец! О чистое, невинное дитя! Да когда же, во-первых, бывало во все эти тысячелетия, чтоб человек действовал только из одной своей собственной выгоды? Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, как люди зазнамо, то есть *вполне понимая* свои настоящие выгоды, *оставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось*, никем и ничем не принуждаемые к тому, а как будто именно только не *желая указанной дороги*, и упрямо, своевольно пробивали другую, *трудную, нелепую*, отыскивая ее чуть не в потемках. Ведь, значит, им действительно это *упрямство и своеволие* было *приятнее всякой выгоды*...

С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно *благоразумно* – выгодного хотенья? Человеку надо одного только – *самостоятельного* хотенья, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела. Ну и хотенье ведь...»

Социализм как определенный уклад жизни, как конкретная система общественных отношений между людьми может состояться, когда помимо экономических предпосылок в виде коллективной собственности на средства производства в нем наличествует «человеческий» фактор: дружба, товарищество, взаимовыручка, любовь между всеми членами этого общества. Проблема социализма далеко не сводится только к экономическому содержанию, – тем более к такому абсурдному лозунгу, как «догнать и перегнать Америку!»; главный ее смысл есть нравственное начало. Социализм возможен при условии *веры* в человечество. Для того, чтобы жить во имя светлого будущего и работать ради этой перспективы, надо «верить в то, что человек действительно способен быть человекобогом, что человечество в целом действительно может подняться до небывалой еще высоты, а не выродиться в нравственное убожество, даже достигнув животного счастья»¹.

¹ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип // Булгаков Сергей Николаевич. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. – М.: Правда, 1993. – С.32.

Что же мы наблюдаем на самом деле? Между людьми в принципе невозможна любовь. «Я тебе должен сделать одно признание, – начал Иван, – я никогда не мог понять, как можно любить своих близких. Именно близких-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних... Чтобы полюбить человека, надо, чтобы тот спрятался, а чуть лишь покажет лицо свое – пропала любовь ...

По-моему, Христова любовь к людям есть в своем роде невозможное на земле чудо. Правда, он был Бог. Но мы-то не боги. Положим, я, например, глубоко могу страдать, но другой никогда ведь не может узнать, до какой степени я страдаю, потому что он другой, а не я, и сверх того, редко человек согласится признать другого за страдальца... Почему не согласится, как ты думаешь? Потому, например, что от меня дурно пахнет, что у меня глупое лицо, потому что я раз когда-то отдавал ему ногу. К тому же страдание и страдание: унижительное страдание, унижающее меня, голод например, еще допустит во мне мой благодетель, но чуть повыше страдание, за идею например, нет, он это в редких разве случаях допустит, потому что он, например, посмотрит на меня и вдруг увидит, что у меня вовсе не то лицо, какое, по его фантазии, должно было быть у человека, страдающего за такую-то, например, идею ...

Отвлеченно еще можно любить ближнего и даже иногда издали, но вблизи почти никогда».

Человек по своей природе жесток; его «зверская» жестокость далеко превосходит звериную: тигр только рвет, грызет и больше ничего не умеет, человек же «так артистически, так художественно жесток». Он может прибивать людей за уши на ночь гвоздями, со сладострастием мучить детей, вырезая их кинжалом из чрева матери, или, подбрасывая вверх, ловить на штык на виду у матерей. Человек может «для удовольствия» истязать ближнего, например, жёну, у которой «любящее, даже возвышенное сердце, характер, исполненный оригинальнейшей красоты». «И вот эту-то Беатриче или Гретхен секут, секут как кошку! Удары сыплются все чаще, резче, бесчисленнее; он начинает разгорячаться, входить во вкус. Вот уже он озверел совсем и сам с удовольствием это знает. Животные крики страдалницы хмелят его как вино: «Ноги твои будут мыть, воду эту пить», – кричит Беатриче нечеловеческим голосом, наконец затихает, перестает кричать и только дико как-то кряхтит, дыхание

поминутно обрывается, а удары тут-то и чаще, тут-то и садче... Он вдруг бросает ремень, как ошалелый схватывает палку, сучок, что попало, ломает их с трех последних ужасных ударов на ее спине, – баста! Отходит, садится за стол, вздыхает и принимается за квас. Маленькая девочка, дочь их (была же у них дочь!), на печке в углу дрожит, прячется: она слышала, как кричала мать. Он уходит. К рассвету мать очнется, встанет, охая и вскрикивая при каждом движении, идет доить корову, тащится за водой, на работу» (Дневник, писателя. 1873. III). Вся эта жуткая действительность, описанная Достоевским, лишена какого-либо разумного смысла. Разум человеческий оказывается бессильным, когда человек пытается создать общественные условия для жизни. Слишком разные люди с их характерами, целями и замыслами; тесно им оказывается в едином доме – обществе, а потому часто случается так, что самый «находчивый» пытается устроить свою жизнь за счет непосредственных интересов другого лица.

Своим «эвклидовским» умом Иван не может и не хочет принять такой социальной действительности, которая дает людям только слезы и «которыми пропитана вся земля от коры до центра». Невозможно обосновать целесообразность и разумность человеческих страданий; разумом невозможно постичь человека. «Я клоп, – говорит Иван, – и признаю со всем принижением, что ничего не могу понять, для чего все так устроено. Люди сами, значит, виноваты: им дан был рай, они захотели свободы и похитили огонь с небеси, сами зная, что будут несчастны, значит, нечего их жалеть. О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страдание есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравнивается, – но ведь это лишь эвклидовская дичь, ведь я знаю же это, ведь жить по ней я не могу же согласиться!»

Но чем объяснить страдания детей; они абсолютно невинны, так как не «съели яблоко», а потому не познали добро и зло и не стали «яко Бози». Разве можно говорить о высших материях в применении к человеку – умении, например, построить справедливое общество, – если он заставляет страдать невинное существо. И вот идут ужасные сцены о зарезанных, застреленных детях, о мучимых в скверном месте, о затравленных собаками на глазах у материи –

длинная кровавая галерея, говорящая, что человек испытывает «любовь к истязанию детей». «... Понимаешь ли ты эту ахиною, друг мой и брат мой, послушник ты мой божий и смиренный, понимаешь ли ты, для чего эта ахиная так нужна и создана! – в испуге спрашивает Иван Алешу. – Без нее, говорят, и пробыть бы не мог человек на земле, ибо не познал бы добра и зла. Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребеночка к «Боженьке».

Глубок и скрыт от взора человеческого метафизический план истории, – эмпирическим умом его не понять. Смысл творимого на земле «не от мира сего», а потому простому человеку он не доступен. Только в другом – трансцендентном мире – откроется человеку смысл истории и «мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое возгласят со слезами: «Прав Ты, Господи!»; в этом же мире «пути Господни» остаются неисповедимы, в том числе бессмысленны страдания детей. «Совсем непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачем им покупать страданиями гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собою для кого-то будущую гармонию?» Иван отказывается от такой гармонии за столь дорогую цену. «Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей не искупленными слезками своими к «Боженьке»! Не стоит потому, что слезки остались не искупленными. Они должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии. Но чем, чем ты искупишь их? Разве это возможно? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше».

Цена гармонии слишком велика; Иван решительно отказывается от такого «здания судьбы человеческой». «Слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет Ему почтительнейше возвращаю». Страшная безысходность окру-

жает человека: действительность полна жестокости, зверств, разврата – всего того, что образует бессмысленную сторону человеческого бытия («Во всяком человеке, конечно, таится зверь, зверь гневливости, зверь сладострастной распаяемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу, спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и проч.»); попытка переустроить общество и создать «абсолютную гармонию» оборачивается тем, что *новое* изначально несет в себе черты уродства, в зародыше содержит такие ростки, которые по прошествии определенного времени дадут всходы, по своей сути ничуть не уступающие порокам отрицаемой действительности. «Одни разум, наука и реализм могут создать лишь муравейник, а не социальную «гармонию», в которой бы можно было ужиться человеку» («Дневник писателя». 1973. II). По прошествии времени можно с уверенностью утверждать: пессимизм Достоевского в отношении человека оправдался – не получилось социальной «гармонии» с теми людьми, для которых необходим «контроль» в деле производства и распределения продуктов труда, поскольку они, якобы, «глубоко развращены капитализмом» (Ленин). Эти люди не развращены внешними причинами – подобный недостаток в их воспитании можно было бы преодолеть легко – они оказываются «развращенными» по своей природе, изначально так созданы. Классическим примером служит наша действительность: из недр Коммунистической партии Советского Союза и советских органов власти вырастали руководители с частнособственническими инстинктами и бюрократическими методами управления; им было очень тесно и неудобно жить и работать в такой социальной системе, когда их деятельность постоянно контролировалась органами народной власти. По своей психологии они были законченными циниками: им было абсолютно безразлично, поклоняются ли они лику Мадонны, или лику Содомы и Гоморры – в кругу единомышленников они распевали: «либо кончить ВПШ, либо стать президентом США». «Нет, широк человек, слишком даже широк! – говорит Дмитрий Карамазов. Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В Содоме ли красота? Верь, что в Содоме-то она сидит для огромного большинства людей». Начавшаяся «перестройка» означала легальный процесс реставрации буржуазных отношений, поскольку в недрах социализма

уже давно существовал класс собственников. Примером данного обстоятельства являлся факт все большего имущественного расслоения общества в последние десятилетия, в то время как по всем законам социализма должно быть выравнивание имущественного положения граждан.

За современной политической борьбой скрывается борьба социальных групп и классов. Социальной группой, которая победила в борьбе на данном историческом этапе, является партийная и государственная номенклатура. «Именно она, номенклатура, сдала Коммунистическую партию. Она сдала социализм. Они ей мешали. Бывший Первый секретарь обкома и кандидат в члены Политбюро в роли могильщика советской власти – это не парадокс сумасшедшего мира. Это символ: именно им, первым секретарям обкома и членам политбюро, была глубоко ненавистна советская власть.

История с номенклатурой в какой-то мере повторяет историю с русским дворянством. Ведь русские дворяне тоже получали в надел поместья, которые поначалу были простой наградой и приложением к их службе. Затем они эти надельные земли стали получать в пожизненное владение. И только в конце XVIII века они обрели поместья в собственность. Дворянство, начиная с этого периода, стало самостоятельным классом собственников с огромными привилегиями и минимальными обязанностями перед государством. Наша номенклатура повторила этот же путь. При Хрущеве она освободилась от страха быть репрессированной. При Брежневле она добилась того, что ее привилегии стали неотчуждаемыми, по крайней мере, пожизненными. Теперь в ходе всей этой эпопеи, которая нам известна как перестройка и постперестройка, она поставила вопрос о том, чтобы «приватизировать» свои привилегии, перевести их в частную собственность. Речь идет не просто о приватизации дач, легализации грязных денег и т.д. Замах номенклатуры намного масштабней – обрести в собственность саму функцию быть управляющим слоем в обществе. Номенклатура и в августовских событиях и в нынешних решает именно эту задачу. Решает очень хитро, оставаясь в тени, более того – по видимости направляя удар на саму себя. Номенклатура, сбросив коммунистическую скорлупу, в которой она выросла, стремится конституировать себя в качестве привилегированного класса российского общества. Для

этого она должна решить как минимум две задачи: найти а) форму легитимизации и б) новый механизм управления. Сейчас уже обнаруживаются контуры их решения. Легитимизацию номенклатура пытается обрести через режим личной власти, под сенью всенародно избранного. Одновременно выкристаллизовывается реальный механизм управления, с помощью которого номенклатура может гарантировать свое привилегированное положение. Это – современная «опричнина», ОМОН и другие наемные войска, которые готовы за деньги кого угодно бить и которые сейчас дубинками гоняют людей в районе Дома советов.

Так что рассматриваемые события по своему значению, масштабу, по временной перспективе, по силе их влияния на судьбы России, судьбы государства являются значительно более глубокими и основательными, чем это кажется на первый взгляд. И, к сожалению, похоже, что эти события являются не просто развязкой определенного отрезка политической истории. Вместе с тем они – завязка, начало какого-то нового противостояния, длительной социальной борьбы в обществе»¹.

Поскольку человек неисправим – «сделан из слишком кривого дерева, чтобы из него можно было выстругать что-нибудь совершенно прямое» (Кант) – и его в принципе невозможно переделать, возникает проблема: насколько оправдана идея переустройства общества. Широко распространена теория, согласно которой человек полностью зависит от совокупности общественных отношений; от социального строя будет зависеть поведение человека: его поступки, мысли, идеалы. В действительности все обстоит намного сложнее. О влиянии общественных отношений на личность можно говорить в применении к незначительным, сравнительно второстепенным ее чертам; все великие писатели, постигая человека, пытаются проникать в такие глубины человеческого духа, которые свободны от системы общественного строя. «Достоевский хорошо знает, – пишет Лосский, – что у человека есть свободная и самостоятельная, независимо от среды содержательная самость. Гордость, властолюбие, честолюбие, тщеславие, обидчивое самолюбие, сластолюбие,

¹ Свободное слово: Интеллектуальная хроника десятилетия. – М.: Школа Культурной Политики, 1996. – С.78-79.

ревность, ведущая к драматическим столкновениям и способная довести до преступления, будут существовать при всяком общественном строе, — точно так же и бескорыстная любовь к Богу и людям, любовь к абсолютным ценностям, к истине, красоте, святости, жертвенность, смирение, любовь к семье, к родине, к Церкви, жизнь, посвященная творчеству абсолютных ценностей. Во всех основных страстях, устремлениях и соответственном строе человеческой души осуществляется борьба за ценности, или относительные, эгоистически потребляемые и истребимые, или же за достижение абсолютного добра, неистребимого, неделимого, общего для всех.

Эта борьба добра со злом в сердце человека совершалась и будет совершаться во всяком общественном строе, изменяясь в сравнительно второстепенных своих чертах и оставаясь тою же по существу»¹. Поскольку зло есть атрибутивное свойство человека и является неотъемлемой частью его души, постольку оно не может быть устранено никакими изменениями в системе общественных отношений. Из этого вовсе не следует, что не надо бороться за социальную справедливость; борясь со злом, мы должны отчетливо представлять, что идеал абсолютного добра недостижим в реальной действительности, а кроме того, всякое новое, помимо некоторого улучшения положения людей, несет в себе другие формы зла, которых не было в предшествующие исторические эпохи.

Представление о человеке, свободное от каких-либо иллюзий и идеализаций, толкает Достоевского на путь решительного *пессимизма* в вопросе о возможности осуществления общества социальной справедливости; он является мыслителем, который в силу особого склада своего ума «со всем интересом приник ко злу, которое скрывается в общем строе исторически возникшей жизни» (Розанов), однако положительного идеала общественного строя он не выработал. На допросе в 1849 году Достоевский показывал, что социалистические «системы», в том числе системы Фурье, его не удовлетворяют; вместе с тем он заявлял, что идеи социализма, при условии их мирного осуществления являются «святыми и нравственными и, главное, общечеловеческими, будущим законом всего

¹ Лосский Николай Онуфриевич. Бог и мировое зло. — М.: Республика, 1994. — С.358.

без исключения человечества». Писатель полагал, что общественный строй должен опираться на заветы Христа; в письме к В.А.Алексееву (июнь 1876 г.) он определенно проводил идею «христианского социализма»: «Христос знал, что одним хлебом не живишь человека. Если при том не будет жизни духовной, идеала Красоты, то затоскует человек, умрет, с ума сойдет, убьет себя или пустится в языческие фантазии. А так как Христос в Себе и в Слове своем нес идеал Красоты, то и решил: лучше вселить в души идеал Красоты; имея его в душе, все станут один другому братьями и тогда, конечно, работая друг на друга, будут и богаты»¹.

Обращаясь взором к реальной действительности, Достоевский одновременно был чрезвычайно далек от нее, ибо не помышлял ни о каких изменениях в общественном устройстве. Сохранить эту действительность и лишь кое в чем исправить – эта мысль «никогда не останавливала Достоевского даже на минуту». Зло неустранимо присутствует в общественной жизни, поэтому он испытывал «неприязнь и пренебрежение ко всякой надежде что-либо улучшить посредством частных изменений»; оправдание разума, уверенность в том, что с его помощью можно «возвести здание человеческой жизни настолько совершенное, чтобы оно дало успокоение человеку, завершило историю и уничтожило страдание» – идея, которая подвергается критике во всех его сочинениях, особенно в «Записках из подполья»².

Свое негативное отношение к человеку и его возможности разрешить социальные противоречия, искоренив из жизни людей зло, Достоевский выразил в образе подпольного человека. Подпольный человек – это человек больной, злой, непривлекательный; к тому же он «суеверен до крайности»; в нем соединены многие противоречивые черты характера, и они «так и кишат» в нем, «эти противоположные элементы». Подпольный человек уходит целиком в себя, отворачивается от живой действительности, ненавидит жизнь; он пребывает в «холодном, омерзительном полуотчаянии, полувере, в этом сознательном погребении самого себя заживо с горя, в подполье на сорок лет, в этой усиленно созданной и все-таки отчасти со-

¹ Цит. по: Лосский Николай Онуфриевич. Бог и мировое зло. ... – С.244.

² Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... – С.69.

мнительной безвыходности своего положения, во всем этом яде неудовлетворенных желаний, вошедших внутрь, во всей этой лихорадке колебаний, принятых навеки решений и через минуту опять наступающих раскаяний...» Убежав от действительности в свой внутренний мир и наблюдая оттуда за собой и за историей, подпольный человек злобно критикует образ человека, созданный разумом утопистов на якобы точном знании человеческой природы. Последние основания этой критики сводятся к тому, что в человеке находится сложный мир задатков и свойств, которые обнаружить в данный момент абсолютно невозможно – они проявятся только в будущей истории; полагать, что мы можем узнать человека и на этом основании рационально управлять общественной жизнью остается не более чем «только набором слов, не имеющим никакого реального значения» (Розанов). Кроме того, в истории как непосредственном результате деятельности людей можно видеть столько странного и неразумного, что опять-таки невозможно говорить ни о какой рациональной формуле, способной адекватно выразить человеческую природу.

Рационализм в своем безмятежном существовании – восторге перед разумом, безусловной вере в возможности научного познания останавливается перед самим разумом. Даля него разум есть последнее основание – последнее в том смысле, что вся действительность объявляется разумной, поскольку в человеке кроме разума нет ничего. Отсюда вырастает идея, что общественную жизнь можно устроить на началах разума, поскольку новые социальные и экономические отношения поддаются исчислению «с математической точностью». Но эта истина относится к кажущейся, поверхностной стороне действительности; столь же верно и другое утверждение: сознание не только величайшее завоевание человека, некое благо, но и «проклятый дар», вся боль мира. «Но все-таки я крепко убежден, – говорит подпольный человек, – что не только очень много сознания, но даже и всякое сознание болезнь. Я стою на том». Отчего бывает так, что, сознавая все тонкости «всего прекрасного и высокого», человек совершает неприглядные поступки; чем больше он сознает о добре, тем глубже опускается в тину. Человек являет собой такую картину, когда его нормальным состоянием становится

ненормальное состояние (болезнь, порча); часто человек действует вопреки собственной выгоде.

Вот такому-то человеку (больному и испорченному) рационалисты, ничего не подозревающие о его внутреннем мире, предлагают некие теории – утопии и призывают его добровольно отказаться от того, что он имеет – пусть даже и немного – и пуститься в большую и рискованную авантюру за счастьем, которое имеет явно призрачный характер. «Тогда-то, – это все вы говорите, – настанут новые экономические отношения, совсем уже готовые и тоже вычисленные с математическою точностью, так что в один миг исчезнут всевозможные вопросы, собственно потому, что на них получаются всевозможные ответы. Тогда выстроится хрустальный дворец. Тогда... Ну, одним словом, тогда прилетит птица Каган...» Пока же, рассуждает подпольный человек, все эти прекрасные теории, объясняющие человеку подлинную выгоду («выгодную выгоду»), в действительности лишают его подлинного счастья. «Ведь глуп человек, глуп феноменально».

Человек есть сложное и противоречивое существо; его невозможно выразить в единой формуле, которую навязывают философы-рационалисты. От незнания подлинной природы человека предлагаются надуманные представления о человеке, примерно такие, что «от цивилизации человек смягчается, следовательно, становится менее кровожаден и менее способен к войне. По логике-то, кажется, у него (Бокля – Ю.П.) и так выходит. Но до того человек пристрастен к системе и к отвлеченному выводу, что готов умышленно исказить правду, готов видом не видать и слыхом не слыхать, только чтобы оправдать свою логику. Да оглянитесь кругом: кровь рекою льется, да еще развеселым таким образом, точно шампанское. Вот вам все наше девятнадцатое столетие, в котором жил и Бокль. Вот вам Наполеон – и великий, и теперешний. Вот вам Северная Америка – вековечный союз. Вот вам, наконец, карикатурный Шлезвиг-Гольштейн... И что такое смягчает в нас цивилизация? Цивилизация вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений и... решительно ничего больше. А через развитие этой многосторонности человек еще, пожалуй, дойдет до того, что отыщет в крови наслаждение. Ведь это уж и случилось с нами. Замечали ли вы, что самые утонченные кровопроливцы почти сплошь были самые цивили-

лизованные господа, которым все эти разные Атиллы да Стеньки Разины иной раз в подметки не годились, и если они не так ярко бросаются в глаза, как Атилла и Стенька Разин, так это именно потому, что они слишком часто встречаются, слишком обыкновенны, примелькались. По крайней мере, от цивилизации человек стал если не более кровожадным, то уже, наверно, хуже, гаже кровожаден, чем прежде».

Построенные на одной формальной логике (на «одной логистике»), теории человека исходят из посылки, что человека можно насильно *приучить* поступать так, как говорит естественный разум; у него можно выработать своеобразный *условный рефлекс* посредством постоянного подкрепления желаемых действий определенным стимулом. «С того момента, когда все члены общества сами научились управлять государством, «наладили» контроль за ничтожным меньшинством капиталистов, за рабочими, глубоко развращенными капитализмом, – с этого момента начинает исчезать надобность во всяком управлении вообще» (Ленин). Уверенность в полной социальной подчиненности человека подкрепляется искренней верой в науку; законы природы, открытые наукой, покажут этому человеку, что он собой представляет. Узнав, что действует он не от себя, а на основании законов природы, человек навсегда избавится от вредных и дурных привычек, вполне перевоспитается и обратит свою человеческую натуру в правильное направление. С этого времени «человек и сам перестанет *добровольно* ошибаться и, так сказать, поневоле не захочет рознить свою волю с нормальными своими интересами. Мало того: тогда, говорите вы, сама наука научит человека, ... что ни воли, ни каприза на самом-то деле у него и нет, да и никогда не бывало, а что он сам не более, как нечто вроде фортепьянной клавиши или органного штифтика; и что, сверх того, на свете есть еще законы природы; так что все, что он ни делает, делается вовсе не по его хотенью, а само собою, по законам природы. Следовательно, эти законы природы стоит только открыть, и уж за поступки свои человек отвечать не будет и жить ему будет чрезвычайно легко».

Человек есть существо, непостижимое разумом; мечется он от одной крайности к другой и нет у него ничего устойчивого и постоянного. Готов он броситься за любым крысоловом, лишь бы тот уничтожил его прежние желания и пообещал что-нибудь лучше.

«Ведь я, например, нисколько не удивлюсь, – говорит подпольный человек, – если вдруг ни с того ни с сего среди всеобщего будущего благополучия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливою физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуться ли нам все это благоразумие с одного разу, ногой, прахом, единственно с тою целью, чтоб все эти логарифмы отправились к черту и чтоб нам опять по своей глупой воле пожить!» Разве не напоминает этот «джентльмен с ретроградной и насмешливой физиономией» своими действиями первого и последнего президента великой страны; «с одного разу, ногой, прахом» разрушил он великое государство, которое собирали по крохам, по кусочкам в упорной и кровопролитной борьбе, длившейся тысячу лет, великие князья, цари, императоры, вожди-диктаторы России. В этой многовековой и многотрудной борьбе народ заплатил бесчисленными жертвами во имя величия и самостоятельности своей страны. Не случайно, что после второй мировой войны во избежание дальнейших притязаний держав на чужие территории и кровавого передела был принят документ о незыблемости государственных границ в Европе. «Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет: так человек устроен». Сколько было потрачено сил, энтузиазма, сколько пролито горьких слез российской интеллигенцией, чтобы убедить себя, что «так жить нельзя», что непременно следует «перестроиться» – совершить прыжок из царства необходимости в царство свободы – из мира отсталости и бескультурия перейти в «цивилизованный мир»; сколько было проведено партийных собраний в трудовых коллективах, пленумов райкомов, горкомов и обкомов партии, чтобы теоретически обосновать и заставить поверить в абсолютно не проработанные положения. По признанию одного из идеологов «перестройки» никакой концепции реформирования общества вовсе и не было, а был сплошной обман и жульничество. «Все, кто непосредственно причастен к этому делу, понимали перестройку по-разному, то есть что-то делать надо, как в той песне, «что-то надо предпринять». Это все понимали. Но что надо делать и что предпринять – это понималось по-разному»¹. Сильно возмуща-

¹ Свободное слово: Интеллектуальная хроника десятилетия ... – С.25.

ло интеллигенцию то, что Россия занимала большую территорию; даже такая родная по духу и культуре страна, как США и то уступала ей в этом отношении. Буквально рвали на груди рубаху, чтобы доказать, что Россия есть оплот колониализма и экспансии и следовательно этот оплот необходимо разрушить. Можно только предположить, что чувствовали в эти гибельные для России минуты западные политики, какие ликующие мгновения они переживали, поскольку для любого европейца – не только для политика – остается азбучной истиной вопрос о неприкосновенности государственных границ. Понять историю, – значит понять роль экспансии, направленность вовне, активность властных умов, энергию и дисциплину твердых, как металл, натур¹. «Ведь глуп человек, глуп феноменально».

Человек есть существо больное – «разложение» и «преступление», а потому ему не вынести социального устройства, предполагающего разумные основания. Человек не готов к царству Божию на земле: одни борются с ним, чтобы сохранить свое богатство посредством утверждения неравенства между людьми, другие, провозгласив своим идеалом социальную справедливость, в осуществлении этой задачи отрываются от членов своего революционного класса, противопоставляют себя ему и также произвольно разрушают социальные отношения, построенные на идее равенства и справедливости. Нет единой формулы, удовлетворительно объясняющей человеческую природу; Достоевский прекрасно видит все «легкомысленное» и «неблаговидное» в человеке, когда он – этот человек – «подобно шахматному игроку любит только один процесс достижения цели, а не самую цель». И кто может поручиться, что кроме повседневной, будничной деятельности у человека есть еще какая-то отличная от нее цель; не вернее было бы допустить, что цель на земле, к которой стремится человечество, «только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения, иначе сказать – в самой жизни, а не собственно в цели...». Осуществление цели будет означать для человека конец, предел, дальше которого нет ничего. Куда после этого пойдет человек? Боится человек осу-

¹ См.: Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. – М.: Мысль, 1993. – С.172 – 173.

ществления цели, «каждый раз замечается в нем что-то неловкое при достижении ... целей. Достижение он любит, а достигнуть уж и не совсем, и это, конечно, ужасно смешно».

Непостижимо странным существом представляется человек, когда открывается самому себе в самосознании. По всем законам здравого рассудка он должен был бы предпочитать *счастье*, а разве он добровольно не отрекается от благоденствия и выгоды. Разве «только одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибается ли разум-то в выгодах? Ведь, может быть, человек любит не одно благоденствие? Может быть, он ровно настолько же любит страдание? Может быть, страдание-то ему ровно настолько же и выгодно, как благоденствие? А человек иногда ужасно любит страдание, до страсти, и это факт». Разве откажется добровольно от страдания Гамлет; найдутся ли такие наслаждения, на которые он променял бы муки своего сознания.

Не выносит человек *планомерность* и *порядок* в жизни; вдруг охватывает его страсть к разрушению, хаосу, беспорядку в мирно текущей жизни. Человек как бы устает от *созидания* и *правильности*, он испытывает утомление от всего *хорошего* и *должного* и от долгого ограничения бросается «к поэзии безотчетных поступков» (Розанов). Жаждет человек ощущения *нового*, пусть и купленного, быть может, ценой преступления. Не терпит он «однообразия для всех», поскольку это противоречит исходному началу человеческой природы – *индивидуальности* и *неповторимости*; захочется человеку свободной воли, самостоятельного выбора, пусть даже и вопреки разумному основанию. Без всего этого – без инстинктов, алогизмов, рискованных действий, авантюры, игры с жизнью, но только имея прозрачные общественные отношения, выстроенные посредством «учета и контроля», «однообразия для всех» – человек захочет страдания, разрушения, крови, интриг, преступления. От скуки Клеопатра втыкала золотые булавки в груди своих черных невольниц и находила наслаждение в их криках и корчах. «И все от скуки, господа, все от скуки...»

А если это так – если человек, надолго заключенный в светлой и теплой комнате, изрежет руки о стекла, чтобы вырваться на холод улицы, если душевное утомление способно втянуть Сенеку в интриги и преступления, – то с таким больным человеком невозможно

построить социализм. Отклонения от нормы недопустимы в отношении социализма: в противном случае общественные связи между людьми будут изуродованы и деформированы – люди типа Свидригайлова всегда найдут лазейки для удовлетворения своих патологических и извращенных желаний. Под влиянием этого «разложения» и «неблаговария» личности неизбежно будет умирать настоящее; посреди этого умирания конечно же будет брезжить новая жизнь, но это будет уже другой тип общественного устройства.

Не сможет человечество никогда *рационально* обустроиться и создать *разумные* общественные отношения; главное препятствие на пути к счастью и благополучию людей на земле кроется в *самосознании* человека, которое не способно разрешить метафизические вопросы бытия и потому приносит ему *страдание*. Как только человек задумается над проблемами счастья, вечности, конечности собственного существования и существования общества, так «природа не только не признает за мной (самоубийцы от скуки – Ю.П.) права спрашивать у нее отчета, но даже и не отвечает мне вовсе – и не потому, что не хочет, а потому, что и не может ответить...» – такова безотрадная истина, которую Достоевский открывает людям словами «матерьялиста» (Дневник писателя, 1876. Октябрь. IV. Приговор). Природа поступает весьма цинично: «чтоб ответить мне на мои вопросы, предназначила мне (бессознательно) *меня же самого* и отвечает мне моим же сознанием (потому что Я сам это все говорю себе)».

Постигнув безотрадную сторону жизни, человек теряет к ней интерес. «... В самом деле, какое право имела эта природа производить меня на свет вследствие каких-то там своих вечных законов? Я создан с сознанием и эту природу *сознал*, какое право она имела производить меня, без моей воли на то, сознающего? Сознающего, стало быть, страдающего, но я не хочу страдать – ибо для чего бы я согласился страдать?» Вместе с тем природа такова, что она заставляет жить человека помимо его воли; более того, она все так устроила, что проблема конечности не представлена в сознании человека, ибо в противном случае жизнь стала бы невыносимой для людей – открывший для себя истину, что он должен умереть, в то время как все остальные продолжают жить, уже не смог бы нормально жить и его существование в мире превратилось бы в пытку и муче-

ние. От того-то к жизни наилучшим образом приспособлены те, «которые похожи на животных и ближе подходят под их тип по малому развитию их сознания. Они соглашаются жить охотно, но именно под условием жить как животные, то есть пить, спать, устраивать гнездо и выводить детей. Есть, пить и спать по-человеческому значит наживаться и грабить, а устраивать гнездо значит по преимуществу грабить».

В таком мучительном раздумье над проблемами бытия и существования человек приходит к логическому финалу, повергающему его в состояние смертельного шока. Перед человеком открывается такая бездна, которая вводит его в состояние ужаса и метафизического страха – страха *ничто*. Вся борьба за счастье оказывается пустой тщетой, ничего не стоящей затеей по причине хаоса и гибели действительности. «Но, задавая, как теперь, себе беспрерывно вопросы, я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и *непосредственном* счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество – обратится в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья, – не от желания согласиться принять его, не от упрямства какого из-за принципа, а просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля. ... Но ведь планета наша невечна, и человечеству срок – такой же миг, как и мне. И как бы разумно, радостно, праведно и свято ни устроилось на земле человечество, – все это тоже приравняется завтра к тому же нулю. ... в этой мысли заключается какое-то глубочайшее неуважение к человечеству, глубоко мне оскорбительное и тем более невыносимое, что тут нет никого виноватого.

И наконец, если бы даже предположить эту сказку об устроенном наконец-то на земле человеке на разумных и научных основаниях – возможно и поверить ей, поверить грядущему наконец-то счастью людей, – то уж одна мысль о том, что природе необходимо было, по каким-то там косным законам ее, истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья, одна мысль об этом уже невыносимо возмутительна. Теперь прибавьте к тому, что той же природе, допустившей человека наконец-то до счастья, почему-то необходимо обратить все это завтра в нуль, несмотря на все

страдание, которым заплатило человечество за это счастье, и, главное, нисколько не скрывая этого от меня и моего сознания, как скрыла она от коровы, – то невольно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль: «ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» Грусть этой мысли, главное – в том, что опять-таки нет виноватого, никто пробы не делал, некого проклясть, а просто все произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться» (Дневник писателя. 1876. Октябрь. IV. Приговор).

Истины о смысле жизни и счастье, которые открывает Достоевский, а вернее – о бессмысленности жизни и недостижимости счастья способны привести человека в такое состояние, когда он застывает от чудовищного ужаса. От таких прозрений человек коченеет от страха и уже навсегда утрачивает способность радоваться жизни, видеть в ней светлые и чистые краски. Можно представить себе древнего эллина, который услышал ответ демона Силена на настойчивые вопросы царя Мидаса: «Высшее счастье тебе совершенно недоступно: *не родиться, не быть вовсе, быть ничем*. Второе же, что тебе остается, – скорее умереть». От этих дионисийских истин, разрывающих блестящий мир явлений, разрывающих в клочья покрывало Майи, скрывающее аполлоновский «обман», – истин, обнажающих «вихревые бездны дионисовской стихии», античный грек вполне мог «задохнуться от ужаса и пасть бездыханным». Измученный жизненными невзгодами, библейский Иов «ко Вседержителю хотел бы говорить и желал бы состязаться с Богом». Также и Достоевский – этот новый Иов «выступает на это состязание. И не было со времен Иова таких разрушительных, колеблющих небо вопросов, с какими идет на «страже человеков» Достоевский. Все его произведения – такие буйные вопросы, и увенчание их – знаменитый «бунт» Ивана Карамазова»¹.

По мнению русского философа Розанова, Достоевский проделал значительную эволюцию в вопросе о социальном «устроении» жиз-

¹ Вересаев Викентий Викентьевич. Живая жизнь: О Достоевском и Л. Толстом: Аполлон и Дионис (о Ницше). – М.: Политиздат, 1991. – С.49.

ни человека на земле со времени написания «Записок из подполья» (1864 г.) до времени работы над романом «Братья Карамазовы» (1879–1880 гг.). Как там, так и здесь свободная воля рассматривается в качестве главной причины, почему невозможно разумно устроить судьбы человечества на земле; но если в «Записках» отрицается сама возможность «устроения», а свобода рассматривается как драгоценный дар человека, то в «Братьях Карамазовых» чувствуется «усталость и скорбь» писателя, которые «сменили в нем прежнюю уверенность», а это рождает в нем настроение «успокоения», когда высокие идеи – свобода, истина, нравственный подвиг – отодвигаются им на задний план во имя *какого-нибудь* счастья, *какого-нибудь* отдыха для «жалкого бунтовщика», каким оказывается человек. «Легенду об Инквизиторе» до известной степени можно рассматривать как идею окончательного устроения судеб человека, что безусловно было отвергнуто в «Записках из подполья»; но с той разницею, что, тогда как там говорилось об устроении *рациональном*, основанном на тонком и детальном изучении законов физической природы и общественных отношений, здесь говорится об устроении *религиозном*, исходящем из глубочайшего проникновения в *психический строй человека*¹.

Итак, человек является главной причиной, почему он не может устроить свою жизнь *рационально*. Его природа такова, что много в ней алогичного, темного, иррационального: не может он ужиться, чтобы не заявить «своеволия», часто поступает вопреки очевидной выгоде, жаждет страдания, имеет пристрастие к хаосу и разрушению, не может полюбить ближнего. Эти пороки присущи ему вовсе не по причине внешних обстоятельств – они не сформировались в нем под действием конкретных общественных отношений – последние могут повлиять лишь на какие-то второстепенные его качества; человек от природы таков, каков он есть и лучше стать не может. Эта сторона диалектики человека и совокупности общественных отношений всегда находилась в поле внимания русских мыслителей: Герцен, Бердяев, Булгаков, Лосский, говоря о человеке, размышляют и о роли социальных условий в становлении личности. Булгаков в связи с душевной драмой, пережитой Герценом, пишет:

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... – С.127 – 128.

«Коренная хозяйственная реформа, бесспорно, устраним великую, вопиющую неправду нашей теперешней жизни; идеалы социализма, уничтожения классового господства и антагонистического характера хозяйства являются и для нас нравственной аксиомой, осуществление их явится поэтому во всяком случае и моральной реформой, но реформой *отрицательного* характера. Она реформирует внешнего человека, его общественную жизнь, но еще не является необходимо реформой и внутреннего человека; равномерная сытость сама по себе не есть специфическое противоядие против духовного мещанства (хотя, говоря это, мы нисколько не думаем умалять значения экономической проблемы и борьбы с бедностью)»¹. Человек *автономен* по отношению к общественным связям, и революция в их системе не означает революции человеческого духа. Общий итог таков:

Далеко ушли едва ли
Мы от тех, что попирали
Пяткой ледниковые холмы.
Тот, кто лучший лук носил, –
Всех других поработил,
Точно так же, как сегодня мы.
Тот, кто первый в их роду
Мамонта убил на льду,
Стал хозяином звериных троп.
Он украл чужой челнок,
Он сожрал чужой чеснок,
Умер – и зацапал лучший гроб.
А когда какой-то гость
Изукрасил резьбой кость –
Эту кость у гостя выкрал он,
Отдал вице-королю.
И король сказал: «Хвалю!»
Был уже тогда такой закон.
Как у нас – все шито-крыто,

¹ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том 2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – С.126.

Жулики и фавориты
Ели из казенного корыта.
И секрет, что был зарыт
У подножья пирамид,
Только в том и состоит,
Что подрядчик, хотя он
Уважал весьма закон,
Облегчил Хеопса на мильон.
А Иосиф тоже был
Жуликом по мере сил.
Зря, что ль, провиантом ведал он?
Так что все, что я спою
Вам про Индию мою,
Тыщу лет не удивляет никого –
Так уж сделан человек.
Ныне, присно и вовек
Царствует над миром воровство.
(Р. Киплинг)

Здесь мы подошли к заключительной части исследования, к его финалу – теме Великого Инквизитора и возможности «устроения» судеб человечества на земле. По широко распространенному мнению, «Великий Инквизитор хочет снять с человека бремя свободы, последней религиозной свободы выбора, обольщает человека спокойствием. Он сулит людям счастье, но прежде всего презирает людей, так как не верит, что они в силах вынести бремя свободы, что они достойны вечности»¹. Согласно Бердяеву, «Великий Инквизитор так презирает людей, так не верит в высшую природу человека, что лишь немногих считает способными пойти по пути высшего смысла жизни, завоевать вечность, не соблазниться хлебом земным, полюбив превыше всего хлеб небесный» (там же, с.143). Для Великого Инквизитора «существует лишь человеческое стадо, слабость которого эксплуатируется в дьявольских целях» (там же, с.144). Все пороки и негативные качества людей Бердяев связывает с Великим

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор // Антихрист (Из истории отечественной духовности): Антология. – М.: Высш. шк., 1995. – С.140.

Инквизитором: порочным человек предстает только в глазах Антихриста. Сами по себе люди являются возвышенными и духовными существами. «Люди – не бессмысленное стадо, не слабосильные, презренные животные, которые не могли бы вынести тяжести раскрытия тайны, люди – дети Божьи, им уготовано божественное назначение, они в силах вынести тяжесть свободы и могут вместить мировой смысл. Личность человеческая имеет абсолютное значение, в ней вмещаются абсолютные ценности, и путем религиозной свободы она осуществит свое абсолютное призвание» (там же, с.151).

Действительно, так может показаться в V главе «Великий Инквизитор»: девяностолетний старец в ночной беседе с Христом говорит, что он знает людей лучше Его. «Знай, что и я был в пустыне, что и я питался акридами и кореньями, что и я благословлял свободу, которою Ты благословил людей, и я готовился стать в число избранных Твоих, в число могучих и сильных с жаждой «восполнить число». Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые *исправили подвиг Твой*. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных». Мы уже знаем, что в глазах Великого Инквизитора человек «слаб и подл»; люди для него «малосильные бунтовщики», «неоделанные пробные существа, созданные в насмешку».

Но как быть с характеристикой людей, данной Иваном Карамазовым в главе «Бунт»? Откуда могут появиться жуткие и кровавые сцены, рассказанные Иваном брату Алеше, если люди «дети Божьи»? В данном случае Великий Инквизитор не имеет отношения к тому образу человека, который рисует Иван, собирая богатый материал в различных сборниках. «Во всяком человеке, конечно, таится зверь, – говорит Иван, – зверь гневливости, зверь сладострастной распаяемости от криков истязаемой жертвы, зверь без удержу, спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и проч.» Человек жесток, и его злоба вовсе не «звериная»; зверь не может себя вести по-другому, ибо ему от природы уготовано подобное поведение. Человек же изощренно жесток; в свою злобу он вкладывает много искусства и художественности. «Я думаю, – говорит Иван, – что если дьявол не существ-

вует и, стало быть, создал его человек, то создал он его по своему образу и подобию».

Подпольный человек, словами которого говорит и сам Достоевский, полагает, что мир человека настолько глубок, столько в нем противоестественного и темного, наряду с праведным, что в своих воспоминаниях некоторые вещи «он открывает не всем, а разве только друзьям. Есть и такие, которые он и друзьям не открывает, а разве только себе самому, да и то под секретом. Но есть, наконец, и такие, которые даже и себе человек открывать боится, и таких вещей у всякого порядочного человека довольно-таки накопится». В жизни человека невозможна абсолютная откровенность, когда бы он мог поведать людям полную о себе правду – в ней всегда «царит тайна ада» (Т. Манн). В прошлом Свидригайлова есть «уголовное дело, с примесью зверского и, так сказать, фантастического душегубства, за которое он весьма и весьма мог бы прогуляться в Сибирь». Пытливому воображению не составит труда разгадать характер преступления – по всей видимости, речь идет о преступлении на половой почве, возможно, о растлении ребенка. Ставрогин – этот «Иван-Царевич», «Принц Гарри», «Сокол», «слабость, прельщение, грех Достоевского» (Бердяев) в своей исповеди рассказывает о растлении маленькой девочки. Говорят, что однажды Достоевский в разговоре с Тургеневым, которого сильно не любил за его западнические симпатии, признался в собственном грехе подобного рода; этим выдуманном преступлением он хотел смутить Тургенева, абсолютно чуждого всяким «сатанинским глубинам» и ощущению некой таинственной вины. Как-то раз в Петербурге, будучи уже известным писателем и автором книги, над которой плакал сам царь, в одном знакомом доме, в присутствии детей, совсем юных девочек, Достоевский рассказывал сцену из задуманного еще в молодые годы романа, где некий помещик, богатый и тонко образованный человек, вдруг вспоминает, как много лет назад, после разгульной ночи и подзадоренный пьяными товарищами, изнасиловал десятилетнюю девочку. «– Федор Михайлович! – воскликнула хозяйка дома, всплеснув руками. – Помилосердствуйте. Ведь дети тут!»¹

¹ Манн Т. Достоевский – но в меру // Манн Томас. Собрание сочинений в десяти томах. Том 10. – М.: Художественная литература, 1961. – С.334.

Даже с самим собой невозможно быть откровенным. «Гейне утверждает, что верные автобиографии почти невозможны и человек сам об себе наверно налжет. По его мнению, Руссо, например, непременно налгал на себя в своей исповеди, и даже умышленно налгал, из тщеславия. Я уверен, что Гейне прав...» (Записки из подполья).

Октябрь. Кладбище. В могилах зеленая вода. Доносятся из-под земли глухие разговоры, «как будто рты закрыты подушками». Это под землей беседуют мертвецы.

«— Господа! Я предлагаю ничего не стыдиться!»

— Ах, давайте, давайте ничего не стыдиться! — слышались многие голоса... С особенною готовностью прогремел басом свое согласие совсем уже очнувшийся инженер. Девочка Катишь радостно захихикала.

— Ах, как я хочу ничего не стыдиться! — с восторгом воскликнула Авдотья Игнатьевна...

— На земле жить и не лгать невозможно, ибо жизнь и ложь синонимы; ну а здесь мы для смеху будем не лгать. Черт возьми, ведь значит же что-нибудь могила! Мы все будем вслух рассказывать наши истории и уже ничего не стыдиться... Все это там вверху было связано гнилыми веревками. Долой веревки, и проживем эти два месяца в самой бесстыдной правде! Заголимся и обнажимся!

— Обнажимся, обнажимся! — закричали во все голоса.

— Я ужасно, ужасно хочу обнажиться! — взвизгнула Авдотья Игнатьевна» (Бобок).

Итак, люди вовсе не «дети Божьи». Они есть носители зла, лжи, разрушения и разложения, и источник всех человеческих пороков лежит в самом человеке. Ничто внешнее не может существенно изменить человека; природа человека находит свое самовыражение в нем самом. Так понимает человека не только Великий Инквизитор; Достоевский, знающий «душу человеческую» со всеми ее «неуловимыми изгибами и переходами», хорошо понимает, что человек может породить только «дисгармонию жизни» и ничего больше. Все творчество великого мыслителя свидетельствует о «страшном жизненном опыте», внушающем читателю «ужас и благоговение»; все его произведения, особенно «Записки из подполья», знаменуют прорыв к самопознанию, когда внутренняя рефлексия писателя ста-

новится способом познания других людей даже и при условии, что человек способен скрывать от себя преступные глубины собственной совести. У Достоевского нет такой уверенности и оптимизма в отношении человека, о чем нас убеждает Бердяев. Видимо, более прав другой русский философ Розанов, когда пишет: «Сколько страдания за человека выносил он (Достоевский – Ю.П.) в себе и сколько ненависти к человеку – об этом свидетельствует весь ряд его последующих произведений (последующих после «Записок» – Ю.П.), и между ними «Преступление и наказание», с его безответными мучениками, с его бессмысленными мучителями»¹.

Человека с древнейших времен занимает мысль устроить свою жизнь коллективно, общинно (коммунотарно), общественно. В своей беспомощности и покинутости человек ищет защиты в коллективе, в совместной жизни и готов отказаться от своей личности в пользу людского сообщества, чтобы преодолеть страх перед действительностью. Слово «социализм» происходит от слова «общество» и ничего другого не означает. Идея совместной жизни людей является одной из главных и для Великого Инквизитора: в трех вопросах («искушениях») «страшного и умного духа, духа самоуничтожения и небытия» есть и тот, который касается строительства «страшной Вавилонской башни» – устройства такой жизни людей, когда бы они имели и «хлебы», и свободу. Одна свобода, как полагал Христос («хочу сделать вас свободными»), еще не способна сделать людей счастливыми; им необходимы и «хлебы» земные. Это прекрасно понимает Великий Инквизитор, знающий природу людей лучше, чем сам Христос; он дает им «хлебы», но забирает свободу, ибо то и другое *одновременно* немыслимо в социальном устройстве людской жизни. «Да, это дело нам дорого стоило, – продолжает он, строго смотря на Него, – но мы dokonчили наконец это дело во имя Твое. Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено, и кончено крепко».

И здесь на нашем пути к разрешению поставленной задачи – борьбе Великого Инквизитора против абсолютной свободы и социалистических устремлений человечества – встает промежуточная задача: что собой означает образ «Вавилонской башни»? Какое со-

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе... – С.127.

циальное устройство она предполагает: есть ли это социализм и коммунизм, как полагают многие, или это принципиально иная общественная система? Русские философы Булгаков, Бердяев и др. определенно склоняются к тому, что Великий Инквизитор отвергает свободу людей во имя строительства социализма. Бердяев прямо заявляет: «Социализм как религия, как замена хлеба небесного хлебом земным, как построение Вавилонской башни, социализм, обоготворяющий ограниченное человечество, социализм позитивный и есть один из образов первого искушения»¹. Подобные категорические суждения во многом обусловлены отношением Достоевского к социализму. Мы уже знаем, что великий писатель не имел определенного взгляда на социализм: в одном случае социализм являл для него образ «одного согласного муравейника», где нет свободы личности, ибо она отдана в жертву коллективному, в другом – он социалист и все его помыслы направлены на то, чтобы найти формы и способы справедливого устройства общества. Все сомнения Ивана, пишет Булгаков, образуют «в своей совокупности *проблему социализма*, не в экономическом смысле, как ставит ее последнее время, скажем, Бернштейн и вся экономическая литература, но в смысле нравственного мирозерцания, как ставит его современная философия, в особенности Ницше, следовательно, не его теория, но его религия. Иван не социалист, ничто, по крайней мере, не дает повода считать его активным социалистом, но он всецело охвачен этим мирозерцанием, он дитя социализма, но дитя маловерное, сомневающееся. Не нужно разделять сознательно идеи века, чтобы быть тем не менее его сыном; иногда отрицание свидетельствует о гораздо более страстном отношении к отрицаемому учению, нежели равнодушное его принятие. В этом смысле можно, между прочим, сказать, что Ницше, со своей враждой к социализму, является вполне продуктом мировоззрения социализма, незаконным его духовным сыном. Великий дух Достоевского уловил все основные особенности нового мировоззрения; не разделяя его, он постоянно думал над ним, и следы этой напряженной и страстной думы сохранились во многих его художественных произведениях (например, «Бесах») и, в публицистической форме, в «Дневнике писателя». И эти свои ду-

¹ Бердяев Н.А. Великий Инквизитор... – С.142.

мы, свое неверие он выразил с художественной яркостью в Иване Карамазове... Быть может, его неверие помогло ему глубже заглянуть в проблемы этого мировоззрения; его глаз был открыт и для его слабых сторон, для его теоретических брешей»¹.

Социализм есть «замена хлеба небесного хлебом земным», говорит Бердяев. Так ли это на самом деле? Если социализм есть нечто материальное и бездуховное, то в таком случае остается надежда полагать, что капитализм есть возвышенное и духовное, чистое и справедливое. В этом суждении мышление неизбежно движется по принципу «либо – либо» по той причине, что другого общества, кроме социалистического или капиталистического человечество не знает. Давайте посмотрим, что есть капитализм.

Существует прельщение и рабство буржуазности, говорит Бердяев. Само понятие буржуазности довольно широко по содержанию и означает как категорию социальную, так и категорию духовную. Если посмотреть на буржуазный (капиталистический) мир с позиций духовности, то перед нами предстанет следующий образ буржуа: «Буржуа в метафизическом смысле есть человек, который твердо верит лишь в мир видимых вещей, которые заставляют себя признать, и хочет занять твердое положение в этом мире. Он раб видимого мира и иерархии положений, установившихся в этом мире. Он оценивает людей не по тому, что они есть, а по тому, что у них есть. Буржуа – гражданин этого мира, он царь земли. Это буржуа пришла в голову мысль стать царем земли. В этом была его миссия. Аристократ захватывал земли, он мечом своим способствовал организации царств. Но царем земли, гражданином этого мира он стать еще не мог, для него существовали границы, которых он никогда переступить не мог. Буржуа глубоко вкоренен в этом мире, доволен миром, в котором он устроился. Буржуа мало чувствует суетность мира, ничтожество благ мира. Буржуа принимает всерьез экономическое могущество, которому он нередко поклоняется бескорыстно. Буржуа живет в конечном, он боится притяжения бесконечного. Он, правда, признает бесконечность роста экономического могущества, но это единственная бесконечность, которую он хочет знать, от бесконечности духовной он закрывается конечностью ус-

¹ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип... – С.41.

тановленного им порядка жизни. Он признает бесконечность роста благосостояния, роста организованности жизни, но это лишь заставляет его в конечности. Буржуа есть существо, которое не хочет себя трансцендировать. Трансцендентное мешает ему устроиться на земле»¹. Итак, буржуа имеет такое мировоззрение, которое сформировалось в материальном мире: мире товара, денег, прибыли, собственности на средства производства. Его мышление насквозь материалистично, оно отформовано в той реальности, которая состоит из физических тел и материальных объектов; нематериальные сущности для буржуа не представлены в сознании. «Материализм, т.е. абсолютизация вещи и объекта, есть наследие буржуазного мирозерцания. Капитализм есть практический атеизм» (там же, с.308).

Революция против мира буржуазности есть революция *духовная*; недостаточно радикальных преобразований в социальной сфере, необходимо, чтобы социально-экономические изменения были дополнены преображением внутреннего мира личности. «Буржуа есть существо наиболее объективированное, наиболее выброшенное вовне, наиболее отчужденное от бесконечной субъективности человеческого существования. Буржуазность есть потеря свободы духа, подчинение человеческого существования детерминизму. Буржуа всего хочет для себя, но он ничего не думает и не говорит от себя, он имеет собственность материальную, но не имеет собственности духовной» (там же, с.110).

Состояние буржуазности есть социально-духовное понятие: в безличную стихию буржуазности могут быть втянуты все социальные слои и классы общества: обуржуазиться может аристократ, пролетарий, интеллигент; социализм может быть буржуазным в духовном смысле слова. «Богач – это не только тот, у кого много денег. Богач – это и мелкий служащий, краснеющий из-за потрепанного костюма, стесняющийся улицы, на которой живет; он лучше отправится искать Золотое руно, чем согласится пересечь площадь с корзинкой в руках. Богач – это машинистка, которая познала мир благодаря милостям патрона, продавщица, которая продает предметы роскоши и считает себя их частицей, пролетарий, который жадно впитывает откровения банковского служащего, молодой анти-

¹ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М.: Республика, 1995. – С.109.

милитарист, который втайне мечтает стать младшим лейтенантом запаса»¹. В таком случае буржуа нельзя рассматривать как личность; ему нельзя отказать только в одном – он индивидуум и, порой, очень «распахнутый» индивидуум, но индивидуум – категория не метафизическая, а натуралистическая. Предметы природы подпадают под понятие «индивидуум». Личностью буржуа становится по мере преодоления своей буржуазности, т.е. по мере трансформации материального начала в начало духовное.

Буржуазия как класс посредством своей материально-экономической деятельности и материалистического мировоззрения создает чудовищный мир порабощения человека. Этот мир фиктивный, он есть мир разложения и преступления, когда мир подлинных реальностей разрушается и распадается. Фиктивность, нереальность социальной действительности создается царством денег, но от этого власть капитала не становится призрачной и иллюзорной: буржуа посредством денег приобретают страшное реальное могущество, когда их власть становится несменяемой; в своей абсолютной безнаказанности и своеволии они ставят и свергают правительства, объявляют войны, закабаляют трудящиеся массы, порождают нищету и безработицу, разрушают личную собственность. Апологеты капиталистического строя утверждают, что только собственность делает человека свободным. Но если это верно, говорит Бердяев, то это страшный приговор буржуазно-капиталистическому строю, который лишил собственности большую часть народа.

Буржуа является субъектом мировоззрения *конечности* и *неподлинности*; он не допускает существования другого мира и иной действительности – мира трансцендентности и вечности. «Буржуа не рискнет пожертвовать чем-либо в этом мире во имя иного мира. Буржуа любит говорить, что мир гибнет и кончается, когда наступает конец его экономическому могуществу, когда колеблется его собственность, когда рабочие требуют изменения их положения. Но это лишь условная риторика. Буржуа не чувствует конца и страшного суда. Ему чужда эсхатологическая перспектива, он не чувствителен к эсхатологической проблематике. В эсхатологии есть что-то революционное, извещение о конце срединного буржуазного цар-

¹ Мунье Э. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – С.114-115.

ства. Буржуа верит в бесконечность своего царства и с ненавистью относится ко всему, что напоминает об этом конце. И вместе с тем сам буржуа – эсхатологическая фигура, в его фигуре один из концов мировой истории. Мир кончится отчасти оттого, что существует буржуа, если бы его не было, то мир мог бы перейти в вечность»¹.

Социализм, напротив, предполагает духовное преображение человека и мира, он обращен к «новому небу и новой земле». Чтобы осуществился социалистический уклад жизни, человеку необходимо подняться на нравственную высоту, когда бы он и психически, и физически переродился. В социализме существуют две проблемы, два плана: есть социальная, экономическая сторона и есть метафизическая, духовная сторона жизни. Социализм, понимаемый только в экономическом аспекте, – как общество, устанавливающее справедливое распределение произведенных продуктов, «не есть утопия, социализм есть суровая реальность» (Бердяев). Как бы ни была сложна эта задача, на практике она осуществима. Трудящиеся слои населения, доведенные до отчаяния гнетом и несправедливостью существующего строя, опрокидывают иерархический порядок. Революции есть необходимый момент в существовании всех обществ. Разделение людей на классы, их дифференциация по имущественному принципу обрекает большую часть трудящихся на то, что о них забывают; рабочий класс остается покинутым и его спасение возможно только через объединение в ассоциации труда с другими трудящимися. Существование классов, примат класса над личностью есть великое зло общества; социализм изначально ставит вопрос о преодолении классовых различий. Разделение людей на классы не вытекает из естественной природы людей, имущественные различия рождены социальными условиями. Преодоление классовых различий не отменяет неравенства и дифференциации людей, однако это неравенство обусловлено человеческими и личными качествами, но не безличными социально-классовыми отношениями. Классовое различие буржуазии и рабочих не основано на личных качествах, оно всецело рождено социальными условиями и должно быть уничтожено. «Социально уравнительный процесс нужен не для уравнивания и обезличивания людей, а как раз для диффе-

¹ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря... – С.113.

ренцирования и разнообразия, для выявления личных качественных различий, которые скрываются и подавляются классовым строем общества. Бесклассовое общество совсем не есть утопия, оно есть неотвратимая реальность, оно означает гуманизацию общества» (там же, с.130).

Еще раз подчеркнем, что эти и подобные задачи вполне решаются социализмом в рамках экономического плана – той стороны жизни, которая относится к посясторонней, эмпирической действительности. Проблема «хлеба» и социальной справедливости, перед которой стоит современный социализм, – относительно проста и элементарна. Но есть другой план социалистического устройства жизни – метафизический, – и он относится к области человеческого духа, внутреннего мира личности – к тому, что не лежит на поверхности общественной жизни и не определяется совокупностью общественных отношений. «После осуществления элементарной правды социализма восстанут с особой остротой самые глубокие вопросы для человека и трагизм человеческой жизни станет особенно острым» (там же, с.310). Цели, которые ставит человек в жизни, имеют духовное, но не социальное происхождение; социальное есть лишь средство осуществления духовного. Социализм, понимаемый не как только экономический, не как только справедливое распределение благ, но гораздо шире – как *метафизика* жизни, как *особый* способ бытия человека в мире – может быть осуществлен только посредством *перерождения* человека или духовной революции. Без революции духа социалистическая революция сама по себе не в состоянии осуществить подобную задачу; одной политической власти и коллективной собственности на средства производства явно недостаточно, – и мы это увидели наяву, – чтобы построить *истинный* социализм, т.е. общество, в котором живет и действует *новый* человек. Персоналистический социализм предполагает соборные, общинные (коммунотарные) отношения между личностями, когда удастся снять отчуждение человеческой природы и сделать человека высшей ценностью.

Возможен ли в принципе такой человек? Христос в своей абсолютной и бескорыстной вере в человечество ни на минуту не сомневается в возможности такого человека. Свой храм – *христианский социализм* – Он замышлял на одном «обете свободы», шел к

людям «с голыми руками»; «ибо какая же свобода», рассудил Он, «если послушание куплено хлебами»? Как откликнулись на чистую любовь Бога люди? Оказались ли они достойными Его любви? Христианский социализм они отвергли; эта ноша для них оказалась непосильной. «На месте храма Твоего воздвигнется новое здание, – говорит Великий Инквизитор, – воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но все же ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет со своей башней! Они отыщут нас тогда опять под землей, в катакомбах, скрывающихся (ибо мы будем вновь гонимы и мучимы), найдут нас и возопиют к нам: «Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небеси, его не дали». И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя Твое, и солжем, что во имя Твое».

Христос не захотел строить новое общество – *христианский социализм* – не на свободной любви – естественном желании самих людей, но на чуде; с Его точки зрения это выглядело бы как посягательство на свободу людей, а «свобода их веры» Ему «была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад». Не знал Христос – за что справедливо его упрекает Великий Инквизитор, – что «чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и Бога, ибо человек ищет не столько Бога, сколько чудес». На исходе XX века случилось все, как тогда – две тысячи лет тому назад. Российская интеллигенция потеряла способность любить свою родину, свою страну; ее умонастроение и поведение свидетельствовали, что для нее страной чудес является Запад, в особенности США. Возвращаясь из зарубежных поездок, полученных в качестве поощрения за преданность социалистической идее, эти интеллигенты заходились от восторга по поводу западного образа жизни, богатства витрин, легкой и свободной жизни. Опыт Герцена, его духовная драма ничуть не смущала этих «прогрессивно» мыслящих деятелей от науки и искусства. Идеологическая пропаганда была неискренней и носила схоластический характер; говоря об обострении идеологической борьбы на современном этапе, ведущие «борцы» за идею цинично улыбались про себя – у них ближайшие родственники уже давно жили либо в Америки, либо в Израиле, и они ждали лучших времен,

когда смогут соединиться с ними. Социализм оказался таким «страшным даром», который интеллигенция в силу своей тонкой организации вынести не могла.

Распятый Христос не захотел сойти с креста. «Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольников перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками».

Христианский социализм не мыслим как общество, держащееся на насилии. Свобода и власть Кесаря не совместимы. Потому и отверг с негодованием Христос «меч Кесаря» и земное царство. Но люди так устроены, что никто не может уступить своей свободы; они лучше «истребят себя самих», чем поступятся своими правами. В силу своей одержимости идеей прав человека и желанием полной безответственности по отношению к другому люди «кончат антропофагией». И только когда они начнут истреблять друг друга, они поймут, что добровольное подчинение жестокой власти окажется для них благом: «приползут к ногам нашим и возопиют к нам: «... спасите нас от себя самих». «И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих ими. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будут тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявши на себя проклятие познания добра и зла».

Такова судьба социализма. Интеллигенция в подавляющей своей части приняла этот обман – ложь буржуазного демократизма. Она теперь счастлива и не испытывает угрызений совести. «Так жить нельзя!» – говорил один из видных ее идеологов, имея в виду социалистический образ жизни, и все поддерживали его дружным и согласным хором. Из теперешнего состояния, когда все видят, что «получая от нас (следует читать: от Инквизиторов международного капитала – Ю.П.) хлебы, конечно, они ясно будут видеть, что мы их же хлебы, их же руками добытые, берем у них, чтобы им же раздать, безо всякого чуда, увидят, что не обратили мы камней в хлебы, но воистину более, чем самому хлебу, рады они будут тому, что получают его из рук наших!» – из этого теперешнего состояния они никогда не выйдут. Не выйдут потому, что «нелепости слишком

нужны на земле. На нелепостях мир стоит, и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло».

Мироустройство, о котором мечтал Христос, оказалось непосильным для людей. Христианский социализм требовал от них великой непорочности, чудной простоты и святости, высоты духа, самопожертвования во имя ближних, чистоты помыслов, нравственного совершенства, большого сердца – всего того, что в человеке существует как *идея*, но не как действительность. Христос так любил человечество, что никогда не помышлял «овладеть свободой людей»; своими практическими действиями Он «увеличил им ее еще больше!» Но свобода совести для человека есть нечто «обольстительное» и вместе с тем самое «мучительное» испытание. Земные устроители жизни лучше знают, что значит человек и на что он способен. «И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз навсегда – Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому поступил как бы и не любя их вовсе, – и это кто же: тот, который пришел отдать за них жизнь свою! Вместо того чтоб овладеть людскою свободой, Ты умножил ее и обременил ее мучениями душевное царство человека вовеки. Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобою, прельщенный и плененный Тобою. Вместо твердого древнего закона – свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве Твой образ перед собою, – но неужели Ты не подумал, что он отвергнет же наконец и оспорит даже и Твой образ и Твою правду, если его угнетут таким страшным бременем, как свобода выбора? Они воскликнут наконец, что правда не в Тебе...»

Итак, Великий Инквизитор ненавидит Христа за Его идеализм, полное незнание земной жизни, непонимание человека, когда Он взваливает на его плечи непосильную ношу. На вопрос, способно ли человечество выйти из теперешнего униженного состояния и исполнить задачу, возложенную на него в будущем, отвечает злобным и страстным «нет». Поражение Христа в устройстве жизни людей означает, что Великий Инквизитор, а за ним и все инквизиторы земли *временно* победили. Человечество оказывается ниже в своем развитии – интеллектуальном и нравственном, – чем то общество,

которое предлагает Христос. Христианский социализм в своей высоте неосуществим; он предъявляет к личности такие требования, выполнить которые она не в состоянии. Если социализм неосуществим, остается капитализм; капиталистический образ жизни возникает естественным и стихийным путем, ибо не требует от человека нравственного перерождения. Здесь все решается очень просто и надежно: судьбами людей овладевают посредством «земных хлебов», разрешая таким способом все исторические противоречия. Подобное достижение цели осуществляется *«понижением психического уровня в человеке»*. *«Идея понижения психического уровня человека, сужения его природы как средство устройства судьбы его на земле составляет вторую образующую черту «Легенды»...»*¹ Великий Инквизитор вовсе не строит Вавилонскую башню под названием «социализм»; все его земные помыслы направлены против абсолютной свободы и социалистического устремления человечества. «Но я очнулся и не захотел служить безумию. Я воротился и примкнул к сонму тех, которые исправили подвиг Твой. Я ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных». Забота современных инквизиторов состоит в том, чтобы погасить в человеке «все неопределенное, тревожное, мучительное, упростить его природу до ясности коротких желаний, понудить его *в меру* знать, *в меру* чувствовать, *в меру* желать – вот средство удовлетворить его наконец и упокоить...»²

В фантастическом образе Великого Инквизитора русский философ Булгаков увидел «скорбную и мятущуюся душу Ивана»; «сын XVI века оказывается способным вместить самые тягостные сомнения наших дней, полновластный деспот с безудержной отвагой, с карамазовской дерзостью ставит проблему демократии и социализма»³. По прошествии ровно девяноста восьми лет – эти страницы пишутся 22 ноября 1999 года – можно со всей определенностью заявить, что образы Инквизитора и Ивана Карамазова не менее актуальны и для наших дней: по прошествии почти века, когда была написана статья «Иван Карамазов как философский тип» наше об-

¹ Розанов В.В. Легенда о Великом Инквизиторе ... – С.204.

² Там же. – С.140-141.

³ Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип... – С.33.

щество в своем историческом движении завершило полный круг. Мы вновь, как и тогда стоим перед проблемой «демократии и социализма».

Мы не будем далеки от истины, если скажем, что против искушения «хлебами земными» не устояла российская интеллигенция. Вслед за мутировавшей советской и партийной номенклатурой она объявила поход за «сытостью», но уже не как «равенством всеобщей сытости», но сытости для избранных. Ее вовсе не смущало то обстоятельство, что старая русская интеллигенция исповедовала другой – гуманистический – принцип: «Возвышение человека есть прежде всего возвышение духовное, материально же человек должен не столько возвышаться, сколько уравниваться»¹. Следует признать, что на этом пути – обеспечении сытости для избранных – она достигла значительных успехов, при известном разочаровании менее удачливых братьев по классу. Здесь следует сказать, что интеллигенция вовсе не прослойка, формируемая различными социальными слоями; по своему положению в обществе она есть особый класс со своими интересами. Ближе всего она примыкает к буржуазии, а некоторые ее слои полностью срастаются с классом капитала.

Групповые интересы интеллигенции делают ее абсолютно нечувствительной к народному страданию – на первом месте у нее стоят вопросы личного обогащения и повышения комфорта жизни. Между народом и образованной интеллигенцией всегда существовал разрыв, который сохраняется и поныне. У интеллигенции нет «русской почвы», она сразу родится эмигрантской; интеллигенты «так прямо и рождались у нас эмигрантами, хотя большинство их не выезжало из России». Во все времена «к русскому народу они питали лишь одно презрение, воображая и веруя в то же время, что любят его и желают ему всего лучшего. Они любили его отрицательно, воображая вместо него какой-то идеальный народ, – каким бы должен быть, по их понятиям, русский народ» (Ф.М. Достоевский. Дневник писателя. 1873. III Старые люди).

Предвидя гнев и «ярость благородную» российской интеллигенции по поводу ее нелицеприятной характеристики, сошлюсь в оценке некоторых ее черт на мнение человека, авторитет которого в

¹ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря... – С.131.

интеллигентских кругах непререкаем, – что бы он ни сказал об этом сословии даже нелестного, интеллигенция покорно вынесет. Так вот: во время репрессий, железным катком прокатившихся по нашей стране, в 1937 году пострадала и советская интеллигенция. От общего числа всех жертв в предвоенное и послевоенное время интеллигенция составляла не более десяти процентов. Но о своих страданиях и лишениях – бесспорно, имевших место – вот уже несколько десятилетий идет отчаянный вопль: обида так велика, что вся диссидентская литература оказалась способной подняться только до лагерной тематики в осмыслении социалистической действительности. Подобно Великому Инквизитору нас убеждают в том, что социализм есть «нелюбовь к человечеству» и его необходимо поскорее заменить обществом, в котором выпекают «хлебы земные». Пострадавшие же крестьяне и рабочие вовсе не озлобились; они в духовном спокойствии и кротком смирении несли свой тяжкий крест. Но о них просвещенная и гуманная интеллигенция никогда не вспоминает.

Вот правдивые слова властителя дум современного просвещенного человечества: «Не боюсь, однако, ошибиться, сказав: *поток* 37-38-го ни единственным не был, ни даже главным, а только, может быть, – одним из трех самых больших потоков, распиравших мрачные, зловонные трубы нашей тюремной канализации.

До него был поток 29-30-го годов, с добрую Обь, протолкнувший в тундру и тайгу миллионов пятнадцать мужиков (а как бы и не поболее). Но мужики – народ бессловесный, бесписьменный, ни жалоб не написали, ни мемуаров. С ними и следователи по ночам не корпели, на них и протоколов не тратили – довольно и сельсоветского постановления. Пролился этот поток, всосался в вечную мерзлоту, и даже самые горячие умы о нем почти не вспоминают. Как если бы русскую совесть он даже и не поранил. ...

И после был поток 44-46-го годов, с добрый Енисей: гнали по сточным трубам целые нации и еще миллионы и миллионы – побывавших (из-за нас же!) в плену, увезенных в Германию и вернувшихся потом. ... Но в этом потоке народ был больше простой и мемуаров не написал.

А поток 37-го года прихватил и понес на Архипелаг также и людей с положением, людей с партийным прошлым, людей с обра-

зованием, да вокруг них много пораненных осталось в городах, и сколько с пером! – и все теперь вместе пишут, говорят, вспоминают: тридцать седьмой! Волга народного горя!

А скажи крымскому татарину, калмыку или чечену «тридцать седьмой» – он только плечами пожмет. А Ленинграду что тридцать седьмой, когда прежде был тридцать пятый? А *повторникам* или прибалтам не тяжче был 48-49-й? А если попрекнут меня ревнители стилиа и географии, что еще упустил я в России реки. Так и потоки еще не названы, дайте страниц! Из потоков и остальные сольются»¹.

«Как же жить-то будешь?» – горестно спрашивает Алеша брата Ивана после того, как тот поведал ему страшную «Легенду». – «С таким адом в груди и в голове разве это возможно?» На что Иван Карамазов отвечает ему: без Бога «все позволено». Жить можно и без Него, если «потонуть в разврате, задавить душу в растлении». В образе Ивана Карамазова, говорит Булгаков, выражена самая яркая и характерная черта русской интеллигенции – «болезнь совести». Русский интеллигент тем и отличается от своего западного коллеги, что постоянно томим «напряженной метафизической и религиозной жаждой»; постоянно носится он с «мировыми вопросами», постоянно обнаруживает пристрастие к самоанализу, вскрывающему «больную, измученную совесть». «Болезнь совести, эта удивительная болезнь, определяет весь характер нашей культуры и, я думаю, всего нашего философского развития»². Эта нравственная скорбь, рожденная огромным несоответствием социального идеала реальной действительности, в сознании интеллигенции выражалась в чувстве нравственной ответственности перед народом.

Сегодня, когда российская интеллигенция определенно встала на сторону буржуазии, когда она добровольно отреклась от идеи экономического выравнивания во имя духовного возвышения человека, говорить о ее болезни совести уже как-то неприлично. У российской интеллигенции впервые за последние два столетия исчез ореол «нравственного мученичества и чистоты»; она обнаружила полную готовность быть самодовольной и принять «культурную

¹ Солженицын Александр. Архипелаг ГУЛАГ. Том первый. – М.: Советский писатель. Новый мир, 1989. – С.34-35.

² Булгаков С.Н. Иван Карамазов как философский тип... – С.43.

буржуазность»; психологической чертой нашего просвещенного класса становится западное мещанство с его комфортом жизни. Мещанство вышло из берегов: оно стало не только свойством предпринимателей, но и всей российской интеллигенции. Нас учат, что человек должен стать принадлежностью собственности, а смысл жизни следует свести к борьбе за деньги. Не болит больше интеллигентская совесть, когда глухо доносится плач «дитё»; нет в интеллигенции умиления и желания плакать от того, что «кругом стоят погорелые матери», «бедные люди», «бедно дитё», что вокруг «голая степь», что «они не обнимаются, не целуются», «не поют песен радостных», что «они почернели так от черной беды», что «не кормят дитё». И если этот сон снился русской интеллигенции на протяжении всего XIX века, снился и в начале XX века, то на его исходе российская интеллигенция видит другие сны. Это сны о «хлебе земном», о «сытости» избранных; на блестящей поверхности российского общества лежит печать Злого Духа – своего рода *менетекел*, выжженная надпись, говорящая, что падение в пучину материальности, вещественности обернется для человечества большими страданиями, долгими блужданиями, прежде чем оно выйдет на светлую дорогу *нового* социального устройства жизни. «И рече Бог: «Се Адам бысть яко един от Нас, еже разумети доброе и лукавое. И ныне да не когда прострет руку свою, и возмет от древа жизни, и снесть, и жив будет во век». И изгна его Господь Бог из Рая сладости – делати землю, от неяже взят бысть» (Бытие, III).

Г л а в а 4

Философия культуры как рефлексия разума над миром человека

§1. Философское понятие культуры

Всякая культура (даже материальная культура) есть культура духа; всякая культура имеет духовную основу – она есть продукт творческой работы духа над природными стихиями.

Н. Бердяев

Пристальное внимание к культуре в настоящее время диктуется рядом обстоятельств. Во все времена культура являлась способом бытия человека в мире, способом его существования и жизни в предметной действительности. Человек не может находиться в естественной природе, подобно животным; чтобы жить, он должен создать адекватные себе условия существования – т.е. сформировать искусственный социальный мир культуры. Каков человек – таков и мир, воспроизводимый им в процессе жизнедеятельности. В данном случае обнаруживается прямая зависимость между человеком и культурой: человек может создать только такие общественные формы бытия, которые характеризуют уровень его собственного развития, степень его понимания окружающей действительности, определенную способность к самосознанию и трансцендированию, умение мыслить в символических и знаковых формах и т.д. Другими словами, по конкретным достижениям культуры можно судить о самом человеке; человек узнаваем через мир культуры.

Однако осознание данной связи происходит значительно позже – с эпохи развитого самосознания и открытия субъективности, когда человек научается погружаться в глубь себя, делать свой внутренний мир предметом собственного мышления – т.е. начиная со Средневековья и Нового времени. Наивысшего развития идея органического единства человека и культуры достигает в критической

философии XVIII-XIX вв. (И.Кант, И.Г.Фихте, Ф.Шеллинг, Г.В.Гегель) и продолжает разрабатываться в различных философских направлениях второй половины XIX – первой трети XX вв. (В.Виндельбанд, Г.Риккерт, Э.Кассирер, В.Дильтей, Г.Зиммель, Р.Кронер, Э.Трёльч, О.Шпенглер, Н.Бердяев, С.Булгаков и др.). Но эта идея не может быть завершенной в какой-либо философской системе; каждое последующее поколение людей видит в ней нечто новое, приобретающее социальную злободневность с учетом запросов своего времени. Во всяком наличном бытии в связи «человек – культура» открывается нечто другое, что в предыдущие эпохи было скрыто различными отчужденными формами человеческой деятельности.

Особенно актуальными проблемы самосознания культуры становятся в переходные эпохи. В эти революционные периоды истории, свидетелями которых являемся мы, многое открывается в новом свете. Отчетливее видится взаимозависимость личной и общественной судьбы, «а ничто не волнует так человека, как судьба его»¹. В такие трагические моменты удается как бы прорваться за эмпирическую конечность всего происходящего и увидеть метафизику истории – постичь тот финал, который ожидает нас в будущем. История может быть осмыслена не как бесконечный и однонаправленный прогресс к свободе, но как процесс постоянной борьбы добра и зла, свободы и необходимости, когда неизбежно нарастание зла, тьмы и иных разрушительных начал («явление Антихриста» – Н. Бердяев).

Несмотря на полную очевидность факта, что человек живет в культуре, что все, что его окружает в жизни и деятельности имеет прямое отношение к миру культуры, постичь феномен культуры тем не менее представляется довольно трудным делом. Как отражение данного обстоятельства является множество определений и пониманий культуры, существующих в философской и культурологической литературе. Нет необходимости останавливаться на различных дефинициях культуры; попытка анализа существующих представлений культуры с тем, чтобы на их основе создать свое собственное определение, не может привести к положительным резуль-

¹ Бердяев Николай. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990. – С. 162.

татам. Философские категории рождаются не сбором материала, не обобщением имеющих место воззрений на тот или иной предмет, но теми идеями, которые формируются до всякого исследования в голове мыслителя. Процесс образования понятий в философии и науке существенно не совпадает. Если научные концепции имеют четкие границы применимости и сама эта применимость определяется конкретной предметной областью, то с философскими категориями дело обстоит иначе. В философии существует принципиальный *разрыв* между эмпирическим базисом и объяснительной способностью метафизических постулатов: знание, рожденное в голове философа, имеет общеобязательный статус по отношению к *бесконечному* классу однородных объектов – философское знание внеэмпирическое по происхождению, поскольку предметность в нем снята, элиминирована. В метафизике в *принципе* невозможно установить границы предметной действительности, на базе которой можно получить обобщающее знание; любое философское суждение бесконечно и универсально – бесконечно и универсально в том смысле, что в едином усматривает множественное, а во множественном – единое.

Всякое философское понятие (категория) задано не анализом существующих точек зрения относительно какого-либо объекта, но концептуальной идеей. В свете этих рассуждений определим культуру как способ существования человека в мире, как мир человека. Культура есть действительность, созданная человеком; сам же человек есть родовое существо. «... Под культурой мы в конечном итоге понимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание, в силу присущей ему разумности, вырабатывает из данного ему материала...»¹ Критерием, позволяющим отделить «культуру» от «натуры» (природы), является труд, хозяйство, производство, деятельность; в основе культуры лежит, таким образом, трудовое начало. «Продукты природы – то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек вспахал и засеял. Следовательно, природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предос-

¹ Виндельбанд Вильгельм. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 62.

тавлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура, как то, что или непосредственно создано человеком, действующим сообразно оцененным им целям, или оно уже существовало раньше, по крайней мере, сознательно взлелеяно им ради связанной с ним ценности»¹.

Что собой представляет человеческая деятельность или хозяйственный труд? Прежде всего, с философской точки зрения трудовая деятельность значительно шире по содержанию, нежели понимание ее в политической экономии, как только «трудовой теории ценности»; согласно экономическому материализму в труде создаются материальные блага, необходимые для поддержания жизни. Формула Ротбертуса: «Alle wirtschaftliche Guter sind Arbeitsprodukte» («все хозяйственные блага суть продукты труда») наиболее точно выражает мировоззрение политической экономии. Кроме того, практику (труд) нельзя сводить только к материальному началу и этим последним объяснять мышление и познание и в плане источника и основы, и в плане критерия истины. Благодаря труду снимается противоположность мышления и бытия, духовного и материального, субъекта и объекта, о которой любит говорить рационалистическая философия; в неклассическом дискурсе утверждается идея тождества субъекта и объекта, снятия всех противоположностей, когда бытие понимается как мышление, а мышление — как бытие. Поэтому и познание следует рассматривать как трудовую деятельность, в которой преодолевается противоположность познающего и познаваемого, уступая место их взаимопроникновению. «Хозяйство по существу включает в себя человеческий труд во всех его применениях, от чернорабочего до Канта, от пахаря до звездочёта»².

В основе человеческой деятельности лежат как материальные жизненные потребности, так и творческое вдохновение; взаимодействие человека и природы происходит как под влиянием природной сущности человека, так и посредством его внеприродного происхождения: его сущность открывается в духе, свободе, фантазии, воображении, способности к символизированию, прорыве в трансцен-

¹ Риккерт Генрих. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. — М.: Юрист, 1995. — С. 69.

² Булгаков Сергей. Философия хозяйства. Часть первая. Мир как хозяйство. — М.: Путь, 1912. — С. 46.

денцию. Имея перед собой преднайденную действительность, человек как субъект культуры преобразует ее по собственным меркам, делает ее пригодной для своего существования. Поэтому всякая культура человечна, пронизана антропологическим содержанием и сохраняет свое значение только в соотнесенности с человеком. Само культурное творчество – деятельность, противоположная природной необходимости, – возможно при условии, что природа антропоморфна и доступна воздействию со стороны человека.

Что означает в контексте нашего разговора положение об антропоморфности или человекообразности природы? Здесь следует иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, согласно давней философской традиции, уходящей в античность и раннее Средневековье, человек есть микрокосм; микрокосмическая природа человека означает, что в нем сходятся все миры – представлены все силы и качества макрокосма (большой Вселенной). Человек повторяет в себе вечную и бесконечную природу; в человеке природа, по словам Шеллинга, «возвращается к себе самой», т.е. в нем она достигает своего самосознания. Человек есть не что иное, как осознавшая себя природа, когда через него она как бы видит, слышит, чувствует, переживает себя. Во-вторых, вся внешняя по отношению к человеку действительность или природа есть макрокосм; микрокосм-человек проникает в него (макркосм), субъект выходит в объект, и это единство осуществляется в производстве, понимаемом не в политэкономическом, но в метафизическом смысле. В первом и во втором случае человек несет в себе всю природу, весь ее «метафизический инвентарь»; человеческое творчество, наблюдаемое в культуре, есть создание нового мира, новой красоты, нового знания, новых чувств. Однако это новое не есть абсолютно новое, не имеющее никаких предпосылок в бытии; творчество есть выявление, открытие того, что есть в природе. По этой причине культурное творчество «Софийно» – человек находит себя в *natura naturaus* (природе творящей), а его познание не есть отражение, как представляется наивному рассудку, но *припоминание*. Но это припоминание понимается не в теософском смысле – как припоминание того, что происходило в предшествующих жизнях, – но в смысле метафизическом. В трансцендентальном и эмпирическом субъекте просвечивается сама природа, сам макрокосм; природа антропоморфна, человекообразна,

она находит и познает себя в человеке, а человек открывает себя в природе. Через это единство осуществляется процесс познания; человек может преобразовывать природу, открывать ее законы потому, что в себе он несет всю Вселенную.

Итак, культура по своему происхождению обязана труду, практике, производству. Сама человеческая экзистенция такова, что человек неизбежно вступает в производственное (хозяйственное) отношение к природе. «Культура лишь трудом человечества высекается из природы, и в этом смысле можно сказать, вместе с экономическим материализмом, что вся культура есть хозяйство»¹. Труд отличает кусок кремня от каменного топора; хозяйственная деятельность превращает комок глины в керамический сосуд; в производстве мы имеем дело с особым классом предметов и вещей, являющихся воплощением человеческого труда. Воплощенный труд говорит не только о «стоимости» предметов, но и о «смыслах» и «значениях», в них заключенных; он обращает эти предметы в символы, знаки, а в конечном счете – в культуру («символическую Вселенную»).

¹ Булгаков Сергей. Философия хозяйства... – С. 308.

§2. Культурология как интегративная система знания

Для исторической и философской рефлексии культура – всегда создание одного и того же выражающего себя в культуре духа, поэтому для них этот дух есть то, что охватывает все области культуры, вследствие чего эти области становятся частями целого, членами культурного универсума. Следовательно, рефлексия так же устраняет границы областей, как и возводит их. Один и тот же дух действует в экономике и технике, в политике и науке, в религии и искусстве; поэтому с исторической точки зрения границы областей текущи, а с философской – диалектичны. Историческая рефлексия и философия созерцают и мыслят все во всем.

Р.Кронер

Культуру как результат творения человека изучают многие науки: философия, история, социология, политическая экономия, археология, лингвистика; культурная антропология, этнография, музеология, мифология, религиоведение и т.д. Трудно перечислить все дисциплины, которые имеют своим предметом социальный мир как выражение творческой природы человека. Но несмотря на данное множество дисциплин, относительно недавно появилась новая наука о культуре. Следует подчеркнуть, что ее появление обусловлено объективными причинами: большая совокупность общественных наук («наук о духе») тем не менее не да-

вала полного представления об общественной жизни – в частности, о тех культурных благах или ценностях, которые имеют общечеловеческое значение (ценности государства, права, хозяйства, искусства и т.д.) и говорят о телеологически-историческом развитии, т.е. показывают возможность самой истории. Подлинная теория общества может существовать лишь при условии, когда выработано *номологическое* понятие «культура». Гегелевский «дух» и марксовская «общественно-экономическая формация» в контексте нашего разговора оказываются несколько узкими по смыслу; в действительности «дух народа» следует понимать как культуру народа, поскольку право, мораль, искусство, религия, философия не тождественны только психическому, но и по существу есть историческое осуществление нормативно общих ценностей; также и «общественно-экономическая формация» не сводима только к экономическим отношениям, но в действительности представляет собой все общество как нечто «культивируемое». Сюда входят все общественные учреждения и институты, соответствующие им формы общественного сознания, государство, семья; к культурным объектам относят и материальные предметы, используемые в качестве средств при достижении определенных целей: технические изобретения есть исторический и культурный объект; в «культуру» включают и все психические процессы, «которые не решаются называть духовными и которые, однако, могут быть в высшей степени существенны для истории, как например «материальные», т.е. экономические процессы в жизни народов»¹.

Вместе с тем имеет место точка зрения, согласно которой «культурологии» как особой формы знания не существует; в лучшем случае признается, что наука о культуре равнозначна механической сумме отдельных наук, изучающих человека. К этой позиции примыкает взгляд, что культурологическое знание может быть исчерпано знанием истории, литературы, искусства и т.д. Культурология как самостоятельная наука объявляется неким «монстром», вторгающимся в сферу интересов других наук, а потому оказывается опасной в отношении цеховых интересов отдельных исследовате-

¹ Риккерт Генрих. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки. – СПб.: Наука, 1997. – С. 429.

лей. Социологи, культурантропологи, историки отрицают тот факт, что культура обладает собственной совокупностью явлений, природа которых не тождественна природе объектов названных дисциплин; по этой причине культурология представляется «мистической метафизикой».

Открытие особого класса объектов – социокультурных детерминант, порождающих культурную традицию, – выглядит в глазах некоторых, по словам американского культуролога Л. Уайта, как некая «экстравагантность». Подобное скептическое отношение к этой науке вызвано формальным сравнением достижений физических и естественных наук (в первую очередь химии, биологии и медицины) с достижениями общественных дисциплин. От культурологии ожидают немедленных открытий, наподобие тех, которые были сделаны в последние десятилетия в области квантовой механики в физике или геномной инженерии в медицине. Но следует заметить, что революционные открытия совершаются в таких областях знания, которые существуют десятилетия и столетия; кроме того, для науки принципиально важным является «именно открытие нового мира, а не относительная величина или значимость достигнутого в этом новом мире»¹. Современная наука к концу XX века достигла замечательных результатов и по праву гордится своими достижениями: сегодня становится практически возможно вторгаться в процессы жизни, управлять наследственностью благодаря открытию гена, картографировать расположение галактик в космосе и измерять массы звезд, находящиеся от наблюдателя на миллионы световых лет. Благодаря современной науке мы знаем, например, что комета Хейла-Боппа имеет очень большое ядро (25-30 километров); нам известно содержание химических соединений в ее атмосфере и все новообразования, появляющиеся у кометы при подлете к Солнцу; мы делаем предположение, свидетельствующее о высокой степени вероятности, что все кометы прилетают с периферии Солнечной системы (из облака Оорта, заполненного кометными образованиями): под влиянием гравитационных возмущений, связанных с движением планет вокруг Солнца, часть вещества вырывается и на-

¹ Уайт Лесли А. Наука о культуре // Антология исследований культуры. Т.1. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 147.

чинает двигаться к Земле; зная, что все кометы имеют почти параболические орбиты, поэтому повторно возвращаются к нам, мы делаем довольно точный прогноз, что комета Хейла-Боппа вернется к Земле через две с лишним тысячи лет. Однако на исходе века все настойчивее звучит тезис: наука переживает кризис, вера в рациональный разум пришла в упадок. Причина утраты доверия к научному знанию – главным образом *натуралистическому* – лежит в неспособности физико-математических наук раскрыть природу человека и понять смысл его собственной жизни. Как и триста лет назад, мы очень мало знаем о человеке не как природном существе, но как существе внеприродного происхождения, способном к трансцендированию и выходу в бесконечность. Мы начинаем задумываться над этим обстоятельством. «Но можно ожидать, что в будущем наступит время, когда научное осмысление таких культурных процессов, как полигамия и инфляция, будет считаться столь же значимым, как и определение размеров далеких звезд, расщепление атомов или синтез органических соединений. «Открытие» культуры когда-нибудь встанет в истории науки в один ряд с гелиоцентрической теорией Коперника или открытием клеточной основы всех форм жизни» (Уайт Лесли А. Там же, с.147).

Противодействие и сопротивление, встречающее появление культурологии в системе общественных наук, объясняется двумя обстоятельствами. Во-первых, всякое научное истолкование, как полагает Л. Уайт, «неантропоморфистское» и «неантропоцентристское»; его основным принципом является принцип детерминизма. В обстановке всеобщего господства супранатурализма, антропоморфизма и антропоцентризма, понимаемых не в философском, метафизическом смысле, но буквально, предметно, физически вполне естественно, что детерминистский взгляд на вещи вызывает резкое сопротивление. Так было в случае теорий Коперника, Галилея, Дарвина; так было в случае психоаналитической теории Фрейда. Ответственные науки, логически построенные на принципе всеобщей связи и причинной обусловленности явлений, в этом смысле находятся в общем русле основных требований научного познания; культурология исходит из идеи, что культура определяет форму и содержание человеческого поведения.

Во-вторых, культура имеет свой субстрат, отличный от природы человека-индивида. Относительно давно было установлено, что общество, не имея в своем составе ничего, помимо индивидов, тем не менее не сводится к механической сумме индивидуальных сознаний. Эта идея в западной социологической мысли получила следующее оформление: существует примат общества над личностью. Подобно тому, как имеет место неразложимое единство жизни, когда живая субстанция может быть постигнута только в ее целостности, точно также и общество функционирует, обладая «материальным и моральным превосходством над его членами». Несводимость социального целого к механической сумме составляющих его частей вытекает из особой природы социальных фактов. Социальным фактом *«является всякий способ действий, устоявшийся или нет, способный оказывать на индивида внешнее принуждение; или иначе: распространенный на всем протяжении данного общества, имеющий в то же время свое собственное существование, независимое от его индивидуальных проявлений»*¹. К явлениям подобного рода относятся «верования», «обычаи группы», «стремления», «течения общественного мнения»; «система знаков», употребляемая для выражения индивидуального мышления, «денежная система», используемая для уплаты долгов и т.д.; все они функционируют независимо от индивидуального сознания и имеют по отношению к нему принудительную силу.

Культура также обладает социальным статусом. Несмотря на то, что культура перестает существовать без человека, что именно человек производит культурные ценности – строит города, прокладывает дороги, создает средства коммуникативной связи, делает научные открытия – культура тем не менее образует особый класс явлений, качественно отличающихся от индивидуальных психологических фактов. Она определяется собственными принципами и законами и может быть понята, исходя из нее самой. Наблюдение какого-либо явления – полигамии, веры в амулеты или в ведьм, выборки из меню тех или иных продуктов – не совпадает с его объяснением. Познавая культурные феномены, культуролог во многом

¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. – М.: Наука, 1990. – С. 421.

повторяет те приемы исследования, которые используются в других отраслях научного знания (например, в физике). «Культуры могут существовать без людей не в большей мере, чем механизмы – двигаться без трения. Однако можно рассматривать культуру так, как если бы она была независима от человека, подобно физике, который может рассматривать механизмы так, словно они независимы от трения, или обращается с телами так, будто они и в самом деле твердые. Это – эффективные техники истолкования» (Уайт Лесли А. Там же, с. 150).

Противники культурологии как самостоятельной науки стоят на той точке зрения, что в реальной действительности нет такой предметной области, которая могла бы стать объектом ее изучения. Действительно, культура слишком широкое понятие и относится ко многим вещам: «от художественных и архитектурных стилей до образа жизни и моды в одежде». На вопрос, что такое культура, Вл. Соловьев отвечал: «Тут и Вольтер, и Боссюэ, и Мадонна, и Папа, и Альфред Мюссэ, и Филарет. Как же это все в одну кучу свалить и вместо Бога поставить?»¹ Однако такая многоплановость культуры, отражающая принадлежность человека многим планам бытия, вовсе не является основанием для того, чтобы отрицать культурологию. Такая запрещающая позиция отражает дух и культуру нашего времени: как полагает Ж.-Ф. Лиотар, капиталистическая экономика и связанная с ней современная наука формируют правило, которому подчинена сама возможность их существования – правило, согласно которому «никакой реальности, кроме той, что удовлетворяется между партнерами неким консенсусом относительно их познаний и обязательств, не существует»². Для буржуа как распорядителя капиталов и работающего у него по найму ученого нет более важной задачи, чем представить существующую действительность как единственно возможную. Однако оборотной стороной подобного диктата является факт «ускользания реальности», необходимый в качестве предпосылки для дальнейшего развития науки и освобождения ее от зависимости диктатуры капитала.

¹ Соловьев Вл. Собр. соч.: В 10 т. – СПб., 1913. – Т.10. – С. 155.

² Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // На путях постмодернизма. Сборник обзоров и рефератов. – М.: ИНИОН, 1995. – С. 176

Современность, какой бы эпохой она ни датировалась, всегда создает необходимые условия для «потрясения основ веры» в неизблемость существующего порядка и открытия, суть которого в том, что для реальности характерен «недостаток реальности». Вот эта-то нигилистическая идея «недостатка реальности» и является тем стимулом, той движущей силой, которая заставляет ученых открывать («изобретать») новые реальности – предметные области, порождающие новые науки. Часто оказывается, что открытие нового мира для науки более значительное явление, чем относительная величина сделанных достижений. К такому значительному явлению без всяких предварительных условий следует отнести новую науку культурологию.

Как уже было отмечено, культура представляет собой сложное образование и отражает многогранную и противоречивую природу самого человека; в известном смысле между ними существует тождество: человек запечатлевается в культуре, культура постигается через человека. По этой причине и культурология как наука не однородна; она включает в себя ряд самостоятельных форм знания, которые представляют собой конкретные науки. Культурология, будучи единым знанием, распадается на отдельные дисциплины, воспроизводящие культуру под определенным углом зрения, т.е. в зависимости от функциональной заданности. Нас интересует эволюция культурных форм, т.е. история культуры: например, история европейской культуры, которая распадается на культуру Древней Греции и Рима, Средневековья, Возрождения, Нового времени, современную культуру. В свою очередь, в пределах выделенной эпохи можно рассматривать конкретные состояния культуры: например, можно говорить о ранней Гомеровской и поздней послегомеровской культуре античной Греции; раннем и позднем Возрождении, итальянском Возрождении и «Северном Возрождении» и т.д. Всякая гражданская история, в том числе история культуры есть автобиография человечества: в далеком прошлом современный человек находит себя в том состоянии, когда он еще не обладал настоящим самосознанием, но своей деятельностью объективно закладывал предпосылки для интеллектуальной свободы – способности общества подвергать себя рефлексии с высоты настоящего. «В исторической рефлексии воспоминание отдельного «Я» расширяется до

воспоминания сознания культуры, которое вспоминает всю свою деятельность, возвращая в свою внутреннюю глубину полные действительного смысла области и формы, созданные им на пути своего самоосуществления, запечатлевает их как области и формы самого себя, внутренне усваивает их, примиряя их этим друг с другом и с собой»¹.

Наряду с этим культуролога будет интересовать культура как таковая, независимо от исторических законов ее становления. В данном случае речь пойдет об определении культуры, свободном от временных и региональных ее особенностей; культура в контексте своего наличного бытия предстанет как способ существования человека в мире, как деятельность, как конкретное смыслообразование, как общечеловеческая ценность. Во всякой культуре, независимо от ее исторических и региональных особенностей, будут представлены всеобщие субстанциальные и функциональные элементы, без которых она не существует.

Культуру можно рассматривать как социальное явление, когда она понимается как продукт коллективного и индивидуального труда, направленного на изменение природы и общества, а также самого человека. Социологический аспект позволяет увидеть социальную базу культуры, наличие нескольких культур в едином обществе, что является следствием существования различных социальных групп и классов (культура города и деревни, культура рабочего класса и крестьянства, культура интеллигенции).

Культура содержит в себе такое содержание, несет в себе такие смыслы, которые выходят за границы компетенции науки. Требуется метафизическое мышление, способное раскрыть сущность культуры как целого; в данном случае исследователь не просто поднимается над эмпирическим материалом в плане его обобщения, но совершает скачок в область метафизики посредством трансцендирования. В таком случае можно говорить о философии культуры.

Итак, сказанное позволяет констатировать, что культурология есть система знания, включающая историю культуры, теорию культуры, социологию культуры, философию культуры. Культурология

¹ Кронер Рихард. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология – М.: Юрист, 1995. – С. 278.

есть такое понятие, которое используется для описания всех существующих наук о культуре; благодаря ему удастся синтезировать и интегрировать их в некоторое единство, когда история, теория, социология, философия культуры рассматриваются как составные части культурологии. В зависимости от потребностей научного исследования постижение культуры может идти вглубь еще дальше: культуролог имеет дело с материальной культурой (например, техникой) или продуктами духовной деятельности (музыкой, изобразительным искусством). Весь этот обширный материал можно рассматривать либо под углом «археологии культуры» – исследовать генезис, функционирование, развитие культуры, либо под углом «генетики культуры» – изучать законы жизни культуры, некие ее базисные структуры, при которых она может существовать и наследоваться новыми поколениями людей. Наука о культуре дает знание о прошлой и современной культуре; в одном случае она показывает историческое развитие культуры и изменение представлений о ней в различные эпохи, в другом – структуру, элементы и функции культуры, т.е. общие компоненты, связывающие разнообразные культурные формы. Однако в любом случае культурология есть целостная и интегративная система знания; каждый отдельный ее элемент (отдельная наука или форма знания) органично входит в целое, выполняя определенную функциональную роль. Целостность культурологии вытекает из целостного единства культуры как таковой; универсум культуры представляет собой всеобщий мир мыслей и чувств – единый мир человека, его «единый космос» (μονάξ κόσμος). «Культура означает целостность вербальной и нравственной деятельности, которая постигается не только в абстракциях, но и в своих тенденциях и энергии самореализации. Именно этот процесс (само)реализации, т.е. процесс созидания и воссоздания эмпирического мира составляет самую суть понятия культуры, являясь одной из наиболее существенных и характерных ее черт»¹. Единство универсума культуры вовсе не означает его абсолютной субстанциальности; целостность мира культуры определяется объективной природой ценностей и значений, заложенных в явлениях

¹ Кассирер Эрнст. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век. Антология – М.: Юрист, 1995. – С. 134.

культуры. Этим качеством уже обладает язык; объективность и общеобязательность присуща также всем символам и знакам искусства, религии, науки. Через посредство языка, науки, искусства, религии человек создает свой социальный мир – «символическую Вселенную», в которой обобщен весь человеческий опыт; включаясь в него, личность приобщается к культуре и обретает свою подлинную индивидуальность.

§3. Понятие философии культуры

... внутри самой культуры должно быть место, особая область, в которой сознание совершает объединение всех областей в их самости: эта особая область есть философия культуры. В ней и только в ней культура становится целостностью, ибо в ней она осмысливает самое себя, становится культурой для самой себя.

Р.Кронер

Вопрос об установлении точных границ между историей, теорией, философией культуры и выяснении отношений между ними в едином культурологическом знании представляется весьма сложным. Мы не найдем здесь единой точки зрения и какой-либо унификации в существующих мнениях относительно названной проблемы. За редким исключением, вообще не ставится задача найти четкие границы указанных дисциплин и определить логические основания, по которым можно было бы выработать ясное представление о каждой из них, характеризующейся своими конкретными чертами. Данное обстоятельство объясняется тем, что культурология как наука еще слишком молода, поэтому она не успела выработать законченного представления о своем предмете и тех границах, которые пролегают внутри этого многопланового знания; она еще не составила ясного представления о своих методах, у нее не всегда существует готовый ответ относительно взаимоотношений с другими общественными науками – в конечном счете не выработался тот облик, который говорит о соответствующей теоретической зрелости. Но все это внутренние и решаемые вопросы; противникам же культурологии как самостоя-

тельной науки в связи с этим скажем, воспользовавшись стихами А.С. Пушкина, написанными по другому поводу:

Оставьте: это спор славян между собою,
Домашний, старый спор, уж взвешенный судьбою,
Вопрос, которого не разрешите вы.

Наибольшую трудность представляет вопрос об отношении философии культуры к теории культуры и к философии как таковой. В одном случае философия культуры рассматривается «как методология культурологии» – т.е. как методология истории, теории и социологии культуры. В другом случае философия культуры понимается как только «ядро теории культуры», что означает, что без нее здание теории рассыплется как «карточный домик». В данном контексте философия культуры трактуется высшим уровнем теории культуры. Что касается отношения философии культуры с философией, то в отечественной литературе либо вообще отсутствует рефлексия по этому поводу, либо происходит их отождествление: философия рассматривает культуру в ее «реальной целостности и полноте конкретных форм ее существования», т.е. системно, следовательно, овладение методологией системного исследования уже есть факт философии культуры.

Существует два способа постижения действительности: философский и научный. Философская и научная рефлексия дают нам две модели познания. В метафизике познание отвлекается от эмпирии, наглядных и воззрительных форм; мысль освобождает себя от необходимости исследования всего того, что связано с предметной стороной действительности и направлена на понимание таких сущностей, которые невозможно выразить посредством обыденного или научного языка – требуется своя система понятий. К числу таких сущностей, например, относятся: «ценность», «смысл», «значение», «дух», «микрокосм»; «свобода», «красота», «добро», «любовь» и т. д.; дать им научное определение не представляется возможным. Метафизико-религиозный дух стремится «изнутри, из духовной глубины универсума понять сущность мира и вещей, людей и судеб»¹. Все попытки объяснить эту склонность человеческого

¹ Трёльч Эрнст. Метафизический и религиозный дух немецкой культуры // Культурология. XX век: Антология – М.: Юристг, 1995. – С. 542.

мышления к трансценденции, к упорядоченности и закону, пониманию реальной действительности как духовной сущности будут «тщетны». Способность постигать предметный мир изнутри *изначально* принадлежит философии, в особенности немецкому идеализму – в этом заключается «последняя тайна жизни немцев», но это умение также присуще «всем народам» – и свидетельствует о принципиальном отличии философского и естественно-научного дискурса. В философии весь круг вопросов вращается вокруг проблемы духа: идет ли речь о природе, обществе или отдельной личности. Итогом направленности метафизического мышления на действительность, созданную человеком и понимаемую как мир ценностей и смыслов, символов и значений, – как противостоящую природе, а также интерпретация самого человека как внеприродного и внеположного существа, будет философия культуры. Другими словами, философия культуры есть область знания, возникающая благодаря философскому постижению мира культуры.

Рефлексия по поводу научного познания дает представление о субъекте и объекте: в науке принято различать сознание наблюдателя и предметы внешнего мира, существующие вне сознания наблюдателя. Ученый вступает в контакт с внешним миром (предметами) посредством собственных органов чувств, следствием чего являются его ощущения. Затем происходит трансформирование ощущений в понятия, – классификация наблюдаемых объектов (предметов) и их последующее объяснение. Специфика науки заключается в том – и это следует подчеркнуть особо, – что ее объекты наблюдаемы прямо или косвенно; ни в одной науке нет таких вещей, которые не характеризовались бы предметностью, материальностью и не подлежали бы эмпирической верификации. «Ни одна наука не может иметь объектом своего изучения нечто, состоящее из неуловимых, невидимых, неосязаемых, онтологически несуществующих «абстракций»; наука должна иметь дело с настоящими звездами, млекопитающими, лисицами, кристаллами, клетками, феноменами, гамма-излучениями и элементами культуры»¹. Наука, изучающая явления культуры в значении реальных, матери-

¹ Уайт Лесли А. Понятие культуры // Антология исследований культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 20.

альных объектов исследования, есть теория культуры. Иначе говоря, теоретическое мышление, имеющее в качестве объектов изучения явления культуры, трактуемые как осязаемые и вполне предметные сущности, есть теория культуры.

Теория культуры, возникнув позже философии культуры, была реакцией на абстрактность и умозрительность культурфилософского знания. Философия культуры, зародившись в недрах классического немецкого идеализма, – «последней тайны жизни немцев» – разделила с ним все достоинства и недостатки этого способа мышления. Отражая потребность человеческого духа подняться выше эмпирической действительности с тем, чтобы увидеть *единство* культурного процесса, стремясь обнаружить некие *инварианты* социодинамических моделей, открыть *закономерности* повторения явлений культуры в истории человеческого общества, понимаемой как философия истории, философия культуры обнаружила разрыв с реальной жизнью: вместо того, чтобы объяснять богатый эмпирический (этнографический) материал, как он дан в опыте исследователя, философы культуры часто замыкались в границах методологии кантовского трансцендентального идеализма. Культура понималась как «самосознание субъекта», человек ограничивался «саморазвитием его разума», целое духовной культуры обнаруживалось в «человеческом духе». Получалось, что система критицизма оказывалась всеобъемлющей философией культуры. Требовалось такое понимание культуры, когда бы теоретические представления о ней органически соединялись с реальными фактами культурной жизни. Подобный переворот в области философского мировоззрения наметился во второй половине XIX столетия. Логический аристократизм философского критицизма «не мог удовлетворять английского духа. Американец прежде всего тосковал по философии человеческой жизни, практического действия, – по философии действительности, которая бы могла быть доступна и необразованному человеку. Он объявил войну логическим хитросплетениям. Истина оценивается по ее полезности для практической жизни. Философия не должна заниматься тонкими различиями, не имеющими значения для человеческого действия»¹.

¹ Штенберген А. Интуитивная философия Анри Бергсона. – СПб., 1912. – С. 5-6.

В американской культурологической традиции теория культуры понимается как культурная антропология; в ее состав входят этнография, изучающая отдельные культуры, этнология, занимающаяся сравнительным анализом культур, теоретическая антропология, археология, лингвистика, некоторые направления психологии. Как бы ни рассматривалась культура в теоретическом контексте, – сегодня невозможно говорить о единой концепции культуры – в англо-американской культурологии она интерпретируется как объект научного исследования: культурные явления, будут ли это универсальные элементы культуры или функции контроля поведения личности, всегда есть нечто реальное, осязаемое, материальное. Основная граница, пролегающая по культурологии и отделяющая культурфилософское знание от знания культуртеоретического, говорит о том, что культуру можно интерпретировать двумя способами: «метафизическим» и «научным». И несмотря на то, что теория культуры, будучи своего рода «научной интерпретацией» феноменов культуры, имеет в своем фундаменте огромный потенциал науки, что обеспечивает ей быстрый рост и прочные позиции в научном сообществе, не означает, что философия культуры уходит в прошлое. Наука и философия тесно связаны друг с другом, но одновременно имеют существенные различия: философское знание есть свидетельство того, что человека не удовлетворяет только практическая рациональность – его влечет в такие трансцендентные миры, такие заоблачные дали, которые бесконечны и в них «преодолеваются границы времени и пространства» (Н. Бердяев).

О философии культуры можно говорить в самых различных смыслах, отмечает В. Виндельбанд. Во-первых, философия культуры формирует *идеал* будущей культуры, а также обосновывает *общезначимые нормы*, позволяющие *оценивать* существующее состояние культуры. Задача философии культуры – не искать ценности, а создавать их; она дает проект *идеальной* или *заданной* культуры. Во-вторых, философия культуры стремится понять *преднаходящую* и *данную* культуру. Для нее факты психологические, социологические, исторические будут служить лишь материалом для обнаружения *основной структуры*, которая присуща всякому культурному творчеству.

Между этими двумя родами философии культуры возможен целый ряд переходов. Но при всем, идеальная картина заданной культуры будет зависеть от понимания данной культуры: эта зависимость тем сильнее, чем резче контраст между идеалом и прошлыми и настоящими условиями. Далее. Рано или поздно встает вопрос о реальном осуществлении этого идеала, о развитии его из данного состояния культуры. Философское понимание настоящей культуры неминуемо приводит к *предвидению* будущего ее развития; современная культура, будучи включенной в исторический процесс, указывает на предстоящий, за его пределами лежащий момент¹.

От понимания предмета философии (философии как философской проблемы) к постижению предмета философии культуры идет Э. Кассирер. Философия органично переходит в философию культуры в процессе решения трех задач. Во-первых, современное состояние науки и культуры характеризуется глубокой дифференциацией. Как в науке, так и в культуре исследователи имеют дело с конкретными формами; с ними работают историки, филологи, лингвисты, этнологи, специалисты в области мифологии и истории религии. Однако несмотря на данное обстоятельство нас продолжает интересовать вопрос о «целостности и структурной системности каждого основного раздела науки». Мы стремимся нарисовать целостную картину космоса, картину Вселенной и мира человека. Эту задачу может осуществить философ, перейдя на более глубокий уровень проблемности. Философия должна открыть «формообразующие элементы» конкретных форм культуры, выяснить их «духовное назначение» и отыскать те «движущие силы», которые породили различные состояния духовной деятельности человека.

Во-вторых, когда философия от отдельных феноменов культуры стремится проникнуть в тайну «экзистенции» – понять механизм порождения форм культуры, она необходимо становится началом философского постижения культуры. Для философии культуры важен не конечный продукт, но «тот особый способ производства, который производит данный продукт». Другими словами, философия культуры в своем познании культуры выходит за границы ее кон-

¹ Виндельбанд Вильгельм. Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. – С. 7.

кретных форм; для нее подлинный интерес представляют не отдельные культурные формы и структуры – этим занимается историк культуры, – но тот постоянный *механизм*, который характеризует работу человеческого духа.

В-третьих, отличие философии культуры от других видов и форм культурологического знания состоит в стремлении понять культуру как *целое*. Целое духовной культуры – это человеческий дух, находящийся в вечном *становлении*, в вечном *самовозобновлении* благодаря постоянной своей работе. Разум не бывает тождественным себе, завершенным и наличным бытием – простой экзистенцией; в разуме мы видим «постоянную самовозобновляющуюся работу духа»¹.

Итак, философия культуры есть такой самостоятельный вид знания, который по уровню отвлеченности и абстрактности тождествен собственно метафизике; в данном случае мыслитель не имеет дело с эмпирической действительностью, но выходит за ее границы. Подобный выход означает, что культурфилософское знание будет существенно отличаться как от исторического познания конкретных форм культуры, всегда описательного и основанного на сборе необходимого материала посредством исторических памятников и исторических источников, так и от теоретического познания, пусть обобщенного и отвлеченного, но сохраняющего в своем содержании черты *предметности* знания. Культура в ее современном виде слишком широка и многообразна; кроме того, внутри культуры каждого народа существует необозримое множество своеобразных черт и признаков. Объединить в одном сознании неповторимые свойства и качества живой культуры практически невозможно; вместе с тем существует объективная потребность в таком объединении. Эту функцию берет на себя философия культуры. В осуществлении своей задачи она исходит из методологического принципа, суть которого в том, что прежде необходимо найти *общезначимые* элементы разумной деятельности, присущие любой культуре. Затем посредством анализа устанавливается, какие элементы деятельности определяются эмпирическими условиями: «полученный оста-

¹ См.: Кассирер Эрнст. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 110-115.

ток будет, ...содержать в себе одну только всеобщую сверхэмпирическую необходимость самого разума»¹.

«Сверхэмпирическая необходимость разума» – это и есть то общее культуры, поиском которого занята философия культуры. Через это общее культура не просто констатирует факт своего бытия; в нем – этом общем – культура осознает себя в качестве культуры. Поэтому философию культуры следует определить как «самосознание творческого синтеза». В сознании творческого синтеза «культура познала самое себя, ибо в глубочайшем существе своем она и есть не что иное, как этот творческий синтез» (там же, с.14). В отдельных областях культуры (искусстве, науке, религии, экономике), изучением которых занимаются история и теория культуры, мы видим, как породившее их сознание достигает определенного уровня развития; вместе с тем приходится констатировать, что оно не достигает в них той ступени, которая характеризуется самосознанием. Культура на этом уровне постижения есть всего лишь «неосознанное самим собой самоосуществление сознания...»². Наука имеет в качестве предмета познания не себя, а природу, искусство – не творческую деятельность, а творимый предметный мир. Другими словами, в отдельных областях культуры рефлексия направлена на что-то внешнее, но не на внутреннее – не на науку, искусство, религию, экономику как таковые. Только там, где рефлексия направлена на самое себя, можно говорить о целостном постижении культуры, когда она становится для себя действительностью, отличной от всех видов и форм эмпирической культуры. Такая задача выполнима только в отношении философии культуры: здесь мышление доходит до «конца своего пути», поскольку приходит к своему самосознанию, постигает самое себя. В рефлектирующем сознании наблюдается единство противоположных тенденций: в культурфилософском знании устанавливаются границы, указывающие на конкретные области культуры как части, но одновременно происходит интеграция знания о культуре как целом посредством «переступания границы». В идее культуры мы видим, как мышление движется от единичного

¹ Виндельбанд Вильгельм. Избранное: Дух и история... – С. 11.

² Кронер Рихард. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 258.

к единичному, но с тем, чтобы достичь целостного представления о культуре – «продвижение целого к самому себе, для-себя-становление в каждой области осуществляющегося и остающегося неосуществленным, примиряющегося и не примиряющегося самосознания культуры» (там же, с.261).

Философия культуры существует там, где прекращается эмпирическое познание конкретных культурных феноменов. Преодоление эмпиризма означает, что разум входит в мир трансцендентного сознания, в котором ему открываются общезначимые «ценности»; с их помощью все многообразие культурной жизни удастся привести к целостному единству. На примере «ценностей» отчетливо видно различие между философией культуры как метафизикой знания и всеми другими науками о культуре, имеющими дело с чувственно воспринимаемыми предметами и явлениями реальной культуры. Несмотря на то, что «во всех явлениях культуры мы всегда найдем воплощение какой-нибудь признанной человеком “ценности”, ради которой эти явления или созданы, или, если они уже существовали раньше, взлелеяны человеком»¹, сами «ценности» как объект философии культуры не есть нечто материальное, предметное, что может войти в поле восприятия субъекта. «Ценности» существуют как «блага», но не существуют как природные вещи. Будучи открытыми философией, «ценности» свидетельствовали о том, что были найдены объекты, имеющие по отношению к науке «вне- и сверхнаучное» существование. «Ценности не представляют собой действительности, ни физической, ни психической. Сущность их состоит в их значимости, а не в их фактичности» (там же, с.82). «Ценности» невозможно исследовать научными средствами; они говорят нам не о существовании предметной действительности, не о явлениях культуры как таковых, но о смыслах бытия – значениях, которые человек открывает в себе, чтобы с их помощью понять внешний мир. «Наука о ценностях есть в конце концов один из видов метафизики сущего, метафизики смысла мира, и всего менее научной. Научную ценность не только нельзя исследовать, но нельзя и уло-

¹ Риккерт Генрих. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 70.

вить»¹. Науки о культуре (история, теория, социология культуры) имеют дело с объектами, характеризующимися предметностью и материальностью; знание о них, поэтому, будет носить предметное содержание. Напротив, в философии культуры в знании, которым она располагает, предметность снята, элиминирована; принадлежность к метафизике указывает на тот критерий, по которому из совокупности культурологического знания как некоторой целостности выделяется особый предмет под названием философия культуры. Соотношение истории и теории культуры равнозначно соотношению эмпирического и теоретического уровней познания. Соотношение теории и философии культуры идет по линии соотношения *предметного* теоретического знания и знания *метафизического*. История культуры в своем исследовании культурных фактов главным образом опирается на *исторический* метод; для теории культуры основным инструментом познания выступает *логический* или *теоретический* метод, разновидностями которого будут абстрагирование, идеализация, восхождение от абстрактного к конкретному и т. д. Теория культуры принадлежит к рангу абстрактного, отвлеченного знания, выраженного в теоретической форме; однако это знание сохраняет предметный характер. Философия культуры в своем постижении явлений культуры как некоего целого поднимается на такой уровень высоты, когда в знании снимается всякая предметность; философия культуры есть метафизика знания.

¹ Бердяев Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 276.

§4. Философия как философия культуры

... деятельность разума, дающая начало науке и представляющая собой воссоздание (Neuschöpfung) мира из закона интеллекта, имеет точно ту же структуру, что и всякое практическое и эстетическое творчество культурного человека.

Здесь поэтому коренится (sachliche) единство трансцендентального идеализма как философии культуры.

В. Виндельбанд

Вопрос об отношении философии к философии культуры никогда не рассматривался в нашей отечественной философской литературе. Вместе с тем это чрезвычайно актуальный и сложный вопрос, позволяющий при его решении раскрыть те тенденции, которые характерны для современного стиля мышления, а также воссоздать наиболее адекватный образ философии и культуры, задающих картину современного мира.

Философия тесно связана с общественной жизнью. Эта связь обнаруживается в том, что она «совершенно тождественна со своей эпохой», т.е. философия «есть современная ей эпоха, постигнутая в мышлении»¹. Те или иные эпохи, которые переживает человечество в лице конкретных народов, характеризуются определенной культурой и есть по сути дела сама эта культура. Другими словами, каждая эпоха есть самодостаточная культура, сложившаяся в границах конкретного времени и несущая в себе такие черты и качества, которые отличают ее от предшествующих культур. В таком случае

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. – СПб.: Наука, 1993. – С. 111.

философия как теоретическое воспроизведение в мышлении духа времени, духа своей эпохи необходимо становится философией культуры. Любая философия есть философия культуры. Этот мир культуры философией постигается исходя из внутренних возможностей самосознания или рефлексивной способности разума, что в конечном счете определяется тем образом, который задает способ конкретного философствования.

В обеих школах неокантианской философии (В.Виндельбанд, Э.Кассирер) данный вопрос получил своё концептуальное выражение. По мнению основоположника баденской школы, кантовская система критицизма есть «всеобъемлющая философия культуры». Также и для классика марбургской школы критический идеализм выступает в качестве философии культуры. В этой связи Э.Кассирер ставит вопрос и дает на него ответ: «насколько прогрессивен был путь, уготованный философии культуры теми новыми элементами, которые содержались в критическом или трансцендентальном идеализме Канта?»¹ Основная идея кантовского критицизма, говорит В.Виндельбанд – это выяснение роли продуктивного воображения в процессе познания. Сознание субъекта не пассивно отражает предметы внешнего мира, ибо обладает способностью к синтезу; в опыте индивидуального сознания имеются такие априорные синтетические суждения, которые наделены всеобщей и необходимой значимостью по отношению к нему. Они-то и формируют отдельные элементы знания в целостный образ, становящийся для субъекта самой «являющейся» действительностью. Заслуга Канта состояла в том, что он показал, что для зрелого философского сознания невозможно мыслить мир так, как он является наивному сознанию – «данным» и отраженным в сознании. То, что дано нам в опыте, уже содержит творческую деятельность нашего сознания; вещи в себе стоят за границами нашего опыта и не имеют отношения к нам. Мир, представленный в опыте, всегда есть продукт деятельности субъекта.

Общеобязательные и необходимые суждения, составляющие (детерминирующие) эмпирический опыт субъекта (эмпирические

¹ Кассирер Эрнст. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 138.

ассоциации и апперцепции), имеют место потому, что разум содержит в себе «трансцендентальный синтез»; последний обладает способностью к объединению элементов опыта, независимую от эмпирического сознания. Это стремление к связям элементов опыта открывает формы «трансцендентальной апперцепции». Трансцендентальный идеализм есть философия, показывающая, что весь предметный мир, данный в опыте субъекта, в действительности оказывается результатом работы трансцендентального (общеобязательно) синтеза. Кантовский критицизм, по словам Э. Кассирера, есть философия «примата» функции над предметом.

Эти, на первый взгляд, отвлеченные рассуждения имеют непосредственное отношение к поставленному вопросу. Культура, как и бытие, понимаемое в философии, является продуктом деятельности человека. По определению, культура есть все то, что создано человеком в процессе его исторической жизни; находя преднаведенную действительность, человек творчески преобразует ее соответственно своим потребностям и запросам. Человек не может жить вне контекста культуры; культура есть способ бытия человека в мире. И какие бы формы ни принимала культура, главное в ней – мысль, разум, интеллект человека. Благодаря заранее поставленной цели, сознание – в силу присущей ему разумности – творит из данного ему материала необходимые формы. Как образ бытия является производным от деятельности трансцендентального синтеза, так и культура с ее различными областями есть плод человеческого разума, подчиняющегося тем же самым законам мышления. В данном случае приобретает особую важность методологическое положение всей кантовской философии: деятельность разума в научной сфере имеет ту же самую структуру, которая присуща практической и эстетической деятельности культурного человека. В этом совпадении деятельности мышления коренится предметное единство критической философии с философией культуры. «Таковы те предметные основания, – подчеркивает эту мысль В. Виндельбанд, – которые вместе с формальным схематизмом кантовского мышления, принудили его (Канта-Ю.П.) применить последовательно принцип синтеза, открытый им сначала для обоснования науки, и к другим областям культуры: так само внутреннее развитие проблемы привело к тому, что критицизм, по методу своему возникший сначала из про-

блемы науки, невольно получил более широкое значение философии культуры, даже стал философией культуры *par excellence*»¹.

Критика разума становится критикой культуры; критический идеализм, понимая культуру как качественно новое по отношению к ее отдельным формам – как большее по сравнению с ее единичностями, – исходит из идеи, что человеческая культура есть плод деятельности духа. Пока философская рефлексия ограничивается анализом чистых познавательных форм, до тех пор сохраняется наивно-реалистический взгляд на мир, говорит Э.Кассирер. Необходимо расширить предмет познания и от общего понятия о мире перейти к общему понятию о культуре, «ибо содержание понятия культуры неотделимо от основных форм и направлений духовного производства, здесь, как нигде, «бытие» постижимо только в «деянии»»². Иначе говоря, чтобы понять культуру, выяснить генезис культурных форм, следует руководствоваться методологическим принципом: разум человека, поднимаясь до всеобщего и общеобязательного уровня, производит культуру – разумность пронизывает все стороны культурного бытия человека. В деле постижения человеческой культуры, согласно кантовскому критицизму, лежит «самосознание творческого синтеза»; это понятие оказывается исходным пунктом для такого мировоззрения, которое понимает всякую культуру – будет ли она даже материальной культурой – как духовное производство, как культуру духа.

Философия как философия культуры не может навсегда оставаться чистым знанием, как ее понимали мыслители эпохи Просвещения. Два столетия, отделяющие современную философию от критического идеализма, существенно изменили философский дискурс и самоё социальную действительность. Сегодня философия видит свое призвание в постижении действительности и жизни; процесс метафизического мышления неизбежно трансформируется в философию жизни – антропологическую философию, понимающую необходимость органического единства теоретических и практических вопросов. Рационализм как способ мышления обнаружил

¹ Виндельбанд Вильгельм. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 64.

² Кассирер Эрнст. Философия символических форм // Культурология. XX век: Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 171.

свою ограниченность. «С 1700 года сам рационализм начинает уже открывать не новые разумные основания, но границы разума, его пограничье с бесконечным пространством иррационального. Наступает век философской критики, брызги могучих волн которого достигают и последнего столетия, чтобы в наши дни окончательно установить эти границы»¹. Постепенно обнаружилось, что чистому разуму свести предметный мир к рациональной действительности не удастся («все действительное разумно») – невозможно заменить богатство и многообразие жизни сухими понятийными схемами. Абстрактный интеллект в своей претензии стать самодостаточной жизнью, когда бы она представляла в законченных и непротиворечивых формах мышления, оказался несостоятельным; первичная жизнь «спонтанна» и ни в малой степени не подчиняется логике разумного. Разум есть лишь маленький остров в бурном океане стихийной жизни. Потребовалось переосмыслить отношение, существующее между познанием и жизнью: не действительность соотнобразуется с законами мышления, но чистый разум вырастает из жизни и, следовательно, должен опираться на нее в своем постижении окружающего мира. «Тема нашего времени заключается в придании разуму жизненности, в биологической локализации разума, подчинении его спонтанному. Через несколько лет требование ставить жизнь на службу культуре будет казаться абсурдным. Миссия нового времени состоит как раз в том, чтобы перевернуть отношение, указать на то, что культура, разум, искусство, этика должны служить жизни» (там же, с.29). Классический рационализм в истории философии можно представить в образе «гносеологического субъекта», «кабинетного всезнайки», довольствующегося «грезами солипсизма» (С. Булгаков); неклассический тип рациональности, родившийся в философии жизни, русской христианской философии, экзистенциализме и философской антропологии, предстает в образе Диониса, Дон Жуана, Фауста, Дон Кихота. Для рациовитализма характерен такой стиль мышления, когда разум всю действительность понимает как жизнь; исходным «началом» философствования является жизнь человека, и она выступает абсолютом как по отношению к эмпирической действительности, так и по отношению к той, кото-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. С. 28.

рую субъект пытается трансцендировать. Как в онтогенезе (деятельности отдельного мыслителя), так и в филогенезе (мыслительной способности конкретного народа) жизнь предшествует философии. Приняв идею жизненного опыта, философия осуществила решительный поворот – перешла «от мира науки к миру жизни». Вследствие такого шага можно ожидать «от философии «жизненного мира» всей широты жизненного опыта и его оправдания, его прояснения и обогащения»¹.

Культура прошлых веков, особенно христианская и вплоть до эпохи Просвещения, была антиподом жизненных устремлений. Первобытные инстинкты, откровенно присущие феодальным сеньорам, искусственно подавлялись посредством аскетизма новой религии. Известны христианская устремленность к трансценденции и бегство от материальной действительности средневекового человека. Также и культура XVII – XVIII вв., будучи по форме мнимым возвратом к античности, т.е. антихристианской, фактически оставалась нежизненной в том смысле, что витальные ценности выносились за рамки живой действительности и были трансцендентными. Ценность жизни виделась в чем-то потустороннем, но только не в самой жизни. Культура, создаваемая на протяжении двух веков, представлялась как «сверхчувственная сущность». «Культурализм» как выражение сущности рациональной культуры – это «христианство без Бога» – сводит культуру только к духовной жизни. Будучи широким идейным течением, охватившим европейские страны, «культурализм» понимает жизнь как что-то стоящее позади культуры. В такой «философии культуры» переменялись только сущности, но сохранилось сходство со средневековой теологией: где христианский мыслитель говорит «Бог», современный немец говорит «Идея», «Примат Практического Разума» или «Культура». Такой «иллюзионизм» в обожествлении определенных жизненных энергий, отмечает Ортега-и-Гассет, несет с собою «органические нарушения, огромные опасности».

Но культура XX в. претерпела существенные изменения и сегодня понимается принципиально иначе. Не трансцендентные ценности придают смысл жизни и культуре, но, напротив, сама жизнь хо-

¹ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 7.

чет быть понята, исходя из нее самой. Жизнь самоценна и самодостаточна, поэтому культура не может быть осмыслена из чего-то иного, нежели самой жизни. Такова ситуация («новые симптомы»), которую переживает современное человечество; в этих условиях наиболее адекватной формой, в которой постигается новая культура, является неклассическая рациональность, в том числе философия жизни. Наша эпоха характеризуется тем, что для значительной части населения утратили свое значение ценности, казавшиеся еще недавно незыблемыми и постоянными. То, что казалось самодостаточным, однажды перестало таковым быть. Поэтому современный человек находится в состоянии неопределенности, поскольку потерял четкие ориентиры в своей жизнедеятельности.

Современная культура во многом определяется новым мироощущением и мировосприятием, которые присущи современному человеку. В искусстве, например, коренные превращения связаны с метафизическим изменением «установок субъекта». Последнее означает, что происходит вытеснение искусства из области «жизненно серьезного» и включение его в такую сферу жизни, которая характеризуется спонтанностью, игровым началом, непринужденностью, свободным осуществлением энергии человека. Старое искусство, ориентированное на ценности труда, «священный долг культуры», «горечь рабочего дня», отодвинуто на периферию нашего существования; современные эстетические нормы, напротив, рассматриваются в виде «забавы», «игры», «развлечения», благодаря чему произведение искусства «обретает все свое трепетное очарование». Жизнь, понимая себя как спонтанное выражение энергии человека, «придает своему усилию дух радости, щедрости, даже шутовства, столь характерного для спорта... Жизнь будет создавать свои блестящие творения как бы шутя, не придавая им большой важности. Поэт уподобится футболисту, создавая свои стихи «одной левой»... Сегодня молодежь готова придать жизни непоколебимую видимость празднества»¹. Ценности культуры не исчезли, но существенно изменились: прежняя культура видела их в трансцендентной сфере, помимо жизни; новая культура открывает их в спон-

¹ Ортега-и-Гассет. Что такое философия? ... – С. 43-44.

танной области биологического и понимает как витальные ценности.

Современная культура получает свое самосознание в философии постмодерна. Образ постмодернистской культуры характеризуется вытеснением «законодательной» парадигмы разума «интерпретативной». Глубокие изменения в мышлении, происходящие в жизнедеятельности современного человека, вызваны социальными и гносеологическими причинами. Постмодернистская философия осмысливает эти глобальные интеллектуальные превращения, вставая в оппозицию к существующей социальной действительности и ее ценностям. История западной цивилизации в глазах радикально настроенных мыслителей предстает в неприглядном свете благодаря безжалостной захватнической политике, проводимой европейцами в отношении других народов и государств; терроризму, возведенному в ранг государственной политики; неумной алчности господствующих классов к наживе; возведенному в государственную политику желанию процветать за чужой счет; колониализму и империализму с их рабством и геноцидом; подавлению рабочего движения; антисемитизму и расизму; политике уничтожения поселений аборигенов во всем мире; абсолютному неприятию других культур и ценностей; жесткому злоупотреблению другими формами жизни; слепому опустошению регионов планеты. «Логика развития привела к тому, – пишет по тому поводу современный философ-экзистенциалист К. Ясперс, – что эпоха буржуазного умиротворения, прогресса, образования, исторического воспоминания в качестве опоры собственной мнимой безопасности сменилась эпохой опустошающих войн, гибели и убийства массы людей (при неисчерпаемом росте масс), ужасающей угрозы уничтожения гуманности в круговерти, в которой распад явит себя господствующим фактором»¹. Постмодернизм объявил некогда незыблемые каноны западной демократии, выраженные в понятиях «человек», «разум», «цивилизация», «прогресс», несостоятельными в нравственном и интеллектуальном смысле.

Радикальные изменения в контексте западной культуры рождают в гносеологическом плане критическую «деконструкцию» тра-

¹ Ясперс Карл. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С.497.

диционных представлений, когда способом постижения действительности становится идея разрушения всех существующих установок, верований и представлений – повсюду философия находит видимости, достойные разоблачения. В этом смысле постмодернизм есть «антиномическое движение, задавшееся целью разложить западное мышление на части..., взяв на вооружение деконструкцию, децентрацию, устранение, разбрасывание, демистификацию, прерывание, расхождение, рассеивание и т.д. Подобные понятия... выражают эпистемологическую одержимость разрывами и разломами, а также соответствующую идеологическую приверженность различным меньшинствам – политическим, сексуальным и языковым. Правильно думать, правильно чувствовать, правильно поступать, правильно читать, согласно этой *episteme* уничтожения, означает – отказаться от тирании целого; абсолютизация любого из человеческих начинаний чревата тоталитаризмом»¹.

Посредством интерпретативного разума осуществился переход с поиска оснований знания, лежащих в трансцендентной сфере, на поиск оснований, находящихся в повседневной жизненной практике. Для нового разума основания знания следует искать не в метафизике, но в коммуникации, общении эмпирических индивидов. Постмодернистская парадигма мышления предполагает множественную локальность действительности, которая не имеет в себе никакого основания. Видение мира, складывающееся в такой эпистемологической парадигме, будет относиться к чему-то местному и специфическому. Концепции, претендующие на универсальную объяснительную способность, не заслуживают доверия по той причине, что связаны с эмпирическими подтасовками и интеллектуальным авторитаризмом – «законодательный» разум имеет тенденцию «унифицировать истину насилием» (Г. Риккерт). Постмодернизм актуализировал настроение, сформировавшееся еще в начале нашего века: его выразил Дж. Дьюи, заявив: «главное интеллектуальное настроение нашего века – это отчаяние, к которому приходят от любых целостных воззрений и позиций». Новое мышление, выра-

¹ Тарнас Ричард. История западного мышления. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. С. 340.

женное постмодернизмом, представляет собой, по мнению Ж.-Ф.Лиотара, «недоверие к метаповествованиям».

Невозможность «метаповествования» вытекает из различных форм нигилизма, имеющего онтологическое происхождение. Онтологический нигилизм есть утрата логики смысла в самой современной действительности, в самом бытии; под влиянием существующих общественных отношений появилось такое поколение людей, для которых исчезло их подлинное бытие – потеря высших ценностей превращает их жизнь в поток сиюминутных наслаждений, быстро меняющихся аффектов; они «равнодушно умирают и равнодушно убивают» (К. Ясперс). Добровольный отказ от высшего, нежелание посвятить себя служению чему-то возвышенному делает человека пассивным существом, утратившим критическую способность разума. Можно сказать, что в такой ситуации «люди смело отказываются от всякого смысла и объявляют смыслом намеренную бессмыслицу»¹.

В культуре постмодернизма особую ценность приобретает идея пластичности мира и постоянного изменения действительности. В силу данного обстоятельства предпочтение отдается не общим принципам, не застывшему и отвлеченному знанию, но конкретному опыту. Адекватным образом философии будет такой дискурс, который ориентирован на множественность, неоднозначность; любое решение будет не абсолютным, но относительным, допускающим бесконечный пересмотр. Действительность не представляет нечто прочное и инвариантное; ее самодостаточности противостоит текущий саморазворачивающийся процесс, открывающийся в сознании субъекта. Человек как субъект силой своего воображения конструирует действительность; посредством разума и воли он создает свой контекст мира, который зависит с точки зрения интерпретативной способности от других контекстов. Существует приоритет интерпретации над объектом; объект есть производное, вторичное от объяснения. Человек не сторонний наблюдатель происходящего – он сам непосредственно включен в существующую действительность, поэтому одновременно изменяет как действительность, так и себя.

¹ Ясперс Карл. Смысл и назначение истории... – С. 499.

Процесс познания открывает множество миров, каждый из которых соответствует своей интерпретации. По этой причине существует множественность истин, ни одна из которых не может рассматриваться как окончательная. Все человеческое познание «нагружено» исторической и культурной «предрасположенностью», поэтому постоянно испытывает – пусть и бессознательно – через знаки и символы пристрастие человека к тем или иным ценностям, за которыми скрываются его непосредственные интересы. Подобная открытость постмодернистского сознания указывает на отсутствие каких-либо твердых оснований, на которых строится мировоззрение. Состояние неопределенности, распада и плюрализма как в отношении действительности, так и в отношении познания характеризует «состояние постмодерна». Последний, по признанию современных аналитиков, характеризуется своей незавершенностью: в арсенале его средств имеются положения, оформившиеся под влиянием различных философских течений – «от прагматизма, экзистенциализма и психоанализа до феминизма, герменевтики, постэмпирической философии науки... Из этого водоворота зачастую несовместимых побуждений и тенденций на поверхность выплыло несколько принципов, получивших широкое хождение»¹.

Итак, историко-философский экскурс позволяет сделать вывод, что во все исторические эпохи философия предстает как метафизика, как особый дискурс и одновременно как самосознание жизни, рефлексия по поводу образа действительности – как философия культуры.

¹ Тарнас Ричард. История западного мышления... – С. 335-336.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин 211
Агамемнон 126
Агафон 49, 55
Адо Пьер 45, 47, 50, 52, 62, 65, 69,
73, 74, 78, 183, 184
Адонис 150
Алексеев В.А. 224
Алкивиад 55, 56, 64, 77
Амфитрион 61
Анаксагор 39
Анаксимандр 39
Анаксимен 39
Ананка 126
Антенор 77
Антисери Дарио 91
Апполодор 54
Апполон 66, 116, 150
Апухтин Алексей Николаевич 138
Аристодем 55, 64
Аристотель 20, 99
Аристофан 55
Ариэль 83
Армений 125
Атилла 227
Атропос 137
Афродита 72, 133
Ахеронт 123
Ахилл 77

Байрон Джордж Гордон 203
Бакунин Михаил Александрович 35
Бауэр Бруно 175
Бахофен Иоганн Якоб 211

Беатриче 217
Бёме Якоб 211
Бергсон Анри 276
Бердяев Николай Александрович
15, 17, 26, 29, 30, 51, 59, 60, 142,
147, 148, 158, 160, 161, 167, 170,
172, 194, 195, 202, 204, 210, 211,
212, 234, 236, 238, 240 – 245,
251, 257, 258, 277, 282
Бернштейн Эдуард 241
Биант 47
Бодлер Шарль 152
Бокль Генри Томас 226
Боссюэ Жак Бенинь 268
Брасид 77
Брежнев Леонид Ильич 221
Бубер Мартин 148, 210
Булгаков Сергей Николаевич 142,
146, 174, 186, 187, 191, 192, 194,
206, 208, 216, 234, 235, 241, 242,
250, 253, 258, 260, 262, 287
Бунин Иван Алексеевич 105

Введенский Александр Иванович
201, 202, 204
Вересаев Викентий Викентьевич
116, 150, 151, 155, 233
Версилов 148
Виндельбанд Вильгельм 19, 44, 51,
84, 91, 94, 97 – 99, 104, 111, 116,
121, 125, 129, 137, 258, 259, 277,
278, 280, 283 – 286
Вольтер Франсуа Мари 268

- Гадамер Ганс Георг 288
 Галилей Галилео 266
 Гамлет 230
 Гегель Георг Вильгельм 29, 32, 34, 177, 185, 196, 200, 201, 258, 283
 Гекуба 19
 Геракл 61
 Гераклит 45, 97
 Гердер Иоганн Гофрид 8
 Гермес 46
 Геродот 45
 Герцен Александр Иванович 146, 203, 205, 234
 Гёте Иоганн Вольфганг 17, 203
 Гильдебранд Дитрих фон 15, 30
 Гири Клиффорд 69
 Главкон 106
 Гоголь Николай Васильевич 53
 Гомперц Теодор 202
 Гончаров Иван Александрович 149
 Горгий 22
 Гретхен 217
 Гурина Мишель 20, 35
 Гуссерль Эдмунд 8
- Дарвин Чарльз 266
 Декарт Рене 8
 Декомб Винсент 28
 Делёз Жиль 8
 Демокрит 39
 Дильтей Вильгельм 258
 Диоген 62
 Дионис 116, 150, 233
 Диотима 72, 73, 74
 Долгорукая Софья Андреевна 148
 Долгорукий Макар Иванович 148
 Дон Жуан 287
 Дон Кихот 287
 Достоевский Федор Михайлович 71, 141, 148, 149, 150, 155, 156, 180, 182, 193, 201, 207, 209, 211, 212, 215, 222–224, 229, 231, 233, 238, 239, 251
- Дьюи Джон 291
 Дюринг Евгений 175, 196, 200
 Дюркгейм Эмиль 267
- Евен 79
- Жид Андре 143
- Зевс 66, 72, 132
 Зиммель Георг 258
 Зосима 148
- Иванов Вячеслав 160
 Иешуа Га-Ноцри 21
 Иоанн Богослов 208
 Иов 233
- Калликл 21, 22, 23
 Кант Иммануил 19, 180, 222, 258
 Карамзов Алеша 148
 Карамзов Иван 148, 182, 203, 205, 207
 Карлейль Томас 187
 Кассирер Эрнст 258, 271, 278, 279, 284, 286
 Кебет 58, 112, 116, 117, 120
 Киплинг Редьярд 236
 Кириллов Алексей Нилыч 71
 Клеобул 47
 Клеопатра 230
 Клото 137
 Коллингвуд Робин Джордж 8
 Коперник Николай 266
 Крёз 45
 Критон 54
 Кронер Рихард 258, 263, 270, 273, 280
 Кроче Бенедетто 29
 Крысобои Марк 25

- Ксантиппа 54
 Кьеркегор Сёрен 148, 211

Лахесис 126, 137
 Левкипп 39
 Ленин Владимир Ильич 35, 195,
 212 – 214, 220, 227
 Лермонтов Михаил Юрьевич 96,
 112, 113, 123, 180, 210
 Лесков Николай Семенович 63
 Лиотар Жан-Франсуа 268
 Лир 19
 Лосский Николай Онуфриевич 64,
 142, 149, 222, 223, 224, 234
 Луначарский Анатолий Васильевич
 201

Майя 150, 233
 Манн Томас 71, 238
 Маркс Карл 174 – 176, 178, 188, 191
 – 193, 198, 200, 203, 205, 207,
 213
 Марсий 77
 Мацейна Антанас 148, 159, 161, 172
 Маяковский Владимир
 Владимирович 164, 215
 Мережковский Дмитрий Сергеевич
 160
 Метрокл 62
 Мидас 152, 233
 Минерва 32, 33
 Моисей 30
 Монтень Мишель 5
 Мунье Эмманюэль 244
 Мюссэ Альфред 268

Наполеон Бонопарт 226
 Нестор 77
 Ницше Фридрих 8, 70, 71, 116, 150,
 152, 153, 155, 203, 211, 233, 241

Ортега-и-Гассет Хосе 26, 40, 41, 43,
 83, 287, 288, 289
 Орфей 126

Парменид 39, 91, 97, 98, 111
 Паскаль Блез 211
 Пеня 72
 Перикл 46, 77
 Пиндар 66
 Питтак 47
 Пифагор 45
 Пифия 48
 Платон 22, 27, 37, 39, 40, 41, 46 –
 48, 50 – 56, 58, 60, 64 – 69, 72,
 73, 76, 79, 82 – 85, 87, 90 – 98,
 101, 102, 106, 110, 111, 113, 114,
 116, 117, 124 – 126, 129, 134,
 137, 138, 180, 303
 Плеханов Георгий Валентинович
 35
 По Эдгар 12, 95, 154, 182
 Порос 72
 Пруст Марсель 211
 Пушкин Александр Сергеевич 66,
 155

Разин Степан Тимофеевич 227
 Раскольников Родион Романович
 181, 182
 Реале Джованни 91
 Риккерт Генрих 258, 260, 264, 281,
 291
 Розанов Василий Васильевич 142,
 149, 156, 174, 180, 183, 206, 212,
 223 – 225, 230, 234, 240, 250
 Ротбертус 260

Св. Тереса (Терза де Хесус) 196
 Свидригайлов Аркадий Иванович
 180, 181, 182
 Сенека 230

- Силен 152
Симмий 58, 79, 112, 120
Смердяков Павел Федорович 182
Сократ 23, 33, 40, 41, 47 – 49, 52 – 56, 58 – 60, 64, 65, 67, 69, 74, 77 – 81, 86, 88, 92, 93, 96, 98, 100, 102, 106, 110, 115 – 117, 121
Солженицын Александр Исаевич 253
Соловьев Владимир Сергеевич 48, 53, 73, 76, 103, 111, 112, 159, 173, 174, 177, 268
Солон 47
Ставрогин Николай Всеволодович 148, 238

Тарнас Ричард 291, 293
Тезтет 41, 53, 60, 64, 84, 91, 96
Тиберий Горобець 53, 56
Тимей 99
Толстой Лев Николаевич 149, 151, 211
Трёльч Эрнст 258, 274
Тургенев Иван Сергеевич 149, 238
Тютчев Федор Иванович 179

Уайт Лесли 265, 266, 268, 275

Фалес 39, 47, 63
Фамирид 126
Фауст 287
Федон 54, 58, 65, 79, 82, 85, 93, 99, 113, 117, 135
Федр 67, 95, 129, 134
Фейербах Людвиг Андреас 34, 188, 190, 191, 192, 211
Феодор 59, 60, 63
Филарет 268
Франк Семён Людвигович 45, 142
Фрейд Зигмунд 266
Фукидид 46
Фурье Шарль 223

Хайдеггер Мартин 8, 103
Халява 53, 57
Херефонт 47
Хилон 47
Хома Брут 53
Христос (Иисус Христос) 157, 162, 165, 172, 184, 186, 198, 224, 240, 246, 247, 248, 249, 250
Хрушев Никита Сергеевич 221

Цвейг Стефан 148
Целлер Эдуард 104
Цицерон 15

Шекспир Уильям 211
Шелер Макс 30, 211
Шелига 175
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф 80, 258
Шопенгауэр Артур 9, 21, 27, 33, 152, 199
Шпенглер Освальд 16, 17, 144, 145, 229, 258
Штенберген А. 276
Штирнер Макс (Шмидт Каспар) 192

Эмпедокл 116
Энгельс Фридрих 29, 34, 175, 178, 188, 196, 200, 214
Эр 125, 126
Эрот 73, 74, 78
Эхекрат 54

Яворский Стефан 157
Ясперс Карл 290, 292

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	7
Глава 1	
Философия как философская проблема	
§1. Философское противоречие: несомненное излишество и абсолютная необходимость.....	15
Глава 2	
Платон: открытие горизонта новой метафизики и границ философского дискурса посредством «второй навигации» (δευτεροζ πλα υ ζ)	
§1. Духовные упражнения (ασκησιζ, μελεταν) и философский образ жизни	39
§2. Смерть как трансцендирование в метафизику и способ получения философского знания. Философия как бегство от действительности (φυγη) и добровольное умирание.....	79
§3. Философия как трансцендирование в метафизику. Учение об идеях (ιδέα, ειδος)	90
§4. Учение о душе. Миф о летающей крылатой колеснице	114
Глава 3	
Великий Инквизитор: борьба против абсолютной свободы и метафизики вечности	
§ 1. Великий Инквизитор: отрицание трансцендентности и метафизики вечности во имя земного благополучия.....	141
§2. Вавилонская башня: Великий Инквизитор против абсолютной свободы и социалистического устремления человечества	209
Глава 4	
Философия культуры как рефлексия разума над миром человека	
§1. Философское понятие культуры	257
§2. Культурология как интегративная система знания.....	263
§3. Понятие философии культуры	273
§4. Философия как философия культуры	283
Указатель имен	294

Юрий Владимирович Петров

Апология метафизики

В оформлении книги использованы картины *К.Васильева*.
На обложке: «Человек с филином».
На форзацах: «У чужого окна», «Нечаянная встреча».

Редактор *Н.И.Шидловская*
Верстка *Д.В.Фортес*

Налоговая льгота по К-ОКП ОК-005-93, код продукции 953100

Изд. лиц. ЛР № 064401 от 22.01.96. Подписано к печати 30.01.2001.
Формат 60 × 84 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная. Гарнитура «Таймс».
Усл. п. л. 17,44. Уч.-изд. л. 19,53. Тираж 500 экз. Заказ № 600

ЗАО «Издательство научно-технической литературы»
634050, Томск, пр. Ленина, 34а, тел. (382-2) 23-33-35

ОГУП "Асиновская типография". г. Асино, ул. Проектная, 22.